

Working Papers of the Centre of Jaina Studies 1

Askese und Devotion

Das rituelle System der Terāpanth Śvetāmbara Jains

Peter Flügel



SOAS

London

2012

INHALT

Vorwort	...	1
Abkürzungen	...	5
Einleitung	...	7
1. Der moderne Jainismus	...	19
Erster Teil: Die Mönche und Nonnen	...	47
2. Zur Geschichte der Jain-Sekten	...	49
3. Der Terāpanth-Orden	...	145
4. Zur sozialen Herkunft der Terāpanth-Mönche und Nonnen	...	301
5. Initiation in den Orden	...	355
Zweiter Teil: Die Laien	...	525
6. Der ideale Jain-Laie	...	527
7. Aufnahme in die Terāpanth-Sekte, Konversion und Exkommunikation	...	597
Dritter Teil: Die Interaktion zwischen Asketen und Laien	...	669
8. Das religiöse Jahr des Terāpanth	...	674
9. Die Wanderungen der Mönche und Nonnen	...	877
10. Soziale und religiöse Reformbewegungen des Terāpanth	...	945
Literatur	...	1007
Zur Transliteration und Übersetzung indischer Wörter	...	1103
Glossar	...	1105
Anhänge	...	1141
Bilder	...	1201

KAPITELGLIEDERUNG IM DETAIL

Vorwort	...	1
Abbkürzungen	...	5
EINLEITUNG	...	7
1. Der moderne Jainismus	...	19
1.1. Jainismus als Handlungstheorie	...	25
1.1.1. Die Grundproblematik des Jainismus	...	33
1.1.2. Zur Soziologie des Jainismus	...	36
ERSTER TEIL: DIE MÖNCHE UND NONNEN	...	47
2. Zur Geschichte der Jain-Sekten	...	49
2.1. Die Berichte der sieben frühen Schismen (<i>Nihnava</i>)	...	55
2.1.1. Die Śvetāmbara-Digambara-Spaltung	...	60
2.1.2. Die <i>Yāpanīya</i> -Sekte	...	61
2.2. Struktur und Entwicklung monastischer Organisationen	...	62
2.2.1. Die religiöse Gemeinde (<i>Śaṅgha</i>)	...	63
2.2.1.1. Zum Vergleich mit dem Theravāda Buddhismus	...	68
2.2.1.2. Segmentäre Differenzierung als Form religiöser Entwicklung	...	69
2.2.2. Zusammenfassung	...	73
2.3. Gruppenkategorien	...	77
2.3.1. <i>Jinakalpa</i> und <i>Therakalpa</i> -Asketen	...	75
2.3.2. <i>Gaṇa</i> , <i>Gaccha</i> und <i>Sampradāya</i>	...	77
2.3.3. <i>Kula</i> und <i>Śākhā</i>	...	78
2.3.4. <i>Samḃhoga</i>	...	78
2.3.5. Weitere Kategorien: <i>Gumma</i> , <i>Phaḍḍaya</i> , <i>Maṇḍalī</i> , <i>Parivāra</i>	...	79
2.4. Monastische Ämter (<i>Padvī</i>)	...	80
2.4.1. <i>Ācārya</i> (<i>Gaṇi</i> , <i>Sūri</i> , <i>Yugapradhāna</i>)	...	80
2.4.2. <i>Upādhyāya</i>	...	83
2.4.3. <i>Vācaka</i> , <i>Pravartaka</i> , <i>Pannyāsa</i> , <i>Gaṇavacchedaka</i>	...	83
2.4.4. <i>Pravartīṇī</i> , <i>Guruṇī</i>	...	84
2.4.5. Senioren und Junioren	...	85
2.4.6. Zusammenfassung	...	85

2.5.	Entwicklung und Struktur der Subsekte	... 85
2.5.1.	Śvetāmbara-Gaccha	... 87
2.5.1.1.	Kharatara-Gaccha	... 90
2.5.1.2.	Tapā-Gaccha	... 93
2.5.1.2.1.	<i>Samvegī</i> und <i>Yatī</i>	... 94
2.5.1.2.2.	Reformen	... 100
2.5.1.2.3.	Die Rolle der Tapā-Gaccha-Laienschaft in Ahmedabad	... 103
2.5.1.2.4.	Zur heutigen Organisation des Tapā-Gaccha	... 106
2.5.1.3.	Zwischenbetrachtung: Asketen und Administratoren	... 111
2.5.2.	Die Śvetāmbara-Reformsekte	... 113
2.5.2.1.	Der Loṅkā-Gaccha	... 113
2.5.2.2.	Sthānakavāsī	... 116
2.5.2.2.1.	Śramaṇa-Saṅgha	... 118
2.5.2.2.2.	Unabhängige Traditionen in Nordindien (Svatantra-Sampradāya)	... 121
2.5.2.2.3.	Unabhängige Traditionen in Gujarat (Gujarātī-Sampradāya)	... 123
2.5.2.2.4.	Zusammenfassung	... 124
2.5.3.	Digambara	... 125
2.5.3.1.	Bīsapanth	... 126
2.5.3.1.1.	Die <i>Bhaṭṭāraka</i>	... 127
2.5.4.	Digambara-Reformsekte: Anti- <i>Bhaṭṭāraka</i> -Bewegungen	... 132
2.5.4.1.	Tāraṇapanth	... 132
2.5.4.2.	Adhyātma-Bewegung	... 132
2.5.4.3.	Terāpanth-Digambara	... 133
2.5.4.4.	Totāpanth	... 134
2.5.4.5.	Śrīmad Rājacandra und Kānjī Svāmī	... 135
2.5.4.6.	Die heutige Situation: Orthodoxie und Reform	... 139
2.6.	Zusammenfassung und Ausblick: Zur Differenzierungsstruktur der Jain-Sekten	... 141
3.	Der Terāpanth-Orden	... 145
3.1.	Geschichte	... 145
3.2.	Lehre	... 172
3.2.1.	Absolute und gewöhnliche Religiosität (<i>Dharma</i>)	... 174
3.2.2.	Absolutes und gewöhnliches Mitleid (<i>Dayā</i>)	... 176
3.2.3.	Reine und unreine Gaben (<i>Dāna</i>)	... 180
3.2.4.	Religiöse und soziale Hilfeleistungen (<i>Upakāra</i>)	... 184
3.3.	Ordensregeln (<i>Maryādā</i>)	... 185
3.3.1.	Die fundamentalen Regeln (<i>Maulik-Maryādā</i>)	... 192
3.3.1.1.	Elimination von Konfliktpotentialen durch Beichte (<i>Ālocanā</i>)	... 195
3.3.1.2.	Die ideale soziale Gruppe	... 198

3.3.1.3.	Selbsteinschränkung und Handlungskontrolle	... 200
3.3.1.3.1.	Beobachtung der Selbstbeobachtung	... 201
3.3.1.3.2.	Verhaltenskodex und Verehrungskodex	... 204
3.3.1.4.	Zusammenfassung: Ikonische und Anikonische Śvetāmbara-Traditionen	... 206
3.3.2.	Der tägliche Treueeid (<i>Lekh-Patra</i>)	... 208
3.3.2.1.	<i>Lekh-Patra</i> , <i>San̥kalpa-Patra</i> und <i>Maryādā</i> im Vergleich	... 212
3.4.	Zur Funktion der Regeln	... 214
3.4.1.	Regelentwicklung als Dokumentengeschichte und Systemgeschichte	... 219
3.4.2.	Geschichte der Entwicklung monastischer Regelsysteme bei den Jaina	... 221
3.4.3.	Zur Logik der Regelgebrauchs	... 226
3.4.4.	Luhmanns Theorie der Funktion religiöser Dogmatik	... 228
3.4.5.	Freiwilliger- und erzwungener Verzicht	... 232
3.4.6	Zusammenfassung: Text und Kontext	... 234
3.5.	Monastische Organisation	... 238
3.5.1	Administrative Hierarchie	... 242
3.5.1.1.	<i>Ācārya</i>	... 245
3.5.1.2.	<i>Yuvācārya</i>	... 248
3.5.1.3.	<i>Mahāśramaṇa</i>	... 251
3.5.1.4.	<i>Sādhvī-Pramukhā</i>	... 251
3.5.1.5.	<i>Agraṇī</i> und <i>Sādhu/Sādhvī</i>	... 253
3.5.2	Monastischen Subgruppen (<i>Siṃghārā</i>)	... 253
3.5.3.	Monastische Seniorität (<i>Dīkṣā-Paryāya</i>)	... 257
3.5.3.1.	Monastische Seniorität und geistige Seniorität	... 258
3.5.3.2.	Verwandschaftliche Seniorität und monastische Seniorität	... 259
3.6.	Dienst (<i>Vaiyāvṛtṭya</i>)	... 260
3.6.1	Ausrüstung (<i>Upadhī</i>)	... 265
3.6.1.1.	Almosentöpfe (<i>Pātra</i>)	... 268
3.6.1.2.	Kleider (<i>Kapṛā</i>)	... 269
3.6.1.3.	Feger (<i>Rajoharaṇa</i>)	... 276
3.6.1.4.	Mundmaske (<i>Mukhavastrikā</i>)	... 278
3.6.1.5.	Bücher (<i>Pustaka</i>)	... 280
3.6.2.	Das System der Arbeitsteilung im Überblick	... 280
3.7.	Tagesablauf	... 283
3.7.1.	Zehn obligatorische Umgangsformen (<i>Sāmācārī</i>)	... 284
3.7.2.	Kanonische Acht Phasen des Tages (<i>Pauroṣī</i>)	... 286
3.7.3.	Tagesroutine der Terāpanth-Mönche	... 289
3.7.3.1.	Meditation (<i>Dhyāna</i>)	... 295
3.7.3.2.	Studium (<i>Svādhyāya</i>)	... 296
3.7.3.3.	Obligatorische Riten (<i>Āvaśyaka</i>)	... 297
3.7.4.	Zusammenfassung	... 300

4.	Zur sozialen Herkunft der Terāpanth-Mönche und Nonnen	... 301
4.1.	Zur Demographie der monastischen Gemeinschaft	... 303
4.2.	Die Terāpanth-Asketen und Osvāl-Kasten in Rajasthan	... 308
4.3.	Zur Geschichte und Sozialstruktur der Osvāl-Kasten in Rajasthan	... 310
4.3.1.	Das Statussystem der Osvāl-Kaste	... 313
4.3.2.	Das Prinzip der Kasten- und Familiensolidarität	... 321
4.3.3.	Das Senioritätsprinzip	... 324
4.3.4.	Die Verehrung von Kastengöttern und Ahnen	... 328
4.3.5.	Die Erfolgsgeschichte der Mārvārī in Calcutta	... 331
4.3.5.1.	Timbergs Theorie der Mārvārī-Migration	... 337
4.4.	Zur Interaktion von <i>Gaccha</i> und <i>Jāti</i>	... 342
4.4.1.	Jain-Communities?	... 348
4.5.	Zur Replikation sozialer Kategorien innerhalb der monastischen Ordnung	... 350
4.6.	Zusammenfassung	... 353
5.	Initiation in den Orden	... 355
5.1.	Das Ritual der Mönchsweihe im Śvetāmbara-Kanon	... 358
5.1.1.	Das Paradigma: Die Beschreibung der Entsagung Mahāvīras im <i>Ācārāṅga-Sūtra</i>	... 358
5.1.2.	Die legendäre Einführung des Initiationsrituals durch Mahāvīra	... 361
5.1.3.	Mahāvīras Predigt der grossen Gelübde (<i>Mahāvratā</i>)	... 362
5.1.4.	Traditionsbildung durch Interpretation der Implikationen der <i>Mahāvratā</i>	... 365
5.1.5.	Vorgriff: Die zwei Stufen der heutigen Initiationszeremonien	... 367
5.1.6.	Der Pfad des idealen Asketen: Die fünf Stufen der monastischen Initiation	... 368
5.2.	Regelung der Zulassung	... 371
5.2.1.	Kanonische Vorschriften	... 371
5.2.2.	Ordensregeln und soziales Brauchtum	... 374
5.2.2.1.	Anwerbung von Novizen und die Institution der Gabe eines Kindes an den <i>Sangha</i>	... 375
5.2.2.2.	Der Einfluß des Kastensystems auf die Jaina-Orden	... 381
5.2.2.2.1.	Geschichte der Entwicklung innermonastischer Kastenschränken	... 382
5.2.2.2.2.	Selektion monastischen Nachwuchses nach sozialen Kriterien	... 384
5.2.2.2.2.1.	Beispiel 1: Digambara	... 385
5.2.2.2.2.2.	Beispiel 2: Śvetāmbara	... 386
5.2.2.3.	Geburt (<i>Jāti</i>) und Körperbau (<i>Śarīra</i>)	... 387
5.2.2.3.1.	Transformation von Körperabsonderungen in Fertilitätsmedien	... 390
5.3.	Die Rekrutierungspolitik des Terāpanth	... 393
5.3.1.	Die Rekrutierung monastischen Nachwuchses über Familienverbindungen	... 395
5.3.2.	Kasten- und Klassenaffiliation und die Kontrolle monastischen Eigentums	... 397
5.4.	Die Entsorgungsmotive	... 399

5.4.1.	Kritik der These von Spiro und Goonasekere	... 406
5.4.2.	Zur Entsagung von Frauen	... 411
5.5.	Jain-Entsagung als literarisches Motiv	... 415
5.5.1.	Theorie der Einbildungskraft	... 417
5.5.1.1.	Zur Rhetorik der Jain-Moralerzählung	... 417
5.5.1.2.	Die Fähigkeit zur Nicht-Identifikation	... 421
5.5.1.3.	Jainismus als Theorie des sozialen Einflusses	... 423
5.5.1.4.	Dumont und Durkheim	... 426
5.5.1.5.	Kapferer	... 427
5.5.1.5.	<i>Yantra</i> und <i>Mantra</i> bei den Jains	... 428
5.5.2.	Geschichten von Konversion und Entsagung	... 431
5.5.2.1.	Tod-Verlusterfahrung	... 431
5.5.2.1.1.	Chitrabhanu: Die Unterwerfung der Todesangst	... 432
5.5.2.2.	Autoritätskonflikte	... 437
5.5.2.2.1.	Mahāvīras Entsagung	... 438
5.5.2.2.2.	Bharata und Bāhubali	... 440
5.5.2.2.3.	Śreṇika (Bimbisāra) und Kūṇika (Ajātaśatru)	... 442
5.5.2.2.4.	Śālibhadra: Die Königskrankheit	... 443
5.5.2.2.5.	Banārasīdās	... 454
5.5.2.2.6.	Zusammenfassung	... 460
5.6.	Die Entsagungs- und Initiationsrituale des Terāpanth	... 462
5.6.1.	Die Initiationsverfahren des Terāpanth	... 462
5.6.2.	Die Stadien des Anwerbeverfahrens	... 463
5.6.2.1.	Informelle Probezeit: das Stadium der <i>Vairāgin(ī)</i>	... 464
5.6.2.2.	Soziale Zustimmung	... 466
5.6.2.2.1.	Der Kampf um die Zustimmung der Familie	... 466
5.6.2.2.2.	Die Zustimmung der sozioreligiösen Autoritäten	... 469
5.6.2.2.3.	Die Zustimmung des <i>Ācārya</i>	... 471
5.6.2.2.4.	Zwischenbetrachtung: <i>Dīkṣā</i> als Opfergabe und Selbstopfer	... 474
5.6.3.	Die <i>Dīkṣā</i> -Zeremonien des Terāpanth	... 475
5.6.3.1.	Die <i>Sāmāyika-Cāritra</i> -Weihe	... 476
5.6.3.1.1.	Die Vorbereitung des Initiationsrituals	... 477
5.6.3.1.2.	Eine kollektive <i>Dīkṣā</i> -Zeremonie in Balothara (1983)	... 479
5.6.3.1.3.	Die Initiation von Satish Kumar (1944)	... 481
5.6.3.1.4.	Ein Vergleich mit anderen Jain-Sekten	... 482
5.6.3.1.4.1.	<i>Dīkṣā</i> bei den Digambara	... 483
5.6.3.1.4.2.	<i>Dīkṣā</i> bei den Mūrtipūjaka	... 484
5.6.3.1.4.3.	Initiations- und Einsetzungszeremonie der Mūrtipūjaka- <i>Ācārya</i>	... 486
5.6.3.1.4.4.	Die ehemalige <i>Yati-Dīkṣā</i>	... 488
5.6.3.1.4.5.	<i>Dīkṣā</i> bei den Sthānakavāsī	... 489
5.6.3.1.4.6.	Die Struktur der <i>Sāmāyika-Dīkṣā</i> -Riten der Jain-Sekten im Vergleich	... 491
5.6.3.1.5.	Grundschema der <i>Sāmāyika-Cāritra-Dīkṣā</i> aus der Sicht der Terāpanth-Asketen	... 497

5.6.3.2.	Die <i>Chedopasthāpanīya-Cāritra</i> -Weihe aus der Sicht der Asketen	... 503
5.6.4.	Das <i>Sāmāyika-Dīkṣā</i> -Ritual im Kontext der Lebenszyklusriten	... 504
5.6.4.1.	Entsagung und Hochzeit	... 505
5.6.4.2.	Das Verlassen des Hauses (<i>Pravrajyā</i>) in einer Prozession (<i>Yātrā</i>)	... 506
5.6.3.3.	Rituelles Haare Ausrupfen (<i>Keśa-Luñcana</i>)	... 509
5.6.4.4.	These: Interiorisierung des Opfers, Expiation und Kommunikation	... 515
5.6.5.	<i>Dīkṣā</i> als soziales Drama	... 520
5.7.	Zusammenfassung	... 523

ZWEITER TEIL: DIE LAIEN	...	525
6. Der ideale Jain-Laie	...	527
6.1. Das Ritual der Laieninitiation im <i>Upāsakadaśāḥ</i>	...	528
6.1.2. Die zwölf Gelübde für Laien (<i>Śrāvaka-Vrata</i>)	...	531
6.1.2.1. Gelübde und Handlungsraum	...	553
6.1.2.2. Die kleinen Gelübde (<i>Aṇuvrata</i>)	...	535
6.1.2.2.1. Die Einschränkung des materiellen Besitzes (<i>Aparigraha-Vrata</i>)	...	535
6.1.2.3. Die qualifizierenden Gelübde (<i>Guṇa-Vrata</i>)	...	537
6.1.2.3.1. Die Vermeidung unheilbringender Aktivitäten (<i>Anarthadaṇḍa-Vrata</i>)	...	537
6.1.2.4. Die disziplinierenden Gelübde (<i>Śikṣā-Vrata</i>)	...	540
6.1.2.4.1. Das <i>Deśāvakāśika-Vrata</i> : Einschränkung des Handlungsraums und indirekte Kommunikation	...	540
6.1.2.4.2. Das <i>Dāna Vrata</i> : Komplementarität der Gelübde von Asketen und Laien	...	542
6.1.2.4.3. Exkurs: Die Komplementarität von Männer- und Frauenrollen	...	543
6.1.2.4.4. Seele, Körper, Materie: Die Hierarchie der Medien	...	544
6.1.3. Exkurs: Zum Vergleich der <i>Śrāvaka-Vrata</i> mit den buddhistischen Laiengelübden	...	545
6.2. Stadien individueller Entwicklung und soziale Klassifikation	...	548
6.2.1. Die elf Stufen spiritueller Entwicklung der Laien (<i>Śrāvaka-Pratimā</i>)	...	548
6.2.2. Die vierzehn Stufen geistiger Entwicklung (<i>Guṇasthāna</i>)	...	555
6.2.3. Die Jain- <i>Varṇa</i> und das Klassensystem der Ājīvika	...	559
6.2.3.1. Die Jain-Interpretation der <i>Varṇa</i>	...	559
6.2.3.2. Das Ājīvika-System	...	565
6.2.4. Das Konzept der hierarchischen Handlung: <i>Guṇasthāna</i> und <i>Puruṣārtha</i>	...	566
6.2.5. Zum Vergleich der <i>Guṇasthāna</i> und der brahmanischen <i>Āśrama</i>	...	573
6.3. Theorie der Funktion des Laienideals im Kontext hierarchischer Sozialordnungen	...	575
6.3.1. Exkurs: Webers Theorie des Verhältnisses von <i>Karma</i> und Kaste	...	577
6.3.2. These	...	580
6.3.2.1. <i>Vaiśya</i> als Lieferanten des Opfers	...	581
6.3.2.2. Die Ausnutzung der funktionalen Implikation des <i>Varṇa</i> -Systems	...	584
6.3.3. Das Ideal des Dienens (<i>Sevā</i>): Asketen: Laien :: Laien : Nicht-Jains	...	588
6.4. Zusammenfassung: Die 35-Qualitäten des idealen Śvetāmbara-Laien	...	591

7.	Aufnahme in die Terāpanth-Sekte, Konversion, Exkommunikation	... 597
7.1.	Innere Konvertierung und Formale Initiation der Laien	... 597
7.1.1.	Anhängerschaft und Mitgliedschaft	... 598
7.1.2.	Nominelle, formelle und praktizierende Jains	... 599
7.1.3.	Das Konversionserlebnis (<i>Samyak-Darśana</i>)	... 600
7.1.4.	Die <i>Guṇasthāna</i> und die <i>Vrata</i>	... 604
7.2.	Die Terāpanth-Initiation in den rechten Glauben (<i>Samyaktva-Dīkṣā</i>)	... 605
7.2.1.	Exkurs: Die komplementären religiösen Rollen von Frauen und Männern	... 607
7.2.2.	Die Terāpanth <i>Samyaktva-Dīkṣā</i> -Zeremonie	... 611
7.2.2.1.	Devotion und Askese	... 611
7.2.2.1.1.	Die Übernahme des rechten Glaubens (<i>Samyaktva-Dīkṣā-Sūtra</i>)	... 613
7.2.2.1.2.	Die Übernahme der sieben Entschlüsse (<i>San̐kalpa</i>)	... 616
7.2.2.1.3.	Die Initiation in die Gelübde (<i>Vrata-Dīkṣā</i>)	... 617
7.2.2.1.3.1.	Die Terāpanth-Interpretation der Laiengelübde (<i>Śrāvaka-Vrata</i>)	... 618
7.2.2.1.3.2.	Die Kleinen Gelübde (<i>Aṇuvrata</i>) für Nicht-Jains	... 619
7.2.2.1.3.3.	Die vierzehn Regeln (<i>Caudaḥ Niyama</i>)	... 621
7.2.2.1.4.1.	Die Gelübde der Devotion der Laien (<i>Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra</i>)	... 623
7.2.2.1.4.2.	Die Übernahme zusätzlicher Sprichwörter (<i>Hamare Saṃskāra</i>)	... 624
7.3.	Das Zeremoniell der Übernahme der Gelübde	... 625
7.3.1.	Die Manipulation der Wünsche: <i>Vrata</i> und <i>Dāna</i>	... 626
7.3.2.	Die Jain-Logik der Gelübde	... 629
7.3.3.	Exkurs: Jain- <i>Vrata</i> und Hindu- <i>Vrata</i>	... 631
7.3.3.1.	Wortbedeutung	... 631
7.3.3.2.	Geschichte der <i>Vrata</i>	... 634
7.3.3.3.	Ritual: Hindu und Jain	... 635
7.3.3.4.	Die Funktion von <i>Tapās</i> im Hindu- <i>Vrata</i>	... 638
7.3.3.5.	Jain- <i>Vrata</i> und Jain- <i>Dāna</i>	... 640
7.3.3.6.	Zusammenfassung	... 642
7.3.4.	Die soziale Funktion der Laiengelübde	... 643
7.3.4.1.	Die sozialen Implikationen des <i>Namaskāra-Mantra</i>	... 645
7.3.4.2.	Kritik der typentheoretischen Interpretation	... 648
7.3.4.3.	Die Funktion der <i>Parameṣṭhin</i> als kulturellem Modell	... 648
7.3.4.4.	Initiation als Schlüsselszenarium	... 650
7.3.4.5.	Die sozialen Implikationen des <i>Guru-Dhāraṇā</i>	... 651
7.4.	Konvertierung zum Terāpanth (<i>Dharma-Parivartana</i>)	... 654
7.4.1.	Konversion und Heirat	... 657
7.4.2.	Die Konversion von <i>Harījan</i>	... 657
7.4.2.1.	Beispiel: Die Konversion der Khaṭṭik	... 658
7.4.3.	Die Bedeutung korporativer Identität	... 661

7.5.	Exkommunikation und Wechsel der Sekte	... 662
7.6.	Zusammenfassung	... 666

DRITTER TEIL: DIE INTERAKTION ZWISCHEN ASKETEN UND LAIEN ... 669

8. Das religiöse Jahr des Terāpanth ... 674

8.1. Zur Funktion von rituellen Kalendern ... 677

8.1.1. Jain-Kalender ... 678

8.1.1.1. Günstige und ungünstige Tage im Terāpanth-Kalender ... 679

8.1.1.2. Die Feiertage des Terāpanth ... 681

8.1.1.3. Das religiöse Jahr des Terāpanth ... 700

8.1.1.4. Die Bipolarität des Terāpanth-Jahreszyklus ... 703

8.2. Sühnerituale und Anwesenheitszeremonien ... 709

8.2.1. Der Zyklus der Sühnerituale ... 713

8.2.1.1. Die Jain-Lehre von Schuld und Sühne ... 716

8.2.1.2. Die drei Hauptelemente der Sühneriten ... 718

8.2.1.2.1. Beichte (*Ālocanā*) ... 720

8.2.1.2.1.1. Die Beichte als Akt der Buße ... 721

8.2.1.2.1.2. Soziale Implikationen ... 722

8.2.1.2.1.3. Der Report durch Dritte und die Frage des Karman-Transfers ... 723

8.2.1.2.1.4. Die Beichte der Terāpanth-Mönche ... 725

8.2.1.2.1.5. Die Beichte der Terāpanth-Laien ... 728

8.2.1.2.1.6. Indirekte soziale Sanktionen ... 730

8.2.1.2.2. Buße (*Prāyaścitta*) ... 732

8.2.1.2.2.1. Verfahren monastischer und säkularer Rechtsprechung ... 733

8.2.1.2.2.1.1. Duale Autorität ... 734

8.2.1.2.2.1.2. Weltliches und religiöses Recht ... 737

8.2.1.2.2.1.3. Sühne, Strafe und Status ... 738

8.2.1.2.2.2. Verfahren und Formen der Sühne ... 739

8.2.1.2.2.2.1. Askese (*Tapas*) ... 744

8.2.1.2.3. Die kollektiven Sühneriten (*Pratikramaṇa*) ... 754

8.2.1.2.3.1. Die täglichen kollektiven Sühneriten der Mönche und Nonnen ... 758

8.2.1.2.3.1.1. Die Sühneriten der Terāpanth-Laien (*Śrāvaka-Pratikramaṇa*) ... 760

8.2.1.2.3.1.2. Exkurs: Die typischen täglichen Riten der Terāpanth-Laien ... 794

8.2.1.2.3.2. *Pākṣika-Pratikramaṇa* und *Kṣamāpaṇā* ... 799

8.2.1.2.3.2.1. Die Darstellung des Vergebungsrituals im *Pākṣika-Sūtra* ... 800

8.2.1.2.3.2.2. Das vierzehntägige Vergebungsritual der Terāpanth-Mönche ... 801

8.2.1.2.3.2.3. *Kṣamāpaṇā* als Antwort auf die Probleme kollektiver Selbstreinigung ... 808

8.2.1.2.3.2.4. Zur vermeintlichen Einführung der kollektiven Sühneriten durch Mahāvīra ... 809

8.2.1.2.3.2.5. Die vierzehntägigen kollektiven Sühneriten der Terāpanth-Laien ... 810

8.2.1.2.3.3. *Cāturmāsika*-, *Paryuṣaṇa*- und *Sāṃvatsarika-Pratikramaṇa* ... 814

8.2.1.2.3.3.1.	Die Regenzeitresidenz der Mönche und Nonnen (<i>Cāturmāsa</i>)	... 815
8.2.1.2.3.3.2.	Die heilige Woche (<i>Paryuṣaṇa</i>)	... 819
8.2.1.2.3.3.3.	Der Tag der Buße (<i>Samvatsarī</i>)	... 824
8.2.1.2.3.3.3.1.	Bedeutung und Wirksamkeit des <i>Samvatsarī-Pratikramaṇa</i> -Rituals	... 827
8.2.1.2.3.3.4.	Der Tag der universellen Sündenvergebung (<i>Kṣamā-Yācanā-Divasa</i>)	... 831
8.2.1.2.3.3.4.1.	Funktion der Zeremonie	... 833
8.2.1.2.3.3.4.2.	Ursprung des <i>Kṣamā-Yācanā</i>	... 834
8.2.1.2.3.3.4.3.	Abbrechen des Fastens durch ein gemeinsames Mahl (<i>Pāraṇa</i>)	... 834
8.2.2.	Der Zyklus der Anwesenheitszeremonien	... 838
8.2.2.1.	Der tägliche Eid (<i>Lekh-Patra</i>)	... 840
8.2.2.2.	Die vierzehntägigen Anwesenheitszeremonien (<i>Hazarī</i>)	... 840
8.2.2.3.	Interpretation	... 844
8.2.2.4.	Das alljährliche Fest der Regeln (<i>Maryādā-Mahotsava</i>)	... 847
8.2.2.4.1.	Geschichte des Festivals und Vergleich mit anderen Jain-Sekten	... 848
8.2.2.4.2.	Ankunft und Abreise der Mönche und Nonnen	... 850
8.2.2.4.3.	Der zeremonielle Ablauf des <i>Maryādā-Mahotsava</i>	... 856
8.2.2.4.4.	Der rituelle Rahmen	... 857
8.2.2.4.5.	Ablauf und Struktur der offiziellen Zeremonien	... 860
8.2.2.4.6.	Analyse	... 864
8.2.2.4.6.1.	Reden, Lieder und Gaben in der <i>Maryādā-Mahotsava</i> -Zeremonie	... 865
8.2.2.4.6.2.	Die Struktur des zeremoniellen Gabentauschs	... 867
8.2.2.4.6.3.	Die Rollenverteilung der Teilnehmer	... 874
8.2.2.5.	Zusammenfassung	... 875
9.	Die Wanderungen der Mönchen und Nonnen	... 877
9.1	Das <i>Maṇḍala</i> -Muster	... 878
9.2	Die Bedeutung des <i>Vihāra</i> im Terāpanth	... 881
9.2.1.	<i>Vihāra</i> als Form asketischer Selbstentsagung	... 882
9.2.2.	Wanderung und Pilgerfahrt als Medien der Sozialintegration	... 884
9.3.	Die Wahl der Wanderroute: kanonische Selektionskriterien	... 887
9.3.1	Die Wahl der Wanderroute im Terāpanth	... 889
9.3.1.1.	Trockene und feuchte Regionen	... 890
9.3.1.2	Die territoriale Gliederung (<i>Prānta</i>)	... 893
9.3.1.3.	Einflussfelder (<i>Kṣetra</i>)	... 897
9.3.1.3.1.	Die Institutionen der Terāpanth-Laien	... 898
9.3.1.3.2.	Die Organisation des <i>Vihāra</i> aus der Sicht der Laienschaft	... 902
9.3.1.3.3.	Das Selektionsverfahren von <i>Cāturmāsa</i> -Orten	... 903
9.3.2.	Haushaltsselektion	... 905
9.3.2.1.	Konsequenzen der Übernachtung in Privathäusern	... 907
9.3.2.2.	Die Gewinnung neuer Anhänger	... 909
9.3.3	Der Bettelgang (<i>Gocarī</i>)	... 910
9.4.	Die Rolle des <i>Ācārya</i> als Integrationsmedium des <i>Saṅgha</i>	... 914

9.4.1.	Die Intentionalität des <i>Ācārya</i> : Reflexion und Dienst	... 917
9.4.2.	Verehrung des Guru (<i>Guru-Vandanā</i>)	... 922
9.4.3.	Die Regelung des <i>Guru-Vandanā</i> -Rituals bei den Terāpanthī	... 933
9.4.4.	<i>Vandanā</i> , <i>Bhakti</i> und <i>Mūrtipūja</i>	... 939
10.	Soziale und religiöse Reformbewegungen des Terāpanth	... 945
10.1.	Die Reformen <i>Ācārya</i> Tulsī	... 946
10.1.1.	Vom Feudalismus zum Nationalismus (1918-1949)	... 946
10.1.2.	Die <i>Aṇuvrata</i> -Bewegung (1949)	... 951
10.1.2.1.	Terāpanth-Sozialreformen (1960-1970)	... 958
10.1.2.2.	Integrales Bildungsprogramm (1975-1983)	... 960
	Exkurs: Zur Geschichte der <i>Prekṣā</i> -Meditation	
10.1.2.3.	Tulsiismus und Gandhiismus	... 965
10.1.3.	<i>Ahimsā</i> als Massenreligion	... 967
10.1.3.1.	Expansion und Systematisierung der Wanderungen	... 968
10.1.3.2.	Einführung moderner Massenkommunikationsmittel	... 970
10.1.3.3.	Reform der monastischen Organisation	... 971
10.1.3.3.1.	Funktionale Differenzierung: Das <i>Nikāya</i> -System (1963)	... 972
10.1.3.3.2.	Die <i>Samaṇī</i> -Revolution: Institutionelle Innovationen seit 1980	... 973
10.1.3.3.2.1.	<i>Jain Viśva Bhāratī</i> (JVB) und <i>Pāramārthik Śikṣaṇ Saṁsthān</i> (PSS)	... 974
10.1.3.3.2.2.	<i>Upāsaka</i> und <i>Mumukṣū</i>	... 976
10.1.3.3.2.3.	<i>Samaṇī</i> und <i>Samaṇa</i>	... 980
10.2.	Asketischer Widerstand gegen die Reformen: Spaltung und Austritt	... 984
10.2.1.	Muni Candanmal	... 986
10.2.2.	Satish Kumar	... 990
10.2.3.	Die Strategie des <i>Ācārya</i>	... 987
10.3.	Zusammenfassung und Ausblick: Zur Rolle des Terāpanth-Jainismus in Indien	... 1001

Literatur

Zur Transliteration und Übersetzung indischer Wörter

Glossar

Anhang I	Vijayadharmasūri (1868-1922) (ad Kapitel 2)
Anhang II	Chitrabhanu (Kapitel 2)
Anhang III	Die Hymne an die Arhat (<i>Arhat-Vandanā</i>) (ad Kapitel 3)
Anhang IV	Reis und der rituelle Umgang mit Nahrungsmitteln (ad Kapitel 5)
Anhang V	<i>Mūlaguṇa</i> und <i>Śrāddha</i> -Ritual (ad Kapitel 7)
Anhang VI	<i>Chopra-Pūjā</i> (<i>Dīvālī</i>) (ad Kapitel 8)
Anhang VII	<i>Maryādā-Mahotsava</i> 1992: Protokoll der Handlungssequenzen (Kapitel 8)
Anhang VIII	Verteilung der Redner-, Sänger- und Geberrollen im <i>Maryādā-Mahotsava</i> 1992
Anhang IX	Collective Limitations (<i>Sāmūhik-Marjādā</i>) (ad Kapitel 8)
Anhang X	Letter of Rules (<i>Maryādā Patra</i>) (ad Kapitel 8)
Anhang XI	<i>Kula-Yātrā-Vivaraṇa</i> von Agraṇī Vinayśrī (ad Kapitel 8)

VORWORT

Das Thema der vorliegenden Arbeit entwickelte sich aus einer Reihe kontingenter Ereignisse. Von der Existenz der Jain-Religion erfuhr ich erstmals 1980 während einer nächtlichen Busfahrt nach Mangalore im südindischen Karnataka. Ein Reisender aus Norwegen berichtete mir von einem ungewöhnlichen “Jain”-Festival in Śravaṇabelāgoḷa¹ bei Mysore, dem er gerade beigewohnt habe und welches noch mehrere Wochen andauern werde. Da ich noch nie etwas von Jains gehört hatte, beschloß ich auf meinem Weg nach Tamil Nadu einen Abstecher in das abgelegene Städtchen zu machen, um mir die Sache selbst anzusehen. Bei meiner Ankunft war das Festival in vollem Gang. Tausende von weißgekleideten Jain-Pilgern aus aller Welt hatten sich versammelt, um eine riesige (Bāhubali-) Statue auf einem Felsplateau rituell mit Milch und gefärbtem Wasser zu übergießen. Es handelte sich um das *Mahāmastakābhiṣeka*-Ritual, welches erstmals im Jahre 981 n. Chr. von dem der Gaṅgā-Dynastie dienenden General Cāmuṇḍārāja durchgeführt wurde und nach langer Unterbrechungen heute wieder in Abständen von 10-15 Jahren von den Digambara Jains veranstaltet wird.² Die anwesenden Pilger führten darüber hinaus Umzüge mit bunt geschmückten Kultwagen (*Ratha-Yātrā*) durch, um die vielen Jain-Tempel des Ortes zu besuchen und die Klöster (*Maṭha*), in denen sich einige Dutzend der nackten Digambara-Asketen (*Muni*) aufhielten, die ebenfalls zu dem Festival gewandert waren. Die Zeit in Śravaṇabelāgoḷa war für mich eines der eindrucksvollsten Erlebnisse meiner Reise.

Sieben Jahre später beschloß ich daher mehr zu erfahren und meine Dissertation über die Jaina zu schreiben, über die damals nur wenig bekannt war. Der Jainismus galt in der Literatur seit Max Weber (1978 II: 203) als exemplarische Form einer “Händlerreligion” und die empirische Untersuchung der Jain-Kultur versprach die Möglichkeit der vertieften Auseinandersetzung mit den Problemen der Theorie des Tauschs, mit denen ich mich zuvor befaßt hatte (Flügel 1985). Die zunächst vergleichend-theoretische Ausrichtung meiner Studien brachte es mit sich, daß ich den Jainismus im Anschluß an Marcel Mauss (1925/ 1988) als ein “soziales Totalphänomen” (*fait social total*) zu betrachten suchte, um seine spezifische Rolle in Südasien zu untersuchen. Meine erste Erfahrung mit Jain-Pilgern in Śravaṇabelāgoḷa lehrte mich, daß Jainismus soziologisch nur in einem überregionalen Kontext zu verstehen ist - als ein historisch gewachsenes, sich in seiner spezifischen Selektivität rituell reproduzierendes Netzwerk von Jain-Asketen und Laien. Um zunächst die für den Jainismus “typischen” bzw. “elementaren” sozialen Formen herausdestillieren und kritisch untersuchen zu können, verwendete ich unterschiedliche Quellen: religiöse Texte, historische, kunstgeschichtliche, soziologische und demographische Untersuchungen, sowie die damals noch spärlichen Ethnographien zum Jainismus. Um makrosoziologische Fragestellungen an konkretem empirischem Material durchspielen zu können, plante ich darüber hinaus, dem sozio-religiösen Netzwerk einer einzelnen Jain-Familie - der eines 1980 gewonnenen Freundes aus New Delhi - zu folgen, um so mehr über die überlokalen Zusammenhänge zu lernen.

Ein erster Feldforschungsaufenthalt führte mich 1988 über Digambara-Kontakte in Delhi wieder nach Karnataka, doch mußte aus gesundheitlichen Gründen nach einigen Monaten abgebrochen werden. In den Jahren 1989-1990 befaßte ich mich daher vor allem mit den Mūrtipūjaka Śvetāmbara-Traditionen, deren religiöses und soziales Leben ich in meiner Wahlheimat London und in Leicester studieren konnte. Die Erfahrungen im Mikrokosmos der Jain-Gemeinden in England überzeugten mich, daß die beste Forschungsstrategie darin liegt, die religiöse Kultur einzelner Jain-Subsekten zu studieren, also nicht nur

¹ Siehe Anhang: Zur Transliteration und Übersetzung indischer Wörter.

² Siehe Mackenzie 1873, Rao 1974, Doshi 1979a, 1979b, J. Jain 1979, 1981, L. C. Jain 1979, Sangave 1979, 1981, Srinivasan 1979, Zydenbos 1981, Strohl 1984, 1990.

generelle Kategorien wie “Jain”, “Śvetāmbara” oder “Digambara” zu untersuchen, sondern handlungsfähige selbst-referentielle soziale Gruppen.³ Wie beim Studium der Subkasten (*Jāti*), so sind beim Studium der Jain-Gemeinden (*Samgha*) nicht abstrakte Beobachterkategorien, sondern die aus der Teilnehmerperspektive relevanten Gruppengrenzen und Mikrostrukturen (und Mikrohistorien) von entscheidender Bedeutung.⁴ Im Zentrum der spezifischen überlokalen Netzwerke der Gemeinden stehen bei den meisten Jain-Traditionen die Jain-Mönche und Nonnen, die keine rein “außerweltliche” Existenz führen, sondern eine konstitutive Rolle für die soziale Reproduktion der Jain-Subsekte (und Subkasten) spielen. Die Untersuchung der Organisation und kulturellen Einbettung und Funktion einer einzelnen monastischen Gemeinschaft, deren ausdrückliche Unterstützung bei solchen Forschungsvorhaben unabdingbar ist, versprach somit auch einen Schlüssel zum Verständnis der Interaktionsformen der Jain-Laien zu liefern. Im Jahre 1991, nach dem Besuch der damaligen Terāpanth *Samaṇa* Sthitaprajña und Śrutaprajña in Großbritannien, intensivierten sich meine Kontakte zu den Śvetāmbara Terāpanth-Mönchen und Nonnen, von denen die vorliegende Schrift hauptsächlich handelt. Diese persönlichen Beziehungen mit den *Samaṇa* mündeten in weiteren Feldforschungen im Rajasthan, Delhi, Uttar Pradesh, Gujarat und Maharashtra im Frühjahr 1992 und im Herbst 1993.

Bei meiner Arbeit erfuhr ich von vielen Seiten Ermutigung und Unterstützung. Besonders danken möchte ich meiner Lebensgefährtin Ingrid Schoon, ohne deren Hilfe die Dissertation vor einer schweren Operation im Jahre 1994 nicht fertig geworden wäre, und meinem Doktorvater E. W. Müller von der Universität Mainz, der mir den notwendigen Freiraum für meine Arbeit gab. Besonderer Dank gilt weiterhin Bruce Kapferer, der mir während und nach meinem Forschungsjahr am University College London den Weg durch die verschlungenen Pfade der Ethnologie Südasiens gewiesen hat, sowie Julia Leslie, die eine weitere Quelle der Inspiration war. Für die freundliche Aufnahme am University College London und für hilfreiche Kommentare zu unfertigen Manuskripten danke ich Alan Abrahamson, Rohan Bastin, Debbie Golden, Desmond Malikarachchi, Danny Miller, Jadran Mimica, Mike Rowlands, Nancy Russell, Llyn Smith und den Teilnehmern des Postgraduate Seminars des Department of Anthropology. John Cort hat mir wertvolle forschungsstrategische Hinweise gegeben. Peter Friedlander hat mir mit seinen Kenntnissen der Hindi-Literatur geholfen. Ebenso Sāgar Vidyā, Pramod Singh, Francesca Orsini und Lucy Rosenstein. In Fragen des Sanskrit und Prakrit haben mich gelegentlich Christine Chojnacki, Kornelius Krümpelmann und Adelheid Mette beraten. Muni Mahendra Kumār, Muni Dulahrāja, Maṅgilāl Baid, Samaṇī Maṅgalprajñā, Samaṇī Pratibhaprajñā, Samaṇī Caritraprajñā und Samaṇī Madhurprajñā haben mir beim Übersetzen von Passagen aus dem Mārvārī Hilfestellung geleistet. T. N. Madan hat mir mit ersten Kontakten zu Jain-Forschern in Indien geholfen. Graham Dwyer hat mich mit den Terāpanth *Samaṇa* Sthitaprajña und Śrutaprajña bekannt gemacht, die mir bei der ersten Feldforschung in Rajasthan von großer Hilfe waren. Richard Burghart hat mich ermutigt, die Arbeit in der vorliegenden langen Form zu belassen. Klaus Bruhn hat die Urfassung von Kapitel 8 kommentiert. Für die Übersendung eigener oder fremder unveröffentlichter Manuskripte habe ich weiterhin zu danken: Arjun Appadurai, Svāmī Dharmānand, Paul Dundas, Satish Kumar, Kenneth Oldfield, L.P. Sharma und Roger Smedley. Jürgen Gispert, Kornelius Krümpelmann und Arnd Schneider haben beim Korrekturlesen geholfen und Gustaaf Houtman beim Editieren des Textes. Ihnen allen und vielen anderen, die ungenannt geblieben sind, gilt mein Dank.

³ Zum Begriff der Gruppe siehe Dumont 1980: 32ff.

⁴ Schon 1978 empfahl Folkert 1993: 156 in einem Vortrag anstelle von “general accounts of the Jains” die “smaller divisions within the tradition” empirisch zu untersuchen, d.i. die Schulen, Sekten und Orden, welche nur von Sangave 1959/1981 im Überblick zutreffend beschrieben worden sind.

Ohne die Hilfe einer Vielzahl von Jains, die meine vielen Fragen geduldig beantworteten, wäre die vorliegende Arbeit nicht zustande gekommen. Mein Dank gilt vor allem den folgenden Terāpanth-Asketen: Ācārya Tulsī, Ācārya Mahāprajña, Yuvācārya Mahāśramaṇa (Mahāśramaṇa Muditikumār), Muni Dulahrāja, Muni Mahendra Kumār, Muni Kiśanlāl, Muni Madhurkumār, Muni Madhukar, Muni Navaratnamal, Muni Dharmes, Samaṇ Sthitaprajña, Samaṇ Śrutaprajña, Samaṇ Siddhaprajña, Sādhvī-Pramukhā Kanakaprabhā, Sādhvī Viśrutvibhā, Samaṇi Madhurprajña, Samaṇi Maṅgalprajña, Samaṇi Pratibhaprajña und vielen anderen Terāpanth-Asketen. Wichtige Gesprächspartner waren Muni Candanmal (Nava Terāpanth), Muni Dr. Nagrāj (Nagrāj Terāpanth), Sādhvī Arcanā (Sthānakavāsī Śramaṇa Saṅgha), Sādhvī Śilapī, Ācārya Candanā (Virāyatan), Ācārya Candrodayasūri, Ācārya Padmasāgarasūri (Tapā-Gaccha-Mūrtipūjaka), Ācārya Jayantasenasūri (Tristuti-Gaccha-Mūrtipūjaka), Ānanda Sāgara Mahārāja, Upādhyāya Kanaka Nandi (Digambara Kunthusāgara Saṅgha). Von den vielen Jain-Laien die meine Arbeit unterstützt haben, gilt mein besonderer Dank: Svāmī Dharmānanda (New Delhi), Citrabhānu (New York), B. Baid, R. L. Koṭhārī und J. P. N. Misra (Lāḍnūm), M. C. Ḍāgā (Calcutta), S. L. Gāndhī (Jaipur), Mukkul Jain und Familie (Delhi), Jeṭhalāl und Arun Jhāverī (Bombay), Paṇḍit Dalsukh Mālvaṇiyā (Ahmedabad), N. K. Mehta (Bombay), Śubhkaraṇ und Kamal Surāṇā und Familie (Ahmedabad), Maṅgilāl Baid und Familie (London), sowie vielen anderen, die hier ungenannt bleiben müssen. Die Arbeit wurde finanziell ermöglicht durch ein Förderungsstipendium und ein Graduiertenstipendium der Universität Mainz und ein DAAD-Zusatzstipendium, sowie durch Lehraufträge und Fellowships am University College London, am Goldsmiths College in London und an der London School of Oriental and African Studies.

ABKÜRZUNGEN

A	Aṇuogadārāṃ (Anuyogadvāra-Sūtra)
AA	American Anthropologist
AB	Ācārāṅga-Bhāṣyaṃ
ABORI	Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute
ĀD	Āyāradasāo (Ācāradaśāḥ)
AIR	All India Reporter
AK	Amṛta Kalaśa (Jinaprabhā & Svarṇarekha)
AKB	Adhakathānaka
AKD	Aṃtagaḍadasāo (Antakṛtadaśāḥ)
ALB	Adyar Library Bulletin
AS	Asiatische Studien
ĀS	Āyāraṅga (Ācārāṅga-Sūtra)
ĀvN	Āvassaya-Nijjuttī (Āvaśyaka-Niryukti)
ĀvS	Āvassaya-Sutta (Āvaśyaka-Sūtra)
BEI	Bulletin D' Études Indiennes
BIS	Berliner Indologische Studien
BKB	Bṛhat-Kalpa-Bhāṣya
BKS	Kappa (Bṛhat-Kalpa-Sūtra)
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
ChU	Chāndogya Upaniṣad
CIS	Contributions to Indian Sociology
CSSH	Comparative Studies in Society and History
DVS	Dasaveyāliya (Daśavaikālika-Sūtra)
DS	Davvasaṃgaha (Dravyasaṃgraha)
EI	Epigraphica Indica
EPW	Economic and Political Weekly
ERE	Encyclopaedia of Religion and Ethics
GBP	Gazetteer of the Bombay Presidency
GJK	Gommatasāra Jīva-Kāṇḍa
GKK	Gommatasāra Karma-Kāṇḍa
HR	History of Religions
IA	The Indian Antiquary
IESHR	Indian Economic and Social History Review
IHC	Indian History Congress
IHQ	Indian History Quarterly
IJJ	Indo-Iranian Journal
IT	Indologica Taurinensia
J	Jīṇacariya (Jinacaritra)
JA	Jaina Antiquary
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JAIH	Journal of Ancient Indian History
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JAS	Journal of Asian Studies
JG	The Jaina Gazette
JGRS	Journal of the Gujarat Research Society
JIABS	Journal of the International Association of Buddhist Studies

JIP	Journal of Indian Philosophy
JJ	Jain Journal
JOIB	Journal of the Oriental Institute Baroda
JRAI	Journal of the Royal Anthropological Institute
JSKH	Jain Śvetāmbara Conference Herald
JSTM	Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabhā
JUB	Journal of the University of Bombay
JVB	Jain Viśva Bhārati
KS	Kalpa-Sūtra (Paryuṣaṇa-Kalpa)
KZfSS	Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie
Manu	Manusmṛti
MAS	Modern Asian Studies
MĀ	Mūlāyāra (Mūlācāra)
MM	Maryādā-Mahotsava
MS	Mahānīsīha (Mahānīsītha-Sūtra)
NDK	Nāyādharmakathā (Jñātradharmakathā)
NIA	New Indian Antiquary
NiS	Nisīha (Nīsītha-Sūtra)
NS	Niyamasāra
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
PEW	Philosophy East and West
PIHC	Proceedings of the Indian Historical Congress
PK	Pajjosavaṇākappa (Paryuṣaṇakalpa)
PSS	Pāramārthik Śikṣaṇ Saṁsthā
RG	Rajputana Gazetteers
SBE	Sacred Books of the East
SC	Śālibhadra-Carita
SS	Samayasāra
StII	Studien zur Indologie und Iranistik
Suy	Sūyagaḍa (Sūtrakṛtāṅga-Sūtra)
TS	Tattvārthādīgama-Sūtra
TŚPC	Triṣaṣṭiśālākāpuruṣacaritra
Ṭhāṇa	Ṭhāṇa (Sthānāṅga-Sūtra)
Utt	Uttarajjhāyā (Uttarādhyaṇa-Sūtra)
UD	Uvāsagadaśā (Upāsakadaśā-Sūtra)
Uvav	Uvavāiṇya (Aupapātika-Sūtra)
Vav	Vavahāra (Vyavahāra-Sūtra)
VIJÑAPI	Terāpanth kī Kendriya Gatividhiyoṃ kā Sarvādhik Lokapriya Sāptāhik
Viy	Viyāhapannatti (Bhagavatī-Sūtra)
VOA	Voice of Ahinsa
YŚ	Yogaśāstra (Hemacandra)
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
WZKSA	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie
WZKSO	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

EINLEITUNG

Zielbestimmung und Forschungsstand

Die vorliegende Studie beschreibt Geschichte, Doktrin, Ritual und den gesellschaftlichen Einfluß des Śvetāmbara Terāpanth, einer zentral verwalteten reformistischen Jain-Subsekte in Indien. Erstmals wird damit der Jinismus⁵ als gelebte Religion am Beispiel einer nicht durch Beobachterkategorien sondern von den Teilnehmern selbst abgegrenzten konkreten Gruppe, einer soziologischen Sekte (*Pantha*) im indischen Sinn, also einem Orden und dessen Laiengefolgschaft, durchgeführt.⁶ Die Studie behandelt das Thema aus vergleichender Perspektive im Hinblick auf die Frage nach den kulturellen Eigentümlichkeiten von Modernisierungsprozessen. Ihr besonderes Augenmerk gilt der empirischen Untersuchung der aktuellen Veränderung des ideologischen und rituellen Systems des Jainismus, und dem Verständnis der Art und Weise der Auswirkung der sozialen Kräfte "bis in die logische Struktur des Denkens" (Mannheim 1984: 65).

Vergleichbare Prozesse religiösen Wandels in den Staaten des modernen Theravāda Buddhismus und im nepalesischen Mahāyāna Buddhismus sind der Gegenstand einer Vielzahl neuerer historischer und ethnologischer Studien, die nicht zuletzt durch die Präsentation von zuvor unbekanntem empirischen Material über das von Max Weber (1922/1978 II) und Louis Dumont (1966/1980) grundlegend zur Soziologie des Hinduismus und Buddhismus Gesagte hinausgehen.⁷ Im Unterschied zu Weber und Dumont, die an großangelegten kulturvergleichenden theoretischen Synthesen zwischen Soziologie und Indologie auf der Basis der Texte der *Sacred Books of the East* 1879-1894 und (kolonialer) Bevölkerungsstatistiken und Ethnographien interessiert waren und Wandlungsprozesse in Südasien in erster Linie als Verwestlichung interpretierten, konzentrieren sich neuere Studien auf die Untersuchung konkreter lokaler Ereignisse und historischer Kontexte. "Zivilisation" oder "Kultur" werden nicht mehr als selbstverständliche Einheitsbegriffe vorausgesetzt, sondern als kontroverse Themen konkreter kolonialer und nationaler (Obeyesekere 1970), intrakultureller (Burghart 1983c) und globaler (Marcus & Fisher 1986, Clifford & Marcus 1986) Diskurse untersucht. Große Fortschritte wurden insbesondere in der Soziologie des buddhistischen⁸ und hinduistischen Asketismus und Mönchtums gemacht,⁹ in Fragen der Interaktion zwischen Text und Kontext und des situativen Zusammenspiels zwischen den "großen Traditionen" des Brahmanismus, Buddhismus und Hinduismus und den "kleinen Traditionen" der *Tantra*- und *Bhakti*-Kulte, sowohl in lokalen Kontexten, als auch auf der Ebene kommunaler und nationaler Ideologien.¹⁰ In der ethnologischen Südasienforschung im engeren Sinne, die sich überwiegend auf die Untersuchung des "Hinduismus" konzentriert, wurden die bedeutsamsten Erkenntnisse der letzten Jahre (trotz

⁵ Schubring 1962/1978: 3 Fn. 3 merkt zu Recht an, daß das deutsche Wort "Jainismus" (Englisch: "Jainism") etymologische nicht korrekt ist. Das richtige Wort "Jinismus" (Englisch: "Jinism") hat sich jedoch nicht durchgesetzt. Im Folgenden verwende ich sowohl "Jainismus" und "Jinismus" als auch die beiden Bezeichnungen für die Anhänger der Jina - das gewöhnliche "Jain" und das sanskritisierte "Jaina" - als austauschbare Synonyme. Für den Plural wird "Jaina" anstelle des Englischen "Jain" verwendet.

⁶ Laiensekten existieren auch in der Jaina-Tradition, doch sind relativ marginal.

⁷ Bechert 1966-1973, 1978, Spiro 1970/1982, Tambiah 1970, 1977, 1984, Gombrich 1971, Gombrich & Obeyesekere 1988, etc.

⁸ Bareau 1957, Yalman 1962, Evers 1972, Bunnag 1973, Malalgoda 1976, Marlière 1977, Reynolds 1977, Gunawardana 1979, Gothōni 1982, Carrithers 1983, Wijayaratna 1983, Tambiah 1984, Nissan 1984, Gellner 1988, 1992, Havnevik 1989, Ortner 1989, Kawanami 1990, Bechert & Gombrich 1991, Buswell 1992, Grimshaw 1992, Taylor 1993, etc.

⁹ Miller & Wertz 1976, Tripathi 1978, Sinha & Saraswati 1978, Boullier 1978, Burghart 1978, 1983a, Gross 1979, Parry 1980, 1981, 1982, Ojha 1981, Madan 1982, Bradford 1985, Burghart & Cantlie 1985, Van der Veer 1987, 1988, 1989, Vail 1987, Gould 1990, Thiel-Horstmann 1990, 1991, Bouez 1992, Sawyer 1993, etc.

¹⁰ Insbesondere: Obeyesekere 1970, Tambiah 1970, 1992, Bechert 1978b, Gombrich & Obeyesekere 1988, Kapferer 1988, Freitag 1989, Pandey 1990, Van der Veer 1994.

einer umfangreichen neuen ethnographischen Literatur, die hier nicht erschöpfend diskutiert werden kann) weniger im Kontext traditioneller Dorfstudien,¹¹ als im Bereich der Ethnohistorie,¹² der Soziologie indischer Händler und der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,¹³ sowie der Untersuchung der Pilgerschaft¹⁴ und des Wandels regionaler und überregionaler religiöser Netzwerke,¹⁵ insbesondere der asketischen Hindu-Orden und ihres politischen Einflusses gewonnen. Bedeutende Fortschritte wurden ebenfalls in der Indologie im Bereich der ethnologisch inspirierten Textthermeneutik und Ritualanalyse¹⁶ und in der Religionswissenschaft durch die Methode der sogenannten “religious ethnography” erzielt.¹⁷

Im Vergleich mit der Soziologie des Brahmanismus, Buddhismus und Hinduismus steht die empirische Erforschung des Jainismus, der aufgrund seiner universalistischen Lehre und Betonung der Bedeutung sakraler Texte oft als dritte südasiatische “Weltreligion” bezeichnet wird,¹⁸ noch in den Anfängen.¹⁹ Es liegt beispielsweise noch keine vollständige kritische Edition der Jain-Āgama und entsprechende Übersetzungen vor. Die vorliegende indologische Kommentarliteratur zum Jainismus konzentriert sich (ähnlich wie die frühe europäische Literatur zum Buddhismus) noch immer auf die Beschreibungen und Analyse der Jain-Lehre, Kosmologie, Ritual und monastischem Recht, auf der Grundlage der überlieferten Texte, ohne viele Seitenblicke auf den gegenwärtigen Jainismus als gelebte Religion.²⁰ Ausnahmen sind die Werke von Stevenson (1910, 1984), Glasenapp (1925), Guérinot (1926), Fischer & Jain (1977), Jain & Fischer (1978), Jaini (1979) und Dundas (1992), die ansatzweise eine integrale Beschreibung von Lehre und religiöser Praxis versuchen. Bis vor zwanzig Jahren konnte dem Mangel empirischer Informationen nur durch unzuverlässige koloniale Reiseberichte aus dem 19. Jahrhundert²¹ und eine Vielzahl indischer religionsgeschichtlicher und historischer Arbeiten abgeholfen werden, die seit Anfang des 20. Jahrhundert verfaßt wurden und die sich vor allem um die Herausstellung der Errungenschaften des frühen und mittelalterlichen Jainismus für die indische Kultur bemühen.²² Eine Reihe primär soziologisch und sozialgeschichtlich orientierter Werke beinhalten darüber

¹¹ Vgl. Marriott 1955, 1976.

¹² Siehe z.B. Cohn 1992, Kulke 1979, Stein 1980, Dirks 1987.

¹³ Z.B. Singer 1972, Fox 1969, 1977, Chaudhuri 1985, Das Gupta 1979, Timberg 1978, Bayly 1983, Rudner 1987, 1989.

¹⁴ Mauss & Beuchat 1904-5, Heesterman 1957, Karve 1962, Bharati 1963, 1970, Bhardwaj 1973, Turner 1973, Ensink 1974, Eck 1981, Morinis 1984, Shāntā 1974, Gold 1990, Chojnacki 1991, Granoff 1992.

¹⁵ Redfield & Singer 1954, Cohn & Marriott 1958, Marriott 1961, Sopher 1968, Stein 1977, Burghart 1983a, 1984, Van der Veer 1984, Peabody 1991, Sax 1991.

¹⁶ Z.B. Heesterman 1957, 1985, 1993, Thapar 1978, Trautman 1981, Shulman 1985, Witzel 1992, etc.

¹⁷ Der Begriff wurde von Cort 1989: 52 eingeführt. Da heute in der Forschungspraxis interdisziplinär gearbeitet wird, macht die Unterscheidung zwischen Ethnologie, Indologie und Geschichte oft wenig Sinn. Im Folgenden werden auch indologische oder religionswissenschaftliche Arbeiten als ethnologisch bezeichnet, sofern sie zumindest teilweise auf Feldforschungsdaten und mikrosoziologischer Methodik beruhen.

¹⁸ “Jainism is universal; it is, according to its own theory, a world-religion that tries to include all human beings. Not only human beings, but also animals ...” (Glasenapp 1925: 314). Der Begriff “Weltreligion” oder “ethische Religion” im Gegensatz zu “primitiver Religion” wurde im Jahre 1876 von C. P. Tiele in seinem Werk *Outline of the History of Religion to the Spread of Universal Religion* eingeführt, in dem Jainismus als eine Sekte des Brahmanismus dargestellt ist, welcher wiederum also eine “national nomistische” ethische Religion kategorisiert wird, im Gegensatz zu den “universalistischen” ethischen Religionen des Buddhismus, des Christentums und des Islam (J. Z. Smith 1989: 278f.).

¹⁹ Zur Geschichte der Jaina-Studien siehe insbesondere Jacobi 1879, 1884, 1895, Schubring 1935, 1962/1978: 1-17, Alsdorf 1965.

²⁰ Siehe Bühler 1887/ 1963, Jacobi 1914, Kirfel 1967, Schubring 1927, 1962/1978, Deo 1956, 1960, Williams 1983, Caillat 1965, 1975, Tatia & Kumar 1981.

²¹ Buchanan (Hamilton) 1807, Colebrooke 1807, Delamaine 1807, Mackenzie 1807, Walker 1807-1830, Delamaine 1827, (Buchanan) Hamilton 1827, Wilson 1828-32, Franklin 1827, Tod 1830, Miles 1835, Burgess 1869. Siehe auch die verstreuten Informationen in den Gazetteers, den Census-Berichten und Kompendien über “Tribes and Castes”, wie die von Singh 1891, Rose 1911, Forbes 1924.

²² Z. B. Ayyangar & Rao 1922, Shah 1932, Commissariat 1935, Saletore 1938, Sharma 1940, Handiqui 1949, Sandesara 1953, Sheth 1953, Majumdar 1956, Desai 1957, Jain 1963, Prasad 1975, Singh 1975, Jain 1975, Chatterjee 1978, 1984, Roy 1978, 1984, Settar

hinaus interessante neue empirische Informationen über die Jain-Laienschaft, ohne diese jedoch in einen Zusammenhang systematischer religionssoziologischer Fragestellungen zu stellen.²³ Daten zur Religionsgeschichte und Sozialgeschichte des Jainismus und der Jains sind auch heute noch unverbunden. Die ethnographische Erforschung des Jainismus hat dagegen im letzten Jahrzehnt nennenswerte Wissensgewinne produziert, insbesondere durch die Arbeiten von Mahias (1985), Shāntā (1985), Banks (1985a, 1985b, 1990), Reynell (1985a, 1985b, 1987), Cort (1989), Laidlaw (1985) und Babb (1988). Das Verständnis der Funktion des Jainismus im weiteren Kontext der indischen Gesellschaft wurde durch diese Studien jedoch noch nicht vertieft, da auch hier die religiösen und die sozialökonomischen Aspekte nicht zusammen betrachtet und Ordenstraditionen und Laiengemeinden getrennt untersucht wurden. Hinzu kommt, daß die „Jaina“ bislang auch von der nicht-indischen Forschergemeinde ausnahmslos (im Sinne der Ideologie des Jaina-Modernismus) als exklusive korporative Gruppe(n) aufgefaßt wurden (S[eite]. 60), obwohl die Teilnehmer selbst in der Praxis (noch) keine eindeutige Grenzziehungen zwischen „Jain“ und „Hindu“ vornehmen (Sangave 1980: 381). In der publizierten ethnologischen Literatur dominiert fast ausschließlich die abstrakte Frage der „Jain-Identität“ und inwiefern es überhaupt sinnvoll ist von einer „Jain community“ zu sprechen (Sangave 1980, Carrithers & Humphrey 1991, Banks 1992). Empirische Untersuchungen konzentrierten sich entweder auf die Beschreibung von lokalen „Jaina“-Laiengemeinden, ohne die zentrale Rolle der Asketen bei der rituellen Konstitution von Jain-Versammlungen zu untersuchen,²⁴ oder auf die Erforschung des Jaina-Asketismus im allgemeinen, ohne eindeutig zwischen den einzelnen organisierten Jain-Subsektoren zu differenzieren.²⁵

Die Art und Weise der Interaktion von Asketen und Laienanhängern einer einzelnen Jaina-Subsekte im Kontext des indischen religiösen Feldes als Ganzem, und der regionalen und überregionalen Netzwerke ihrer Mitglieder wurde bisher noch nicht systematisch untersucht. Die vorliegende Schrift will diesem Mangel abhelfen. Sie beschränkt sich auf eine umfassende Darstellung des sozio-religiösen Systems der Śvetāmbara Terāpanth Jaina aus vergleichender Perspektive. Ziel der Arbeit ist die vergleichende Darstellung des rituellen Systems der Terāpanth Śvetāmbara Jaina. Der Terāpanth ist eine von vier derzeit dominanten Traditionen des Jainismus. Er unterscheidet sich von den drei anderen dadurch, daß er nicht nur eine kategoriale, sondern - unter bestimmten Umständen - auch eine effektive Handlungseinheit bildet.²⁶ Aus diesem Grunde ist er besonders geeignet für ein symptomatisches Verständnis der Art und Weise in der der Jainismus, als ein rituelles und doktrinäres System bzw. Cluster von Systemen,²⁷ die soziale Praxis seiner Anhänger formt und wie dabei Religion und Politik zusammenspielen. Das zentrale Argument der Arbeit ist, daß die Bedeutung der religiösen Formen des Jainismus nicht unabhängig vom sozialen Kontext verstanden werden können, und daß sie ihre besondere Kraft und Attraktivität aus der spezifischen Differenz zum kulturell dominierenden brahmanisch-

1989, 1990. Inzwischen ist die Fülle der Sekundärliteratur fast unübersehbar. Eine Übersicht kann man sich mit Hilfe der Bibliographien von Guérinot 1906 und C. Jain 1982 verschaffen. Angaben zu unpublizierten Dissertation sind bei Kapoor Chand Jain 1988 und S. Jain und Singh 1983 zu finden.

²³ Z. B. Jain 1929, Doshi 1933, Little 1967, Gillion 1968, Dobbin 1972, Axelrod 1974, Doshi 1974, Zarwan 1974, 1975, Timberg 1978, Marett 1980, Misra 1981, 1984, Mehta 1982, H. Stern 1982, Bayly 1983, Cottam-Ellis 1983, Michaelson 1983, Shah 1982, Shaw 1982, Shah 1984, Tripathi 1981, 1984, Narayanan 1989, Haynes 1991.

²⁴ Vgl. Misra 1972, Oldfield 1982, Mahias 1985, Banks 1985, 1992, Zwicker 1984-5, Reynell 1985, 1991, Cort 1989, Laidlaw 1991, Carrithers 1991.

²⁵ Vgl. Shāntā 1985, Goonasekera 1986, Holmstrom 1988, Carrithers 1988, Cort 1991b.

²⁶ B.U. Jain 1990 unterscheidet in seinen Statistiken der Jaina-Asketen drei große, um monastische Orden gewachsene, Traditionen: die der Mūrtipūjaka, Sthānakavāsī und Terāpanth Śvetāmbara, sowie die Bīsapanth-Digambara. Im Gegensatz zum Terāpanth sind die Mūrtipūjaka und Sthānakavāsī weiter untergliedert in eine große Zahl von Sub-Traditionen und Orden. Der Begriff der „Sekte“ wird im Folgenden für die „vierfache Gemeinde“ eines bestimmten Ordens reserviert.

²⁷ In der Einleitung wird vereinfachend von „Jainismus“ im Singular gesprochen anstelle von „Jainismen“.

hinduistischen Umfeld ziehen. Wie Dumont (1980: 210) schreibt, kann der Jainismus “not be regarded as independent of the environment in which it is set”. Aus soziologischer Sicht ist der Jainismus eine “Sekte”, eine “Religion des Individuums” welche die Lebenszyklusriten der “Gruppenreligion” Hinduismus voraussetzt. Ob jedoch religiöse Minoritäten, wie die Jaina, in Südasien “strategische Gruppen” (Evers 1973) darstellen, “[which] derive their *raison d'être* from their distinctive ways of manoeuvring within a structure that they share with the whole society” (Marriott 1976: 131) bleibt eine offene Frage. Obwohl im Folgenden gewisse Ähnlichkeiten zwischen der Jain-*Karman*-Theorie und der Theorie der strategischen Gruppe herausgestellt werden (Stichwort: *Gotra-Karman*), ist ein ausschließlich an der Frage der Ressourcenkontrolle orientierter Ansatz zu reduktionistisch, um der Jaina Religion als sozialem Phänomen gerecht werden zu können.

Im Einzelnen versucht die Darstellung grundsätzlich neue Beobachtungen - vor allem über den Terāpanth - mit allgemein bekannten Fakten über den Jainismus in einer integralen und auch für Nicht-Jaina und Jainologen lesbaren Weise zusammenzuführen.

Quellen und Methoden

Verschiedene Arten von Quellen wurden verwendet: Feldforschungsdaten, Übersetzungen und Kommentare der “kanonischen” und “klassischen” Śvetāmbara Jaina-Texte, auf die anschließend durch die Bezeichnung “Lehre” Bezug genommen wird,²⁸ historische und soziologisch-ethnologische Studien, sowie die historische, propagandistische und die Rechts- und Ritualliteratur des Terāpanth. Im Folgenden werden allein die Terāpanth-spezifischen Quellen diskutiert, da der generelle Kontext der Untersuchung schon umrissen wurde.

Feldforschungen wurden vor allem zum Zwecke der Gewinnung von Informationen über die Riten und Organisationsformen verschiedener Jain-Sekten unternommen. Ein lebendiger Eindruck der Lebensweise der den Terāpanth-Orden unterstützenden Bīsa-Osvāla (Osvāl)-Mārvārī-Familien konnte vor allem in den Jahren 1991-1992 durch teilnehmende Beobachtung der Aktivitäten der Terāpanth-Gemeinde in London gewonnen werden - besonders über die transkontinentalen Mobilitätsmuster, Familienstrukturen, Hochzeiten, Klan und Haushaltsriten, religiöse Riten wie das *Samvatsarī Pratikramaṇa* und die periodischen Zusammenkünfte mit Verwandten aus anderen Teilen der Welt in ihren Herkunftsorten in Rajasthan. Zudem konnte die Art und Weise der Interaktion von “Britischen” Mārvārī mit den Terāpanth-*Samaṇa*, sowie Mitgliedern anderer Jain-Sekten, Britischen Hindus und dem weiteren sozialen Umfeld untersucht werden. Im Rahmen der Dokumentation des 128. *Maryādā-Mahotsava* (Fest der Regeln) im Jahre 1992 in Ladnun (Lāḍnūṃ) (Rajasthan) ergab sich die Gelegenheit zu einer Vielzahl von Beobachtungen und Interviews mit Asketen und Laien. Weitere Interviews wurden 1992 in Jaipur, Ahmedabad und Bombay durchgeführt. Im Kontext der Dokumentation der *Cāturmasa*-Feierlichkeiten und Hochzeitsriten 1993 in Rajaldesar (Bikaner-Distrikt) wurde auch ein Interview mit dem

²⁸ Das Wort “Kanon” wird im Folgenden in Anführungsstriche gesetzt, denn es ist in der Jaina-Tradition umstritten, welche Textsammlungen als maßgebend gelten können. In den anikonischen Śvetāmbara-Traditionen, von denen die vorliegende Schrift in erster Linie handelt, werde 32 der 45 “Texte” (Textsammlungen) des “Śvetāmbara-Kanons” anerkannt. Zum “Kanon” siehe neben den Textausgaben von Muni Puṇyavijaya (Mūrtipūjaka) und Ācārya Tulsī (Terāpanth) vor allem die unter dem Titel *Die Lehre der Jainas (Nach den alten Quellen dargestellt)* verfaßte Übersicht von Walther Schubring (1935, 1962/1978), sowie die Übersetzungen zentraler das monastische Recht und die Ethik der Śvetāmbara betreffenden Texte von Jacobi 1884, 1895, Hoernle 1885-1890/1989, Leumann 1934, Schubring 1905, 1926, 1932, 1967, 1969, Hamm und Schubring 1951, Deleu und Schubring 1963, Schubring 1966, sowie die thematischen Studien von Deo 1956, Caillat 1965, 1975 und Deleu 1970. Zum “klassischen” Jainismus siehe vor allem Umāsvāti/Umāsvāmī *Tattvārtha-Sūtra*, welches auch von den Digambara anerkannt wird und übersetzt und kommentiert wurde, unter anderen von Jacobi 1906, J.L. Jaini 1920/1990, S.A. Jain 1960, Sukhlal 1974 und Tatia 1994. Auf die Differenzen zwischen kanonischen- und klassischen- sowie Śvetāmbara- und Digambara-Texten wird nur in Einzelfällen in Bezug auf konkrete Fragestellungen eingegangen. Spezifische Merkmale der Terāpanth-Literatur werden im Text diskutiert.

abtrünnigen Muni Candanmal geführt.²⁹ Offene Fragen konnten teilweise durch briefliche Kommunikation mit dem Terāpanth-Zentrum Lāḍnūṃ geklärt werden. Vergleichendes Material wurde bei früheren Feldforschungen und über informelle Kontakte mit den Digambara Jain-Laien in Delhi und Śravaṇabelāgoḷa (1988, 1992) gesammelt, sowie bei den Tapā-Gaccha-Mūrtipūjaka in Delhi (1988) und London (1991). Daten über die soziale Organisation der Tapā-Gaccha-Mūrtipūjaka-Asketen und der Tristuti-Gaccha-Mūrtipūjaka-Asketen wurden 1992 in Ahmedabad und Śātruṇjaya erhoben. Die Sozialorganisation der Bīsapanthī-Digambara-Asketen wurde 1981 in Śravaṇabelāgoḷa, 1988 in Delhi und 1992 in Jaipur untersucht und die der Sthānakavāsī in Ahmedabad und Bombay 1992. Informationen über den Digambara Terāpanth wurden u.a. durch Interviews im Terāpanth-Zentrum in Jaipur gewonnen. Alle Interviews wurden in Englisch geführt, z.T. mit Hilfe eines Interpreten.

Der Terāpanth ist die in der Literatur am ausführlichsten beschriebene Jain-Sekte. Während Jacobi (1915: 272) den Terāpanth noch als völlig unbekannte Sekte bezeichnete, die er gewissermaßen “entdeckt” habe, ist er heute die am besten untersuchte und in der westlichen Öffentlichkeit am stärksten profilierte Jain-Sekte. Der Grund dafür ist die modernistische Haltung ihrer beiden letzten Ācārya (Lehrer), Ācārya Kālūrāma (1877-1936) und Ācārya Tulsī (geb. 1914). Insbesondere Ācārya Tulsī hat seit seiner Nachfolge im Jahre 1936 die Verbreitung von Informationen über seine Sekte als eine missionarische Aufgabe betrachtete. Er hat inzwischen auch das Terāpanth-Archiv in Lāḍnūṃ teilweise der Öffentlichkeit zugänglich gemacht (cf. Shāntā 1985: 175, 197 Fn. 313-15).³⁰

Bis vor wenigen Jahren galt die Selbstdarstellung des Terāpanth aus der Sicht von C. Chopra (1884-1970), des zweiten Präsidenten des *Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabhā* in Calcutta, als die beste allgemeine Einführung in die Geschichte und Organisation des Terāpanth (Chopra 1945, Shāntā 1985: 35). Das Werk bietet einen kurzen Überblick über Geschichte, Prinzipien, Organisation und Errungenschaften der Sekte und ist immer noch das einzige Buch, welches einen Überblick über den Gesamtzusammenhang des Sektenlebens bietet. Im Einzelnen sind die Informationen jedoch unzureichend und überholungsbedürftig. Bessere Informationen über den Terāpanth finden sich in verschiedenen neueren Publikationen der Terāpanth-Asketen selbst. Eine umfassende (achtzehnbändige) Sammlung der Kurzbiographien aller Terāpanth-Asketen seit der Begründung der Sekte 1760 wurde von Muni Navratnamal (1981-) erstellt. Muni Budhmal (1992-) hat eine dreibändige Geschichte des Terāpanth geschrieben. Es finden sich in beiden, in Hindi abgefaßten, Publikationen exzellente, annähernd vollständige historische Statistiken über die Mitgliedszahlen der Sekte unter ihren jeweiligen Führern, sowie Daten über die soziale und geographische Herkunft der Asketen und die bedeutenden Ereignisse ihrer asketischen Karrieren; insbesondere: die *Cāturmāsa*-Orte und Daten über die asketische Performanz (*Tapas*) der Asketen.

Auf der Basis der in den Büchern von Muni Budhmal und Muni Navratnamal ausgebreiteten Materialien wurden eine Reihe nützlicher Werke in Englisch geschrieben: statistische Daten zur historischen Demographie der monastischen Gruppierungen finden sich neben Keshory (1924) vor allem bei Balbir (1983), Shāntā (1985) und Goonasekera (1986). Die besten aktuellen demographischen Informationen finden sich in Muni Navratnamals *Terāpanth Pāvas Pravās* (1986, 1991) und B. Jain (1990). L. P. Sharma (1991) hat kürzlich die erste umfassende historische Darstellung der Sektengeschichte in Englisch vorgelegt. Sie bietet interessante Informationen über die Ācārya der Sekte und über sozio-religiöse Dispute innerhalb des *Dharma-Saṅgha*,

²⁹ Nach Abschluß der Arbeit traf ich auch den abtrünnigen Muni Dr. Nagrāj in seinem Āśram in Delhi und den Ex-Mönch Satish Kumar in London.

³⁰ Verschiedene Informationen über die Prinzipien, Geschichte und Demographie des Terāpanth wurden von Keshory 1924, Chopra 1945, Balbir 1983, Shāntā 1985 und Goonasekera 1986 im Terāpanth-Archiv in Ladnun gesammelt und zusammengestellt.

allerdings keinerlei Angaben über die Organisationsstruktur der Sekte, das religiöse Leben der Asketen oder über die Laienschaft.

Ethnographische Informationen über das alltägliche Leben der Terāpanth-Asketen, über ihre Entsagungsmotive und das wichtigste Initiationsritual (*Dikṣā*) finden sich vor allem bei Shāntā (1985: 175-179), Goonasekera (1986) und Holmstrom (1988). Insbesondere die Ethnographien von Shāntā (1985) und Goonasekera (1986) bieten exquisite Informationen über das monastische Leben der Terāpanth-Asketen. Shāntā (1985: 197 Fn. 315), die ihre Informationen im November 1978 in Ladnun sammelte, liefert vergleichende Materialien über die religiösen Riten der Asketen verschiedener Jain-Sekten und über die dabei verwendeten religiösen Texte. In den Fußnoten ihres Werkes findet sich eine Fülle von empirischen Informationen, z.B. über die Demographie der verschiedenen Orden und die Entsagungsmotive von Asketen. Ihre Darstellung fokussiert jedoch primär auf die Gujarati Sthānakavāsī-Asketen. Goonasekeras (1986) Ethnographie befaßt sich vor allem mit den Entsagungsmotiven von Jain-Asketen anhand von Interviews und Kurzbiographien. Sie liefert zudem brauchbare Informationen über den Zusammenhang des Terāpanth mit den Bīsa-Osvāl-Kasten, über die Abspaltung des Nava Terāpanth und eine Schilderung einer Initiationszeremonie in Balothra und des *Vihāra* (hier: Wanderung) von Ācārya Tulsī von Balothra nach Ladnun im Jahre 1983 (S. 197-219). Obwohl von Shāntā und Goonasekera wertvolles neues Material über das religiöse Leben der Jain-Asketen zusammengetragen wurde gewinnt der Leser weder ein klares Bild über die Organisationsweise des Terāpanth, noch über die Rolle des Jainismus im weiteren Kontext der indischen Gesellschaft. Dies hat verschiedene Gründe: Sowohl Shāntā als auch Goonasekera unterscheiden in ihren Arbeiten nicht scharf genug zwischen den allen Jain-Sekten gemeinsamen Praktiken und den für den Terāpanth allein typischen Verhaltensweisen. Die Konsequenz ist, daß Informationen über verschiedene Jain-Sekten ineinander fließen, ohne daß dies für den Leser deutlich markiert ist. Problematisch ist auch, (1) daß sie keinerlei Informationen über Formen der Laienreligiosität liefern. (2) Es werden auch keine konkreten Beziehungen zwischen sozialer und monastischer Geschichte aufgezeigt. (3) Fragen der monastischen Organisation, der Regeln und der Riten speziell der Terāpanth werden nur peripher angesprochen. (4) Es wird kein Versuch einer systematischen komparativen Analyse gemacht. Im Zentrum beider Darstellungen stehen psychologisch-phänomenologische Beschreibungen typischer religiöser Praktiken, welche angeblich den verschiedenen doktrinären Stufen des Erlösungspfades der Jaina (Shāntā) bzw. den Entsagungsmotiven individueller *Sādhu* und *Sādhvī* (Goonasekera) entsprechen. Eine soziologische Analyse des vorhandenen Datenmaterials ist bislang noch nicht unternommen worden.

Ergänzende empirisch-ethnographische Informationen über die Terāpanth-Asketen und Laien finden sich bei Jacobi (1915), Renou & Renou (1951), Muni Nagrāj (1959), Guseva (1971), Misra (1972), Agrawal (1972) und Oldfield (1982). Ausführliches Datenmaterial zur Sozialorganisationen und Geschichte der Terāpanth-Laien, vornehmlich der Bīsa-Osvāl, bieten unter anderen Timberg (1978) und R. Jain (1989). Empirische Informationen über die Osvāl-Kasten im Allgemeinen sind von vielen Seiten erhältlich (vgl. Michaelson 1983, Babb 1993). Wichtig zum Verständnis der ökonomischen Aspekte der Laienorganisationen des Terāpanth sind die Statuten des *Mahāsabhā*, der nationalen Körperschaft der Terāpanth-Laien (JSTM 1987).

Brauchbare empirische Informationen aus der Teilnehmersicht liefert die biographische Literatur der Terāpanthī. Die wichtigsten Werke sind Muni Nathmals (1968) Biographie Ācārya Bhikṣus, vier Biographien Ācārya Tulsīs (Mahāprajña 1987 *alias* Muni Nathmal 1968, R. Rao 1969, Gopi Nath Aman 1970 und S. L. Gandhi 1987), sowie die Autobiographie des "abtrünnigen" Ex-Asketen Satish Kumar (1977, 1992). Eine Reihe von Kurzbiographien bedeutender Asketen und Laien der Terāpanth sind verstreut in verschiedenen *Directories* zu finden (z.B.: S. K. Jain 1979), sowie bei Shāntā (1985) und Goonasekera (1986). Eine ausführliche

Biographie des ersten Präsidenten des *Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabhā* in Calcutta, C. Chopra, ist erst kürzlich erschienen (Muni Sukhalāl 1991).

Besonders nützliche Quellen sind die Pamphlete und Handbücher, welche die (Terāpanth-) Jaina alltäglich verwenden - z.B. die rituellen Kalender der Terāpanth (*Jay Tithi Patrak* 1991), die jährlichen *Cāturmāsa*-Daten der Asketen (Navratnamal 1991), sowie ausgewählter Publikationen über Spenden der Laien. Sie sind nur selten in Bibliotheken zu finden. Verschiedene Schriften zu Tulsīs *Aṇuvrata*-Bewegung haben jedoch eine weite Verbreitung gefunden. Erstmals untersucht wurden in der folgenden Darstellung die Regeln des rechten Verhaltens bzw. Organisationsregeln der Terāpanth-Sekte. Die relevanten Informationen wurden vor allem folgenden Schriften entnommen: Nathmal (1968), Jayācārya (1981c), Tatia und Kumar (1981), Jayācārya (1983), AK (1990). Die moderne scholastische Literatur der Terāpanth ist für den Zweck dieser Darstellung nur am Rande von Interesse (z.B. Tulsī 1985a, 1985b, 1990, Mahāprajña 1980, 1982, 1984, 1987, 1980). Ebenso die umfassende Literatur über *Prekṣā*-Meditation (Mahāprajña 1987c, 1988, 1989a,b, Zaveri 1991, 1992).

Trotz der relativ guten Quellenlage kann jedoch die folgende Darstellung keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Sie dient ausschließlich der Herausarbeitung typischer Merkmale des Terāpanth aus vergleichender Perspektive. Diese Einschränkung gilt insbesondere im Hinblick auf die verwendete Ritualliteratur, deren selektive Übersetzung mit Hilfe von Peter Friedlander und Mangilal Baid geleistet wurde. Sie wird im Folgenden nur ethnographisch-illustrativ herangezogen und nur soweit, wie es für das soziologische Verständnis der Terāpanth-Rituale unbedingt notwendig scheint. Eine literarisch-philologische Analyse wird an keiner Stelle angestrebt. Die jeweils verwendeten Quellen sind im Text genannt. Nur wenn Divergenzen vorliegen, werden Terāpanth-spezifische Phänomene ausdrücklich von denen anderer Subsekten und von dem allgemein jainistischen und jainologischen Hintergrund abgehoben. Dies gilt auch für den prinzipiellen Unterschied zwischen überlieferten Texten und beobachtbaren Praktiken, sowie emischer und etischer Interpretationen (Turner 1986: 20). Die generelle Frage nach der performativen Rolle von oralen und/oder literarischen Texten bei den (Terāpanth-) Jaina wird verschiedentlich im Text angesprochen. Im Einzelnen zielt die Darstellung auf eine historisch-ethnographische Kontextualisierung der jeweils bekannten Aspekte des Terāpanth-Jainismus und eine kritische phänomenologisch-strukturalistische Analyse. Die Teilnehmer- und Beobachterperspektive wird dabei systematisch variiert (vgl. Habermas 1980-1981).

Übersicht über die Kapitelgliederung

Die Arbeit beschreibt in drei Teilen (I) Grundprinzipien, Geschichte, Organisation und Rituale des Terāpanth-Ordens, (II) die Rolle der Laien innerhalb der "vierfachen" Gemeinde des Terāpanth (Mönche, Nonnen, männliche Laien, weiblichen Laien) im regionalen und gesamtindischen (und globalen) Kontext, und (III) die beobachtbaren ritualisierten Interaktionsmuster zwischen Terāpanth-Asketen, Laien und Nicht-Jaina.

Im ersten Kapitel wird einleitend der historische und theoretische Kontext der Arbeit erläutert. Dabei wird sowohl der koloniale Hintergrund des modernen Jainismus skizziert, die Frage des "Jain-Rechts" angesprochen und die historische Verquickung sozialpolitischer Interessen bei der "Entdeckung" des Jainismus. Die heutigen theoretischen Debatten der Jain-Forschung über die gesellschaftliche Rolle der Grundprinzipien des Jainismus und die "Jain-Identität" werden in diesem Kontext diskutiert. Grundsätzlich wird vorgeschlagen, die in der Südasienforschung vorherrschende Neukantianische Werttheorie durch phänomenologische, historische und sozialtheoretische Perspektiven zu ergänzen.

Im zweiten Kapitel wird der, bisher nur Spezialisten bekannte, generelle jainistische und jainologische Hintergrund zusammengefaßt, soweit dies für das Verständnis des modernen (Terāpanth-) Jainismus notwendig erscheint. Dabei steht die Schilderung der Strukturgeschichte der wichtigsten der heutigen monastischen Organisationen - mit Ausnahme der Śvetāmbara-Terāpanth - im Vordergrund. Grundsätzlich wird, im Anschluß an Jacobi (1980a) und andere, dafür optiert, den Jainismus als eine Steigerungsform und Gegenbewegung des vedischen Ritualismus zu sehen.³¹ Die legendäre Rolle des vermeintlichen "Religionsgründers" Mahāvīra wird primär als retrospektive Konstruktion der frühmittelalterlichen Jain-Universalgeschichte angesehen (Dundas 1992: 12-21, Mette 1991). Die meisten Informationen sind in der Literatur bekannt (2.1-2.4). Einzelne, durch eigene Feldforschungen gewonnene, Informationen zur heutigen Struktur monastischer Organisationen (vor allem der Sthānakavāsī) sind jedoch neu (2.5).

Das dritte Kapitel behandelt, nach der ausführlichen Darstellung des historischen Hintergrundes die sektenspezifische Lehre, Organisationsstruktur und das ritualisierte monastische Leben und Zeremoniell des Terāpanth. Hier wird wiederum grundsätzlich neues Material im Zusammenhang mit generell bekannten Phänomenen verglichen. Im Vordergrund steht die Diskussion der sozial konstitutiven, "emergenten" Funktion von rituellen Schranken (Regeln), im Anschluß an Durkheim (1984), Lévi-Strauss (1975), Luhmann (1982) und Foucault (1984), sowie Wittgenstein (1984). Diese generellen soziologischen Überlegungen dienen dem Verständnis der Terāpanth-spezifischen Formen asketischer Selbsteinschränkung (*Maryādā*), des daran anschließenden Systems monastischer Ränge und der Arbeitsteilung (*Gāthā*-System), sowie der Vergleich des Tagesablaufs der Asketen mit den in den Schriften formulierten Paradigmen.

Kapitel vier schildert die Herkunft der Terāpanth-Asketen und die engen historischen Verbindungen des Ordens mit den Osvāl-Kasten in Rajasthan. Die Frage des Verhältnisses von Religion und Politik, sowie der Replikation sozialer Kategorien in der monastischen Ordnung und monastischer Kategorien in der Gesellschaft stehen im Vordergrund.

Kapitel fünf befaßt sich eingehend mit den Ritualen der Initiation in den Orden, wobei Spezifika des Terāpanth im Zusammenhang mit dem generellen jainistischen Hintergrund diskutiert werden. Die empirisch festzustellenden Entsagungsmotive werden dabei, anstelle eines Rekurrerens auf Freuds universalistischer Ödipus-Theorie (Spiro 1982, Obeyesekere 1984, Goonasekera 1986), im Anschluß an Schütz (1984) und Kapferer (1983), durch das Prinzip der "interaktiven Validierung subjektiver Erfahrungen" erklärt. Die in diesem Zusammenhang beobachtbaren rhetorischen Verfahren, bzw. die "Mehrdeutigkeit des Sakralen" (Eliade 1959) und der dafür notwendigen symbolischen Gewalt, werden im Kontext der für hierarchisch strukturierte Gesellschaften charakteristischen Doppelbindungsverhältnisse diskutiert (Elias 1983: 389-92, Drechsel 1987). Das zentrale Initiationsritual des Terāpanth wird sodann aus vergleichender Perspektive analysiert und mit Hilfe der Theorien von Hubert und Mauss (1898/1981) und von Turner (1986) als eine rituelle Form von "Wiedergutmachung" (redress) im Kontext umfassender "sozialer Dramen" analysiert. Das Hauptergebnis deutet, aus der Sicht der Laiengemeinde, auf einen intrinsischen Zusammenhang zwischen symbolischem "Selbstopfer" *qua* Entsagung und ritueller Regeneration des sozialen Ganzen der religiösen Gemeinschaft. Eine

In Kapitel sieben wird in ähnlicher Weise das Terāpanth-spezifischen Ritual der Laieninitiation geschildert, nachdem zuvor in Kapitel sechs der generelle jainistische Hintergrund der Laieninitiation zusammengefaßt wurde. In diesem Zusammenhang wird gezeigt, inwieweit die rituellen Kategorien der Jaina innerhalb der Struktur des vorausgesetzten hierarchischen Systems des brahmanischen Ritualismus erweiterte

³¹ Siehe dagegen Alsdorf 1962, der einen nicht-vedischen Ursprung annimmt.

Handlungsräume eröffnen. Die Bedeutung des Jainismus ergibt sich - strukturgeschichtlich gesehen - aus der spezifischen Differenz zum notwendig komplementären Brahmanismus (vgl. Jaini 1985b: 87, Mahias 1985: 43). Diese Überlegungen zielen auf eine tendenzielle Zusammenschau der vorausliegenden systemtheoretischen (Kapitel 3) und diskurstheoretischen (Kapitel 5) Interpretationen.

Kapitel acht und neun sind insofern zentral, als sie dokumentierte rituellen Interaktionen zwischen den unterschiedlichen Kategorien der Sekte im zeiträumlichen Gesamtkontext des rituellen Jahres schildert und die spezifische Differenz zum brahmanischen System skizziert. Einerseits wird dabei die Bedeutung der Komplementarität der generellen obligatorischen Riten (*Āvaśyaka*) der Jaina und des verinnerlichten, textorientierten Kultes der Terāpanth - insbesondere der modernen, an den Organisationsregeln (*Maryādā*) orientierten Organisationsriten (*Hājarī*, *Maryādā-Mahotsava*, etc.) - hervorgehoben. Andererseits werden insbesondere die Organisation der rituellen Wanderungen der Asketen und der damit intrinsisch verknüpften Prestigekämpfe der lokalen Laienschaft untersucht. Es wird herauszuarbeiten versucht, daß das religiöse Jahr der Terāpanth auf dem alten Gedanken der periodischen rituellen Erneuerung der Gesellschaft basiert. Dabei werden altindische jainistische Motive, die teilweise im 19. Jahrhundert wieder eingeführt oder auch neu "erfunden" wurden (Hobsbawn 1983) und moderne Formen des politischen Rituals, in einer die Ordnung der Asketen und Laien übergreifenden Weise, kunstvoll miteinander verknüpft. Dieses unterliegende System der Arbeitsteilung, und des Verhältnisses von Religion, Politik und Ökonomie, drückt sich vor allem im System der zeremoniellen Gaben aus, die als "Rückgaben" an den *Ācārya* konzipiert sind, der die Bedingung der Möglichkeit der Gemeinde durch sein gleichsam königliches "Selbstopfer" allererst konstituiert. Ähnliche rituelle Formen können auch bei anderen Jain-Sekten beobachtet werden.

Kapitel zehn, schließlich, weist auf die generellen politischen Implikationen des rituellen Systems der Terāpanth hin, welches altindischen Riten und moderne Organisationsformen verknüpft. Diese werden im Zusammenhang der Schilderung der internen Auseinandersetzungen um die Reformen *Ācārya* Tulsī nach der indischen Unabhängigkeit diskutiert. Es wird im Anschluß an Bechert (1966-1973), Tambiah (1977, 1992), Kapferer (1988) und Van der Veer (1994) gezeigt, inwiefern Religion und Politik und Ökonomie, auch im Kontext des modernen, säkularen indischen Staates, Hand in Hand gehen, und daß daher das rituelle System der Terāpanth Jaina nicht nur eine sozial konstitutive, sondern auch eine, die in Rajasthan inzwischen sozial dominante soziale Position der *Mārvārī* legitimierende Funktion hat. Es wird vorgeschlagen, die sozialen Implikationen des rituellen Systems der Terāpanth durch Begriffe wie der "Asymmetrisierung von Differenzen" (Luhmann 1984) oder der "Ausbeutung konversationaler Implikationen" (Grice 1975) theoretisch zu analysieren. In dieser Weise wird - durch Perspektivenvariation - der für die Analyse indischer Riten unverzichtbare von Dumont (1980) eingeführte Begriff der "Hierarchie" (Teil-Ganzes-Beziehung) systemtheoretisch reformuliert und für eine Analyse mit Hilfe der soziologischen Theorie des "kommunikativen Handelns" fruchtbar zu machen versucht (Habermas & Luhmann 1971).

Eine wichtige, vorläufige Begriffsklärung muß schon an dieser Stelle vorweggenommen werden. Sie betrifft die unterschiedliche Verwendung des im Folgenden zentralen Begriffs "Ritual" in der Ethnologie und bei den Terāpanthī. Die Bedeutung von Ritualen als sozialen Mechanismen, die zwischen der Welt der Vorstellungen und des Handelns vermitteln wurde erstmals durch die neukantianisch inspirierte Durkheim-Schule hervorgehoben. In der ethnologischen Literatur wird der Begriff Ritual daher entweder als repetitives Ausagieren von in überlieferten Handlungsschemata objektivierten grundlegenden Kulturideen interpretiert oder umgekehrt, als eine soziale Praxis, in der kontinuierlich neue Vorstellungswelten durch die Repetition relativ gleichbleibender Handlungsabläufe in wechselnden Situationen generiert werden. Ob eine im rituell tradierten

Handlungsablauf selbst implizierte - vom Beobachter zu destillierende - Gerichtetheit, oder eine explizite doktrinäre Konzeption als Ausgangspunkt der Analyse genommen wird, ist letztlich folgenlos. Ritual wird in beiden Fällen als "objektiver Geist" aufgefaßt: "ritual is a social practice where ideas are produced in a determinant and dominant relation to action, and is a practice where action is continually structured to the idea" (Kapferer 1983: 3). Der Unterschied beider Sichtweisen betrifft eher Stufen ritueller Komplexität. Kollektive Prozesse der historischen Abschleifung von Schemata-Strukturen unterliegen letztlich auch den wohlausgedachten religiösen Lehren und Kosmologien und umgekehrt. In der Praxis sind daher alle religiösen und rituelle Systeme synkretistische Mischformen mehr oder weniger dominanter Elemente.

Ein Problem ist zunächst, daß die Terāpanthī die Standarddefinition des Rituals als repetitiver Handlung nicht für ihre eigenen religiösen Praktiken (*Sādhana*) akzeptieren. Repetitive Handlungsvollzüge, wie zum Beispiel die Verehrung des Guru (*Vandanā*), gelten nicht als "Rituale", deren Vollzug generell mit dem Hinduismus assoziiert wird, sondern als Formen der Respektsbekundung. Als entscheidendes Differenzkriterium gilt, daß bei hinduistischen Verehrungsformen, wie Bilderverehrung (*Pūjā*) oder devotionale Hingabe (*Bhakti*), vollkommene Unterwerfung gefordert sei, während der Jainismus allein die Entsagung (*Tyāga*) lehre und von Jains daher die *Guru* (wie die Statuen der Jina) nicht als Personen, sondern prinzipiell als vorbildliche Symbole eines unpersönlichen Ideals - als Meditationsvehikel - verehrt würden (P.S. Jaini 1979). Die Jaina verwenden zwar das gleiche Vokabular wie Hindus und sprechen von Riten (*Vidhi*) und von Devotion (*Bhakti*), doch sie betonen vor allem die Bedeutung der Handlungsintention und der ethischen Wirksamkeit, nicht des mechanischen Vollzugs von geregelten Handlungen. Jain-*Bhakti* und Hindu-*Bhakti* sind - bei aller äußeren Ähnlichkeit - konzeptuell grundverschieden. Dennoch hält der Jainismus an der im Brahmanismus vorherrschenden Vorstellung fest, daß selbst mechanische rituelle oder habituelle Handlungsabläufe karmische Effekte haben, unabhängig von den Intentionen der Handelnden. Es existieren drei grundlegende Dimensionen des Handelns der verkörperten Seele: im Medium der Gedanken (*Manas*), der Sprache (*Vacana*) und dem Körper (*Kāya*).³² M. Weber (1978) hat aus diesem Grund den Jainismus als eine in sich widersprüchliche und Handlungs- und Heilslehre beschrieben, welche beobachtbares Verhalten als Mischformen von objektiven Handlungseffekten und subjektiven Intentionen betrachtet.³³ Die Soziologie des Jainismus ist ihm dahingehend bis heute gefolgt (vgl. Humphrey & Laidlaw 1994).

Aus der Beobachterperspektive erscheinen zwar sowohl die an doktrinären Texten orientierten religiösen Praktiken der Jaina, als auch ihre kollektiven sozio-religiösen Feste, die *Samāroha* oder *Mahotsava*, als "Rituale" im oben genannten Sinne, bzw. als "Zeremonien". Es handelt sich jedoch um Rituale besonderer Art. Die religiösen Praktiken der Jaina sind stark von der Dogmatik beeinflusst und somit vornehmlich liturgische Riten. Mit Luhmann (1982: 86) kann gesagt werden, daß schriftorientierte "Dogmatiken ... Nachfolgeeinrichtungen für Rituale auf höherer Ebene" sind, "sie ermöglichen daher eine gewisse Entritualisierung der Religion". Luhmann (S. 138) teilt mit Derrida (1985) die Ansicht, daß der mit der modernen Metaphysik einhergehende "Kult der Abwesenheit" eine Funktion des Schriftgebrauchs (nicht des Buches) ist, welcher, z.B. in der europäischen Reformation, durch den dogmatisierten liturgischen Gebrauch

³² Diese Unterscheidung ist ein Klischee in der indischen Religion.

³³ Nach Weber (1978: 217) "war [die Heilslehre der Jaina] widerspruchsvoll insofern, als ihr höchstes Heilsgut ein nur durch Kontemplation zu erlangender geistiger Habitus, ihr spezifischer Heilsweg aber Askese war." In einem streng dualistischen System ist eine, von Weber geforderte, "vollkommene Durchrationalisierung" im Sinne *entweder* einer "rein kontemplative Mystik" *oder* einer "reinen aktiven Askese" natürlich nicht möglich und auch nicht wünschenswert. Während Weber den konstitutiven Widerspruch seines eigenen Dualismus von Kontemplation und Handlung geschichtsphilosophisch aufzulösen versucht, wählten die Jaina die Methode der Perspektivenvariation (*Anekāntavāda*).

heiliger Worte, ein Reflexivwerden des Glaubens und somit den Übergang vom Kult zur Kommunikation ermöglichte (Luhmann 1982: 110, 140). Daß nicht allein die, für die protestantische Reformation bedeutsame Druckpresse, sondern oral oder handschriftlich fixierte Dogmatik reflexive Formen der Religiosität ermöglicht zeigt die Arbeit von Babb (1988), der am Beispiel der modernen Mūrtipūjaka Jain-Praktiken der Bilderverehrung (*Pūjā*) die für den Jainismus typische Form des “reflexiven Rituals” analysierte.

1. DER MODERNE JAINISMUS

In den beiden letzten Jahrzehnte zeigte sich der vorläufige Höhepunkt der von den Jaina so-geannten zweiten “Renaissance” des Jainismus in Indien, die mit seiner Blütezeit im indischen Mittelalter auf eine Stufe gestellt werden kann. Sie manifestiert sich im Bau neuer Tempel, in der Produktion und Verbreitung von Jain-Literatur in einem nie zuvor gesehenen Ausmaß, sowie der Wiederaufnahme missionarischer Aktivitäten durch die Jain-Asketen, die heute ihren Einfluß auch jenseits der Grenzen des indischen Subkontinents geltend machen. Im Unterschied zum mittelalterlichen Jainismus, dessen bedeutendste scholastische Werke in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden hinduistischen und buddhistischen Lehren entstanden, speist sich die Kreativität des heutigen Jainismus aus der Konfrontation mit der zunächst durch den Britischen Kolonialismus erfahrenen Moderne, also dem institutionellen Komplex von industriellem Kapitalismus/Sozialismus, Demokratie, Wissenschaft und Kunst und dem Fortschrittsglauben,³⁴ der für den säkularen indischen Staat (jedoch nicht unbedingt auch für die indische Gesellschaft) auch nach Beendigung der britischen Kolonialherrschaft kennzeichnend ist. Charakteristisch für die derzeitigen religiösen Aktivitäten der Jaina ist vor allem der Versuch der selektiven Inkorporation von Elementen der kulturellen und technologischen Moderne in die Tradition, ohne deren Grundprinzipien anzutasten; z.B. die Nutzung der Medien und des modernen Bildungssystems, zur Verbreitung jainistischer Lehren. Die Initiative geht häufig von reformorientierten Jain-Laien aus,³⁵ da den Asketen die Verwendung moderner Kommunikationsmittel und/oder der Besuch von Universitäten teilweise aus religiösen Gründen verboten ist oder zumindest mit Skeptizismus begegnet wird. Einer der treibenden Faktoren hinter dem neuerlichen Interesse führender Jain-Laien am Studium von religiösen Texten ist nicht nur die Rolle von Bildung als modernem Statussymbol, sondern das sich unter Gebildeten zunehmend verbreitende Bedürfnis, die Bedeutung der Rituale zu verstehen. Die meisten modernistisch orientierten Reformers sind nicht gegen Rituale per se. Anti-ritualistische religiöse Orientierungen äußern sich gegenwärtig vorwiegend in anti-intellektuellen Reformbewegungen, die eine primär spirituelle, an der Philosophie des Digambara Ācārya Kundakunda ausgerichtete Form religiöser Praxis bevorzugen.

Die Jaina Mönche und Nonnen sind vor allem an der Erhaltung ihrer am Ideal des schrittweisen Erlösungsweges (*Mokṣa-Mārga*) orientierten monastischen Traditionen unter veränderten Bedingungen interessiert und an der dazu notwendigen Aufrechterhaltung ihres Einflusses auf die Laienschaft. Auch reformorientierte Mönche und Nonnen agieren meist reaktiv und greifen Impulse auf, die zuvor von Laien gesetzt wurden. Seit der Einführung der Druckerpresse in Indien setzte sich zum Beispiel die Verwendung von gedruckten Texten im Ritual durch. Reformwillige Asketen sind auch darum bemüht, die “wissenschaftlichen” Errungenschaften des Jainismus zu betonen und durch Publikation kritischer Editionen der heiligen Schriften, die einst für Öffentlichkeit unzugänglich waren, ihre prinzipielle Unabhängigkeit von anderen religiösen Traditionen in Südasien herauszustellen. Ihre literarische Tätigkeit konzentriert sich zur Zeit vor allem auf die Katalogisierung, Publikation und Systematisierung der schriftlich überlieferten Tradition, mit dem Ziel ihrer Präsentation als einem unwandelbaren, geschlossenen religiösen System, dessen Bedeutung den anderen buchorientierten “Weltreligionen” in nichts nachsteht.³⁶ Angesichts des fragmentarischen und unsystematischen Charakters des überlieferten Schrifttums ist dies keine leichte Aufgabe, zumal sektiererische Interessen die

³⁴ Vgl. Habermas 1985: 10-16 zum Begriff der Moderne und dem der Modernisierung.

³⁵ Gemeinsam mit reformwilligen Asketen haben Jain-Laien u.a. die öffentliche Zugänglichkeit vieler Jain-Bibliotheken (*Bhaṇḍāra*) durchgesetzt, sowie die Publizierung auch solcher Schriften, deren Studium in manchen Sekten ausschließlich (bestimmten Kategorien von) Asketen vorbehalten war.

³⁶ Bzgl. Ähnlichkeiten mit dem europäischen Protestantismus vgl. Jones 1989: 214.

Koordinierung der Aktivitäten verhindern. Grundsätzlich gilt, daß die Editionen der “kanonischen” Schriften meist von Asketen durchgeführt werden, während die Übersetzung, Kommentierung und die vergleichende Analyse in erster Linie von gebildeten Jain-Laien geleistet wird (teilweise im Zusammenhang mit einem Dissertationsvorhaben an einer Universität).

Wie Cort (1989: 20-37) schreibt, übernahmen die Jaina die Aufgabe der Systematisierung und Übersetzung jainistischen Gedankengutes ursprünglich von der europäischen Indologie des 19. Jahrhunderts, deren Forschungsinteressen mit der vermeintlichen A-Historizität des religiösen Dogmas des Jainismus leicht in Übereinstimmung zu bringen waren (vgl. Said 1978). Letztlich waren es jedoch weniger wissenschaftliche oder religiöse Motive, die die neuerliche öffentliche Interessensbekundung am Jainismus auslösten, sondern (kultur-) politische Interessen. Die Anfänge, sowohl der heutigen Renaissance des Jainismus, als auch des wissenschaftlichen Interesses am Jainismus, fallen in die Zeit der Konsolidierung der britischen Kolonialherrschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Aufgrund der britischen Politik der *indirect rule* mittels ausgewählter “Repräsentanten von kommunalen Interessen” (Rothermund 1968: 146, vgl. Jones 1989: 219) erwies sich die Anerkennung des Jainismus als unabhängige “Religion” von politischem Nutzen für bestimmte soziale Eliten, die sich in der Folgezeit öffentlich mit dem Attribut “Jain” schmückten, obwohl damit ihre soziale Identität keinesfalls erschöpfend charakterisiert war.³⁷ Es waren vornehmlich die Mitglieder kommerzieller “Jain”-Eliten, welche sich eröffnende Machtchancen nutzten und in der Folgezeit eine anti-feudale, kommunalistische Politik religiöser Reform, nach Maßgabe britischer Standards, betrieben. Dies implizierte typischerweise (a) die Bildung vereinsrechtlich organisierter religiöser Verbände (*associations*), (b) die exklusive Unterstützung reformwilliger Asketen, (c) die Unterstützung und Nutzung des britischen Zensus

³⁷ Die reformorientierten Jain-Eliten waren nur eine von mehreren neuen sozio-religiösen Bewegungen der Jaina im 19. Jahrhundert. Nach Jones 1989: 3 lassen sich in Indien seit dieser Zeit generell drei Typen sozio-religiöser Bewegungen feststellen: (1) orthodoxe Bewegungen, (2) Übergangsbewegungen, und (3) Akkulturationsbewegungen. (1) Als orthodox werden diejenigen Bewegungen bezeichnet, die an gegebenen Verhaltensmustern festhalten. Sie florieren am besten in “parochial, undisturbed situations” (Banks 1985: 179). Als Beispiel kann das *Yati/Bhaddāraka*-System der Jaina in Verbindung mit dem traditionellen System der Kasten genannt werden. (2) Übergangsbewegungen verfechten einen gewissen Grad von Wandel, allerdings in Form der “Rückkehr zu vergangener Reinheit” (Jones 1989: 211). In diesem Sinne handelt es sich um konservative Bewegungen, welche Wandel in Form der Rekonstitution einer fiktiven idealen Vergangenheit vertreten (Mannheim 1984: 106). Die Ursprünge dieser Bewegungen gehen meist in die vorkoloniale Zeit zurück “and arose from indigenous forms of socio-religious dissent” (Jones 1989: 3). Typisch für Übergangsbewegungen sind die Abwesenheit anglierter Individuen unter seinen Führern und ein fehlendes Interesse an einer programmatischen Anpassung an die Gegebenheiten der kolonialen (und nachkolonialen) Welt (Ebda.). Reformbewegungen der Śvetāmbara Jaina, wie der heutige Terāpanth, sind ein Beispiel. (3) Akkulturationsbewegungen sind reformistische Strömungen, die im kolonialen Milieu entstanden und von Individuen geführt wurden, die ein Produkt dieser spezifischen Milieus kultureller Interaktion waren. Ihre Anhänger rekrutierten sich vornehmlich aus einer anglierten südasiatischen Elitenschicht: “Acculturative movements sought an accomodation to the fact of British supremacy, to the colonial milieu that such supremacy had created, and to the personal position of its members within the colonial world. The basis of such movements and many of their declared aims rested on the indigenous heritage of social and religious protest. In no way were acculturative movements totally new or without roots in the general high cultures of South Asia and the specific subcultures of a specific region” (S. 3f.). Im Unterschied zu Übergangsbewegungen integrieren Akkulturationsbewegungen das Vokabular des “Fortschritts” und der “Wissenschaft” in ihre sozio-religiöse Rhetorik. Wie alle anderen Bewegungen sind auch sie “fundamentalistisch” und propagieren die Rückkehr zu einer “gereinigten” Version der vorgestellten eigenen Vergangenheit (S. 217). Doch als primäres Mittel wird die wissenschaftliche Interpretation der heiligen Schriften propagiert, unter Ablehnung von rituellen Praktiken, die von Übergangsbewegungen propagiert werden. Aufgrund der bedeutenden Rolle moderner Schulbildung, des Buchdrucks und des Glaubens an textuelle Wahrheit vergleicht Jones (S. 213f.) diese Bewegungen mit der Reformation in Europa. Seal 1968 und Haynes 1992 haben hingegen die charakteristische Doppelstrategie der Führer dieser Bewegungen herausgestellt, die in der Öffentlichkeit die Sprache des dominanten modernistischen Diskurses sprechen und innerhalb ihrer lokalen Gemeinschaften an traditionelle Argumentationsformen anschließen. - Banks 1985: 177ff., 187, 199 hat ein ähnliches Klassifikationssystem wie Jones speziell für die Jaina konstruiert. Er unterscheidet zwischen (1) Orthodoxie, (2) Heterodoxie, und (3) Neo-Orthodoxie. Heterodoxie definiert er dabei durch den für den Jainismus vermeintlich prinzipiell untypischen “belief in a supreme god” (S. 180). Als Neo-Orthodox klassifiziert er sowohl die Anhänger neuer Sekten (z.B. Kānjī Panth) und von Ex-Asketen (z.B. Citrabhānu), sowie Laien, die die Rhetorik der Wissenschaft anwenden und sich selbst an die Stelle traditioneller Asketen setzen (S. 187). Banks bietet keinen äquivalenten Begriff für “Übergangsbewegungen” an. Stattdessen spricht er von “Hinduisierung”, verwendet also einen weiteren Begriff, der quer liegt zu den drei Kategorien.

als Medium politischer Repräsentation kommunaler Interessen (vgl. Plowden 1883: 23, Kitts, in: Plowden 1883: 19-20, Keshroy 1924), (d) die Unterstützung der Erforschung des Jainismus und der Publikation der heiligen Schriften, als Beweis für die Existenz einer unabhängigen Tradition, und (e) die Ausgrenzung "hinduistischer" religiösen Praktiken innerhalb der "Jain-Gemeinden".

Die Wirksamkeit dieser Politik der Abgrenzung und Gemeinschaftsbildung nach Maßgabe der vorherrschenden Standards öffentlicher Selbstrepräsentation ist, auch in anderen Kontexten, vielfach belegt (Seal 1968, Jones 1989, Haynes 1992). Jacobis (1879) Nachweis der Unabhängigkeit des Jainismus vom Buddhismus führte z.B. dazu, daß der *Census of India* 1881 erstmals die Kategorie "Jain" als unabhängige Religion aufführte (Natarajan 1971 I: 39). Die Änderungen des Kategoriensystems wurden vor allem deshalb vorgenommen, um die mehrdeutige Verwendung der Kategorie "Jain" zu verhindern, die nach Ansicht der Zensusbeamten aus der unklaren Differenzierung bzw. einer semantischen Überlappung der Kategorien "Religion", "Sekte" und "Kaste" resultierte (Plowden 1883: 16-7, 277, Baines 1893: 187). Das Problem war und ist, daß sich die "Jaina" noch weniger als andere soziale Kategorien in Südasien eindeutig als korporative Gruppe abgrenzen lassen, da sie sich vielfach der diffusen Kategorie "Hindu" zurechnen und neben Jain-Riten auch religiöse Praktiken durchführen, die dem "Hinduismus" zugerechnet werden:

"Many Jains have ... undoubtedly given their religion as Hindoo, and in some cases, though these are not many, I am inclined to think the enumerators have returned as Hindoos persons who really stated their religion to be Jain. As the followers of the Jain creed are generally held and themselves generally claim, to be Hindoos, this is not surprising; nor is this error of importance, for the domestic and social economy of the Jains differ little from the orthodox Hindoo" (Plowden 1883: 23).³⁸

Das praktische Problem der administrativen Erfassung der "Jains" und das wissenschaftliche der adäquaten Kategorienbildung, war im 19. Jahrhundert intrinsisch verknüpft mit einem noch unklaren Verständnis sowohl der effektiven Rolle des Jainismus in Südasien, als auch der Rückwirkung der politisch-administrativen Verwendung wissenschaftlicher Kategorien auf einheimische Strategien öffentlicher Selbstbeschreibung und effektiver Gruppenbildungsprozesse (Baines 1893: 188, Risley & Gait 1903: 2, Mahias 1985: 14).³⁹ Bis heute steht die von Anfang an umstrittene Frage, ob der Jainismus oder die Jaina eine unabhängige "Religion" und/oder eine "soziale Gemeinschaft" konstituieren, im Zentrum der politischen und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Gestritten wird vor allem um die Kriterien, nach denen in Indien einer sozialen Gemeinschaft "Identitätsstatus", unabhängig vom "Hinduismus" und damit (gemäß indischer Gesetzgebung) bestimmte Sonderrechte zuzusprechen sind. Zwei gegensätzliche Positionen wurden dazu vertreten: zum einen wird argumentiert, eine Religion könne als unabhängig gelten, sofern sie ein schriftlich

³⁸ Vgl. Baines, in Plowden 1883, III: cvii. Sangave 1981: 3 schreibt: "All Jainas are not enumerated as Jainas for different reasons. Even though Jainism is a distinct religion and not a sect of Hinduism, still it is a fact that in the past many Jains used to regard themselves as Hindus and were also regarded by others as Hindus. That is why specific instructions were issued to the census enumerators that 'the Jainas should be entered as Jainas and not as Hindus, even though they themselves regard themselves as such' ... Thus this fact that the Jainas regard themselves and are regarded as Hindus necessarily vitiates the census figures and obscures the increase or decrease of the Jaina population from census to census ... But the situation is showing definite improvement as a result of change in the attitude of the Jainas towards themselves."

³⁹ Die Geschichte der Ausdifferenzierung sozialer Kategorien in den ersten drei Jahrzehnten des *Census of India* (1871-1891) läßt sich als eine Entwicklung von einem rein religiösen zu einem dualistischen Klassifikationssystem darstellen, welches neben der Religionszugehörigkeit auch die (soziale) Kastenzugehörigkeit erfragt (Baines 1893: 186-7): 1871: Hindu, Muslim, Andere, 1881: (Religion (Kaste)), 1891: (Religion (Sekte)), (Kaste (Sub-Kaste)) "The ... change was made in order to get rid of the notion that caste, or social distinction, was not required for Musalmans, Sikhs, Jains, and so on, or was held to be subordinate in any way to sect or religion" (S. 187).

klar formuliertes Dogma aufweisen kann, welches sie deutlich von anderen Glaubensrichtungen unterscheidet. Andererseits wird postuliert, daß Identität keine Frage überlieferter Texte und abstrakter religiöser Wertvorstellungen sei, sondern eine der effektiven Gruppenbildungen in beobachtbaren sozialen Kontexten. Die (christlich inspirierte) britische Kolonialverwaltung verwendete beide Kriterien. D.h. eine religiöse Minderheit konnte Sonderrechte nur dann beanspruchen, wenn sie einen schriftlichen Korpus „dogmatischer“ Texte vorweisen konnte oder zumindest einen schriftlichen Nachweis von der Existenz distinkter Gewohnheitsrechte (Derrett 1979, 1980a). Hinzu kam, wie der folgenden Bemerkung von Kitts (in Plowden 1883) zu entnehmen ist, daß es sich um „anerkannte Mitglieder des Commonwealth“ handeln sollte, also um Gruppierungen, die der Kolonialregierung von Nutzen sein konnten: „Their creeds are capable of definite formulation, and their followers are acknowledged people, and an appreciable body in the commonwealth“ (S. 19f.).

Diese Kriterien konnten in der Praxis verschieden ausgelegt werden; vor allem aufgrund der Vieldeutigkeit der erstmals von Persischen Muslimen verwendeten, Homogenität vortäuschenden Kategorie „Hinduismus“, die sich empirisch nicht vorfinden läßt (Ebda., S. 22). Risley (1903) versuchte die Vieldeutigkeit der von außen eingeführten Kategorie „Hindu“ aufzulösen, durch die Verwendung des Definitionskriteriums der „brahmanical supremacy and of the caste system“ (S. 360), welches in den Sozialwissenschaften heute noch verwendet wird (Dumont 1980: 215, vgl. Inden 1990). Die moderne Fragestellung, ob der Jainismus eine eigenständige „Religion“ darstellt oder nicht, ist ein paradoxes Nebenprodukt bürokratischer Versuche der Konstruktion einer allumfassenden Kategorie „Hindu“. Im Kontext dieser politischen Strategie vertrat Baines (1893: 162) die Ansicht, der Jainismus konstituiere eine eigene Religion aufgrund der historisch nachweisbaren philosophischen Konkurrenz zwischen Jaina und Brahmanen (vgl. Manu X, C.R. Jain 1926: 88, P. S. Jaini 1979: 291). Risley (1903: 360) betrachtete dagegen den Jainismus als einen „offshoot of Hinduism“.⁴⁰ Er legte, wie alle kolonialen und nachkolonialen indischen Regierungen, weniger Wert auf religiöse Lehrmeinungen, als auf effektive (politische) Gruppenbildung, insbesondere auf das Kastensystem:

“The question whether any particular tenets professed by persons of Hindu origin should be regarded as constituting a separate religion or merely as forming a Hindu sect seems ... to depend less on the character of the tenets than on the external circumstances attending their development. Considerations of their history and past political importance have led to the elevation of Buddhism, Jainism and Sikhism to the rank of independent religions while the numerous other schismatic bodies are held to be only sects” (Ebda.).

Ähnliche Ansichten vertraten die Kolonialgerichte, die letztlich konkrete Streitfragen zu entscheiden hatten. Die Kriterien des (nach dem maßgeblichen Urteil des Calcutta High Court von 1867) auch für Jaina zugrunde gelegten Hindu Law wurden jedoch von Jain-Anwälten nie akzeptiert da sie, auf den *Śāstra* und *Smṛti* der brahmanischen Tradition aufbauend, bis heute einen genuin „religiösen“ Charakter haben (vgl. C.R. Jain 1926: 10). Vor allem die national- und reform-orientierte Jain-Elite (insbesondere die 1882 in Bombay gegründete *All India Jain Association*) startete deshalb eine Kampagne „to force the British Indian courts to recognize the faith of the Jainas as a separate religion, and not as a mere sect of the Hindus, and to raise the status of the relevant Jain scriptures“ (Derrett 1976: 4). Das Ziel war die Aufhebung des Präzedenzurteils von

⁴⁰ Risley 1903: 368 Fn., mit Hinweis auf Hoernle.

1867 und die Erlangung eines Sonderstatus vergleichbar mit dem der Muslime, denen ein besonderes “Muslim-Law” zugestanden worden war.⁴¹

Nachdem Jacobi (1869) die historische Unabhängigkeit des Jainismus vom Buddhismus nachweisen konnte, versuchten drei Jain-Rechtsanwälten mit ähnlichen Beweisverfahren auch die Unabhängigkeit vom Hinduismus nachzuweisen und die Aufhebung des Urteils von 1867 zu erwirken. Padmarāja Paṇḍit publizierte 1886 das, weitgehend unbeachtet gebliebene, Werk *A Treatise on Jain Law and Usages*. Im Jahre 1916 folgte J.L. Jainis, ebenfalls wirkungslos, Schrift *Jaina Law*. Erst C.R. Jains (1926) gleichnamiges Buch, eine Kompilation, hat dazu beigetragen, dem Begriff des “Jain-Rechts” auch im heutigen “Hindu-Law” einen Platz zu sichern (Mulla 1982: 691ff.). C.R. Jains Argumentationsstrategie folgt im Wesentlichen derjenigen J.L. Jainis und zielt auf die Bereitstellung von Übersetzungen ausgewählter “Jain-Gesetzestexte” für die Gerichtspraxis. Denn die Tatsache der Nichtanerkennung der Jaina als einer “religiösen Minorität” mit rechtlichem Sonderstatus lag nicht zuletzt daran, daß die Jaina ursprünglich, aufgrund der mit dem Buchdruck verbundenen “Gewalt gegen Kleinstlebewesen” begründeten Verweigerung der Herausgabe und Publikation ihrer heiligen Schriften, nicht in der Lage waren, den Beweis für die Existenz ihrer unabhängigen Rechtstradition zu erbringen. Die Jain-*Mahāśabhā*, so C.R. Jain, “has repeatedly passed resolutions against printing. The effect of this has been that the world has not yet known what Jainism is like” (S. 8).⁴² C.R. Jain konnte im Einzelnen zeigen, daß Jaina-Rechtstexte im Vergleich zum Hinduismus eine unterschiedliche Regelung des Erb- und Adoptionsrechts aufweist; eine Tatsache, die nicht zuletzt für Händler (*Baniyā*) von großer Bedeutung sein kann (Timberg 1978: 38f. Fn. 81). Der Unterschied ergibt sich aus der prinzipiellen Ablehnung des brahmanischen *Sapīṇḍa*-Rituals und den damit verbundenen Praktiken der Ahnen- und Brahmanen-Verehrung (S. 20, Mulla 1982: 691, Jaini 1979: 302-4, Dumont 1983). Die Jaina betrachten weder die Regelung der Nachfolge noch der Adoption als “religiöse” Akte und betonen darüber hinaus das volle Erbrecht der Ehefrau eines verstorbenen Mannes. Grundsätzlich gilt das von den Ahnen ererbte Eigentum nicht, wie bei traditionellen “Hindus”, als sakrosankt (C.R. Jain 1926: 48, 112f.).

Das aktuelle *Hindu Law*, welches weitgehend auf dem kolonialen Recht der Briten aufbaut, erkennt C.R. Jains Argument an, daß das Hindu-Erbrecht (Mulla 1982: 84) und das Hindu-Recht des Gemeineigentums (*coparcenary*) (S. 82) nicht auf Jaina anzuwenden ist. Genauer regelt ein gesondertes Kapitel zum Jain-Recht mit zwei Unterkapiteln über Nachfolge und Adoption (S. 691ff.). Das Hindu-Recht erkennt also bestimmte Sonderregeln für Jaina an und akzeptiert selbst den prinzipiellen Anspruch des Jainismus, eine unabhängige Religion zu konstituieren (S. 691). Zugleich wird jedoch die Forderung der Jaina nach einem eigenen Rechtskodex abgelehnt, mit dem Hinweis auf die prinzipielle Geltung des Hindu-Rechts, solange kein gerichtlicher Nachweis besonderer Gewohnheitsrechte erfolgt. “Jains” werden damit rechtlich als “Hindus” behandelt, obwohl der Jainismus zugleich als unabhängige Religion anerkannt wird: “It is too late in the day to contend that Jains are not included in the term 'Hindus' ... The ordinary Hindu law is to be applied to Jains, in the absence of proof of special custom and usages varying that law” (Ebda.).

⁴¹ Die Paradoxien der britischen Intervention in traditionelle indische Rechtsprechung als historischen Hintergrund des heutigen indischen Rechts hat ausführlich Derrett 1968, 1973, 1980 beschrieben. Er beklagt jedoch das nachkoloniale Dahinschwinden des Rechts “wie der Westen es kennt, da vorbritische traditionelle Begriffe sich wieder durchsetzen”; “Recht in Indien ist offensichtlich ein Zwitterwesen” (S. 529).

⁴² “It would certainly have been remarkable if the courts had denied the large and wealthy communities existing among the Jainas, the privilege of being governed by their own peculiar laws and customs, when their laws and customs were, by sufficient evidence capable of being ascertained and defined ...” (S. E. Montague Smith, nach: C. R. Jain 1926: 8).

Dieser Regelung liegt implizit Risleys Unterscheidung zwischen “Religion” und “Gesellschaft”, d.i. vor allem das “Kastensystem” (Ebda.), zugrunde, womit eine Unterscheidung aufgegriffen wird, die sich ähnlich im Jainismus selbst findet (*Lokottara* und *Laukika*) und auch empirisch beobachtet wurde:

“So far as religious life is concerned, it is true that the Jainas could be easily distinguished as a separate group of people. Their religious practices are not only distinct from those of other people but also they are practically the same all over India. But in social matters, it is obvious that, the Jainas do not form a separate entity. From our survey of social conditions prevailing in the Jaina community it is evident that there is no uniformity in social practices among the Jainas of different parts of the country and that the social customs and manners of Jainas in a particular region resemble those of Hindus from that region” (Sangave 1980: 409).

Vilas Sangave, der Pionier der Soziologie der Jaina, von dem diese Feststellung stammt, beteiligte sich in den 50er Jahren an einer Kampagne reformistisch gesonnener Jaina, die sich darum bemühten “hinduistisches” Brauchtum innerhalb der “Jain community” abzuschaffen. Vor allem ging es darum, Jain-Kasten (*Jāti*) abzuschaffen und durch Jain-spezifische, territorial organisierte und nicht-sektiererische kommunale Organisationen zu ersetzen: “the caste system which has no religious sanction and which was not existing among the Jain community in the past should be totally removed” (S. 412). Um eine Übereinstimmung von “Religion” und “Gesellschaft” der “Jains” herzustellen schlägt er vor, “to eradicate every non-Jain element from the Jain community” (S. 410) und z.B. Hindu-Jain-Hochzeiten oder “hinduisierte” Jain-Rituale zu unterbinden und eine “ethnisch” homogene “Jain-Gemeinschaft” - eine Nation in der Nation - zu konstruieren. Sobald diese Voraussetzung geschaffen wäre, könnte auch der Anspruch auf ein eigenes “Jain-Recht” wiederaufgenommen werden. Aufgrund der dogmatischen Differenzen zwischen den verschiedenen monastischen Gruppen (*Gaccha* oder *Gaṇa*) der Jaina und aufgrund von Eigentumsinteressen der verschiedenen Jain-Laienorganisationen, hat dieser Plan bisher jedoch nur geringen Einfluß ausgeübt (S. 413, 394) (siehe Kapitel 9).

Insgesamt zeigt sich, daß sowohl die heutige Präsentation des “Jainismus” als eigenständige (Buch-) Religion als auch die der “Jaina” als eigenständige soziale “Gemeinschaften” ein Produkt der jüngeren Geschichte (religions-) politischer Grenzziehungen ist, die mit der britischen Kolonialzeit beginnt und bis heute anhält und als “Jain-Renaissance” erscheint. Auch die sozialwissenschaftliche Erforschung des Jainismus, einschließlich der vorliegenden Arbeit, muß in diesem Kontext gesehen werden. Müller (1981) hat in ähnlichen Zusammenhang darauf hingewiesen, “wie sehr Forschungsergebnisse von der definitorischen Abgrenzung des Untersuchungsgegenstandes abhängen und wie wenig der Verständigung gedient ist, wenn Worten schon vor der Definition ein Inhalt zugeschrieben wird” (S. 143). Es soll daher zunächst beschrieben werden was hier unter den Begriffen “Jaina” und “Jainismus” und entsprechenden analytischen Zugangsweisen verstanden wird, die im Anschluß an Cort (1989) im Folgenden strikt unterschieden werden:

“The former involves the study of the religious practices and beliefs of the people who call themselves Jains, whereas the latter involves the study of that set of interrelated tenets, dogmas, and ideologies

within Indian intellectual history which are known as Jainism (Jain mata, Jain siddhānta, Jain śāsana)” (S. 16).⁴³

Zunächst müssen die für die folgende Darstellung des aktuellen rituellen Systems des Terāpanth relevanten Prinzipien des modernen “Jainismus” beschrieben werden.⁴⁴ Anschließend werden die vorliegenden soziologischen Theorien zur Frage der sozialen Identität der “Jaina” und die Vorteile von zur vorherrschenden neukantianischen Theorie der Wertsphären alternativen phänomenologischen und diskurstheoretischen Betrachtungsweisen diskutiert.

1.1. Jainismus als Handlungstheorie

Der “Jainismus/Jinismus”, die Lehre der “Jina”, wird heute von seinen Anhängern als eine nicht-ritualistische, logisch-kohärente Erlösungslehre präsentiert, die von der vorbildlichen Lebensweise der *Jina*, der Siegreichen und der von ihnen begründeten Prinzipien der Gewaltlosigkeit (*Ahimsā*) handelt. Fragen historischer Adäquatheit treten dabei hinter gegenwartsorientierten, interessensgebundenen religiösen und politischen Interpretationen zurück, durch welche, wie in anderen religiösen Traditionen auch, neue Inhalte und überlieferte Werte zu integrieren versucht werden. Als *Jina* werden hier die exemplarischen Propheten der Jain-Mythologie bezeichnet; die 24 *Tīrthāṅkara*, oder Furtbereiter, deren angeblich letzter, *Mahāvīra*, der “große Held”, ein Zeitgenosse Buddhas und somit vermutlich eine historische Persönlichkeit war.⁴⁵ Mahāvīra war, der Legende zufolge (ĀS₁ 2.15), der Sohn eines Kriegers und lebte (laut Śvetāmbara-Lehre) 599-527 v.Chr. im Ort Kundagrama im Vaisali-Distrikt von Videha, einem der frühen indischen Agrarreiche im Gebiet des heutigen Bihar. Sein eigentlicher Name war Vardhamāna Jñātaputra (Pkt. Vaḍḍhamāṇa Nātaputta). Ähnlich wie der Buddha lehnte er die vedischen Opferriten (*Yajñā*) ab, aufgrund der ihnen inhärenten Gewalt (*Himsā*). Statt dessen popularisierte er die, später auch von Brahmanen propagierten gewaltlosen asketischen Methoden der individuellen Erlösung (*Mokṣa*) vom endlosen sozio-kosmischen Zyklus von Tod, Transmigration und Wiedergeburt (*Samśāra*), den das vedische Opfer damals gerade zu reproduzieren suchte. Aufgrund der Wirksamkeit der, von ihm postulierten Mechanismen karmischer Vergeltung können nach Ansicht Mahāvīras religiös legitimierte Gewaltakte nur weitere Gewalt und Leiden erzeugen. Da die Opfernden durch ihre oder ihre Vertreter vollzogenen Taten (Skt. *Karman* - von *Kṛ*: tun) unweigerlich schlechtes *Karman* erzeugen, welches ihre Seelenreinheit trübt, werden sie wiedergeboren und aufgrund ihres so erworbenen *Karman* möglicherweise zum gegebenen Zeitpunkt selbst einmal geopfert werden (ĀS₁ 1.2.6.5, 1.2.5.5., Utt₁ 25.30, vgl.

⁴³ Der dem Konzept Jainismus implizite Systemanspruch ist zwar jüngeren Datums, doch deshalb nicht weniger wirksam. Ich teile daher Corts 1989 alternative, quasi-ethnologische Definition des Jainismus aus der Sicht der Jain-Laien “selbst” nicht: “Jainism is what the Jains believe, do, and live, and therefore is fluid and open to multiple interpretations” (S. 17). Cort will weg von der statischen Betrachtung von Glaubenssätzen anhand von Texten und geht von einem “Primat der Menschen” aus. Zu Recht erkennt er die Ansicht, daß “what the texts say and what the Jains themselves do and believe are identical” (Ebda.) als “problematisch”. Die Auffassung, man könne “Jains” untersuchen, ohne auf die überlieferten Lehren des Jainismus Bezug zu nehmen, ist jedoch im schlechten Sinne zirkulär und müßte erklärt werden. Ähnliches gilt für Dumonts 1980: 427 Fn. 6, 428f. Fn. 10 Deutung des “Hinduismus” als Mischung von “literarischem Brahmanismus” und einer “bestimmten Form sozialen Lebens”. Um unnötige Zweideutigkeiten zu vermeiden, ist es m.E. sinnvoll den Begriff Jainismus allein für die Bezeichnung der religiösen Semantik zu reservieren, da keine Analogie zu Dumonts bequemer Unterscheidung zwischen Brahmanismus und Hinduismus möglich ist.

⁴⁴ Die Arbeit zwar auch geschichtliche Aspekte des modernen Terāpanth, doch ist nicht historisch-philologisch ausgerichtet.

⁴⁵ Ähnlich wie der Mythos der zweiundzwanzig Buddhas ist auch die Lehre von den vierundzwanzig Tīrthāṅkara eine spätere Erfindung, die nicht früher als im 1.-2. Jh.v.Chr. entstanden sein kann (Chatterjee 1978: 57, Bhatt 1982: 397, Dundas 1992). Mahāvīra wird daher paradoxerweise gerade von quellenkritischen Autoren oft fälschlicherweise selbst als “Religionsgründer” angesprochen. Zur umstrittenen Datierung von Mahāvīra vgl. Bechert 1983, Eggermont 1991 und Mette 1991.

Heesterman 1993: 81f.). Die Welt des Opfers erschien ihm als eine Welt des endlosen Wiedertodes und Leidens (*Dukkha*). Mahāvīra postulierte dagegen den Wert der Gewaltlosigkeit (*Ahiṃsā*) als die einzige praktische Möglichkeit, dem Leiden schaffenden Opferzyklus von Gewalt und Gegengewalt zu entkommen und die Erlösung zu erlangen. Seine Lehre der Gewaltlosigkeit richtete sich, wie alle Heilslehren, zunächst an das einzelne Individuum. Sie zeigte dem Einzelnen den Pfad der schrittweisen Entsagungen (*Pravṛāja*) weltlicher Leidenschaften (*Kaṣāya*) und Bindungen (*Bandha*), der aus der weltlichen Sphäre der Gewalt und des Leidens herausführt (daher auch die Bezeichnung “Furtbereiter”, *Tīrthāṅkara*). In der Folgezeit entfaltete der Jainismus (retrospektiv gesehen) die Implikationen der *Ahiṃsā*-Lehre zu einem relativ geschlossenen philosophischen und rituellen System, welches aus wenigen grundlegenden Prinzipien eine Reihe asketischer und ethischer Verhaltensregeln ableitet, deren Befolgung zu einer zunehmenden Selbstdisziplinierung (*Anuśāsana*) und letztlich zum vollkommenen Nichthandeln des Individuums führt und daher, nach Ansicht der Jaina, notwendigerweise die Erlösung von dessen Seele erwirkt.⁴⁶

Mahāvīra konnte die Neuinterpretation der seiner Ansicht nach auch für den Opfernden fatalen Folgen der brahmanischen Opferriten nur leisten aufgrund seiner grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Seele (*Jīva*) und Nicht-Seele (*Ajīva*) und der Analyse der Art und Weise ihrer Interaktion, durch die individuelle Lebewesen entstehen. Aus der Sicht der dualistischen, anti-vedischen Theorie erscheinen der “an sich unbefleckten” Einzelseele die, durch Begehungen evozierten materiellen Einflüsse der Welt als Formen äußerer Einschränkung und als Quellen karmischer “Verunreinigung”. Die brahmanische Vorstellung einer integralen Weltseele (*Brahman*) wird damit ebenso abgelehnt, wie die buddhistische Theorie der Seelenlosigkeit (*Anātman*). Die heute im Vordergrund stehende Seelen- und *Karman*-Theorie des Jainismus wurde allerdings erst von Mahāvīras Nachfolgern zum System der neun bzw. sieben *Tattva* entwickelt, welches die Mechanismen der Bindung und Vernichtung von *Jīva* und *Karman* erklärt, die heute den dogmatischen Kern des Jainismus ausmachen (Dixit 1978: 9).⁴⁷

Die Jain-Kosmologie deutet alle existierenden Lebensformen als Produkte der je spezifischen Verbindung zwischen an sich qualitativ gleichen Seelenmonaden, die prinzipiell durch Empfindsamkeit, Intelligenz, Aktivität und durch das Potential zur Erlösung charakterisiert werden und den im Kosmos vorhandenen materiellen Partikeln (*Pudgala*): “the souls are principally all alike substances (monads) characterised by intelligence; their actual difference being caused by their connexion with matter” (Jacobi 1914: 465). Die Art und Weise der Selbstunterscheidung der Seelenmonaden von oder der Verbindung mit den Materiepartikel hängt einzig und allein vom Verhalten der Seelen selbst ab. Im Unterschied zur *Sāṃkhya*-Lehre

⁴⁶ Es ist schwer, eine eindeutige Grenze zwischen einer “ethischen” Doktrin und einem kosmologisch begründeten “rituellen” System zu unterscheiden, denn, historisch gesehen, entwickelte sich *Ahiṃsā* aus dem vedischen Opfer - *Veda* (Wissen) bedeutet “sexuelle Gefühle” im Jainismus (Jaini 1979: 356) - dessen Gewalt und Leidenschaftlichkeit es zugunsten einer vollkommenen Ritualisierung des gesamten Lebensführung - d.i. der Verinnerlichung des Opfers - ablehnte (Dundas 1992: 14). Die Jain-Theorie der Leidenschaften und Begehungen, als konstitutiven Prinzipien für die Reproduktion der Kette der Existenzen, scheint vollkommen kompatibel mit der brahmanischen Theorie des Leben spendenden Opfers, als einem Ausagieren von Begierde und Intentionalität zu sein: “Acting out of desire is not approved of, but here on earth there is no such thing as no desire; for even studying the Veda and engaging in rituals enjoined in the Veda are based upon desire. Desire is the very root of the conception of a definite intention, and sacrifices are the result of that intention; all the vows and the duties of restriction are traditionally said to come from the conception of a definite intention” (Manu 2.2-3).

⁴⁷ Die sieben *Tattva* (Wahrheiten, Realitäten) sind: (1) *Jīva* (Seele), (2) *Ajīva* (Nicht-Seele), (3) *Āsrava* (karmischer Einfluß), (4) *Bandha* (Bindung), (5) *Samvara* (Stoppen von karmischem Einfluß), (6) *Nirjarā* (Vernichtung gebundener *Karman*-Partikel), (7) *Mokṣa* (Erlösung) (TS 1.4). Die Einzelheiten der Geschichte der Jain-Scholastik und des Standardportraits der Jaina in der heutigen akademischen- und religiösen Sekundärliteratur (vgl. Folkert 1993, Cort 1989: 18ff.) müssen hier nicht wiederholt werden, da sie zusätzlich zur Primärliteratur der Jaina in einer Vielzahl hervorragender Werke in europäischen Sprachen behandelt wurden (z.B. Bühler 1963, Jacobi 1914, Kirfel 1928, Glasenapp 1925, Schubring 1935, 1962/1978, Tulsī 1985, Tatia 1951, Jaini 1979, Dundas 1992). Zum Vergleich zwischen Jainismus, Buddhismus und Brahmanismus siehe insbesondere Jacobi 1908, 1914, 1915 und Glasenapp 1957, 1980a, 1980b.

charakterisiert der Jainismus die Seelen nicht nur durch Bewußtsein (*Upayoga*) und Empfindsamkeit, sondern auch durch intrinsische Aktivität und Energie (*Vīrya*) (ĀS₁ 1.1.6ff., 1.3.3., Utt 25, vgl. Schubring 1962/1978: 127ff., Jaini 1979: 104). Die Seelen oder Lebensmonaden gelten vor allem als Quellen des aktiven Willens (*Puruṣārtha*) und der Intentionalität (*Ātmapravṛtti*), die sich in der verkörperten Seele zum Beispiel in Begehrung (*Rāga*) und Abneigung (*Dveṣa*) äußern. Sie ziehen deshalb automatisch Materiepartikel an, die sich als materielle, karmische Konsequenzen der Handlungen an eine Seele anlagern bzw. einfließen (*Āsrava*) und so für ihre unterschiedlichen (Wieder-) Verkörperungsformen verantwortlich sind (ĀS₁ 1.3.1.4).⁴⁸ Die *Karman*-Lehre besagt: “jede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke ruft neben seiner sichtbaren Wirkung noch eine unsichtbare, transzendente - das karman - hervor; jede Handlung erzeugt, wenn man es so ausdrücken darf, gewisse potentielle Energien, die sich unter gegebenen Bedingungen in aktuelle umwandeln, Kräfte, die als Lohn und Strafe über kurz oder lang in Erscheinung treten” (Glasenapp 1915: 7). Die qualitativ gleichartigen Seelen generieren durch die Erzeugung von *Karman* ihre eigenen Verkörperungsformen, je nachdem welches Objekt sie begehren bzw. intendieren. Die einzelnen Seelen sind für ihr eigenes Schicksal verantwortlich. Nach Ansicht des Jainismus sind daher die Begierden und Aversionen gegenüber weltlichen Objekten die Letztursache der Verkörperung, des weltlichen Lebens und damit des Leidens.⁴⁹ Nur wenn eine Seele sich von der äußeren Welt abwendet und sich selbst intendiert, also ihre Selbstverwirklichung anstrebt, kann sie sich aus der Verkörperung befreien: “Der Grundgedanke ist der, daß die an sich reine Seele durch ihre Taten beschmutzt wird und um ihren natürlichen Zustand zu erlangen, von dieser Verunreinigung befreit werden muß” (Glasenapp 1915: 8, vgl. Manu 12.83-91). Um den Teufelskreis karmischer Verstrickungen zu durchbrechen, kommt es darauf an, durch Einsicht und Wissen um die Mechanismen der karmischen Bindungskräfte das Einfließen von *Karman*-Partikeln in die Seele zu verhindern und die in der Vergangenheit aufgespeicherten *Karman*-Partikel durch das Feuer der Askese (*Tapas*, wörtlich: Glut) vorzeitig zur Reifung (*Udaya*) zu bringen und somit abzubauen: “Thus thoroughly knowing karman, observing the commandment, wise unattached (to the world), recognising thy Self as o n e, subdue the body, chastise thyself, weaken thyself: 'just as the fire consumes old wood!'” (ĀS₁ 1.4.3.2).

“Siegreich”, d.h. ein “*Jina*”, ist derjenige, der durch vollkommene Leidenschaftslosigkeit (*A-kaṣāya*) und letztendlich Regungslosigkeit (*A-yoga*) seine eigenen karmischen Begierden besiegt hat und so den Leiden schaffenden Einfluß der Welt hinter sich läßt, um die essentielle Autonomie, Energie, Glückseligkeit und Allwissenheit seiner Seele zu verwirklichen. Sowohl der Grad der Fesselung als auch die gegebene Möglichkeit der Erlösung der unsterblichen Seele eines einzelnen Lebewesens nach einem letzten Wiedertod gilt dabei als selbstverursachtes Resultat früherer Handlungen (*Karman*). Um ein Tīrthaṅkara zu werden, muß demzufolge zunächst *Tīrthaṅkara-Karman* erworben werden. Nur die Dispositionen der Seelen außergewöhnlicher Menschen, in denen “eine ganze Kette sukzessiver Existenzen kondensiert ist” (Dumont 1980: 435 Fn. 24), entsprechen diesen Bedingungen und auch nur unter Voraussetzung eines günstigen sozialen Umfeldes, d.h. innerhalb einer monastischen Gemeinschaft (*Śramaṇa-Saṅgha*) die, im Kontext eines geordneten Staatswesens, von wohlmeinenden Laienanhängern unterstützt wird (ĀS₁ 2.3.1.10). Der Seelenbegriff bezeichnet dabei den als

⁴⁸ Die klassische Lehre unterscheidet fünf Körper, von denen maximal vier zu einem gegebenen Zeitpunkt gemeinsam existieren können: einen Grobkörper und vier unsichtbare Feinkörper mit teilweise magischen Eigenschaften, darunter den *Karman*-Körper (*Kārmaṇa-Śarīra*), der mit der Seele eines Verstorbenen transmigriert und die Modalitäten der Wiedergeburt bestimmt.

⁴⁹ Theoretisch kann eine ungebundene Seele somit potentiell selbst bestimmen, welche Verkörperungsform sie annehmen will. Sobald sie jedoch einmal eine Verbindung mit äußerer Materie eingegangen ist, sind ihre unmittelbaren Handlungsmöglichkeiten nach Maßgabe des jeweiligen *karmischen* Körpers beschränkt (Schubring 1962/1978: 187). Der Zustand der Verkörperung an sich gilt daher als Form des Leidens.

unwandelbar postulierten Gesichtspunkt, der die Wahrnehmung der vollkommenen Relativität und Austauschbarkeit der Welterperspektiven ermöglicht (vgl. von Glasersfeld 1987: 432f.).

Als eine Besonderheit der Jain-Lehre wird oft deren Vorstellung vom *Karman* als Form materieller Stoffpartikel herausgestellt (Jaini 1980: 218 Fn. 2). Solche substanz-ontologische Auffassungen finden sich jedoch nicht nur im Jainismus, sondern sind unter anderen in der Yoga- und Sāṃkhya-Lehre und bei den Ājīvika (Basham 1951) und im südindischen Śaiva-Siddhānta nachweisbar (Daniel 1984: 212, R. Davis 1992). Sie sind darüber hinaus ein generelles Charakteristikum des südasiatischen Volksglaubens, in dem die moralischen Effekte sozialen Handelns vielfach als ein Einfluß metaphysischer, also unsichtbarer psychophysischer Substanzen bzw. „Körpersäfte“ vorgestellt werden (Marriott 1976b, Daniel 1984: 212, Keyes 1983: 20). Verschiedene philosophisch-religiöse „Systeme“, wie Śaiva-Siddhānta, Ājīvika, Tantra oder Jaina, haben offenbar im Laufe der Zeit solche Elemente des Volksglaubens aufgegriffen und mit Hilfe der in den Upaniṣaden zuerst nachweisbaren *Ātman/Karman*-Theorie rationalisiert und zu jeweils neuartigen konzeptuellen Synthesen integriert, die anschließend wiederum auf den Volksglauben zurückgewirkt haben (vgl. Jacobi 1923: 7-19, 21, Schubring 1962/1978: 14f., Dumont 1980: 435 Fn. 22, Goudriaan & Gupta 1981: 111, 124). Besonders der Vergleich mit den Gesetzen von Manu (*Manusmṛiti*) könnte zeigen, daß solche Vorstellungen nicht nur im Kontext des Jainismus zu finden sind.

Aus diesen Beobachtungen können zwei generelle Schlußfolgerungen gezogen werden: (a) Charakteristisch für die heutigen südasiatischen Religionen generell und insbesondere für den Jainismus ist die je spezifische Art und Weise, in der verschiedene Theorieelemente (z.B. *Ātman*, *Karman*, *Samśāra*, *Jīva*, etc.) kombiniert bzw. kombiniert wurden, die im einzelnen auch in anderen Systemen zu finden waren, nicht jedoch das Angebot einer vollkommen andersartigen Weltsicht (Williams 1983: xxii, Dumont 1980: 193f., Dundas 1992: 185).⁵⁰ (b) Der doktrinäre Jainismus kann als eine rationalisierte Form populärer ontologischer Interpretationen moralischer Interdependenz und sozialem Austauschs interpretiert werden (vgl. Mauss 1925/1988). Die Jain-Lehre vom *Karman* versetzt ein Individuum potentiell in die Lage, den Ein- und Ausfluß karmischer Substanzen in die Seele, d.h. seine psychophysischen Dispositionen, durch Kontrolle des eigenen Begehrens selbst zu regulieren. Im Unterschied zum Hinduismus und Buddhismus (vgl. Keyes 1983: 18) propagiert der Jainismus damit eine „heroische“ Variante der *Karman*-Theorie, die ein Individuum verantwortlich macht für die karmischen Konsequenzen seines Handelns.⁵¹ Die karmischen Bedingungen der Erlösung werden dabei nicht in einem absolut deterministischen Sinne interpretiert, wie von der fatalistische *Niyati*-Lehre der Ājīvika (Basham 1951: 231ff., Jaini 1979: 136-9), auch nicht durch Rekurs auf die Gnade göttlicher Intervention, wie in den „hinduistischen“ *Bhakti*-Traditionen (S. 135f.). Der Jainismus räumt vielmehr dem freien Willen des Individuums die Möglichkeit ein, das Seelenschicksal innerhalb der durch das *Karman* gegebenen Möglichkeiten zu ändern: „Jainas grant the soul great powers of manipulation with regard to karmas“ (S. 139). Wenn diese die praktischen Implikationen der Jaina-Lehre betreffende Hypothese bestätigt werden sollte ergäbe sich, daß in der Grundkonstruktion der Jain-Lehre letztlich kein prinzipieller Widerspruch zwischen Heilsziel und Heilmittel vorliegt, wie im Anschluß an Weber (1978 II) argumentiert wird, sondern eine spannungsgeladene, über Stufenmodelle vermittelte Kontinuität zwischen dem Erlösungsweg und innerweltlicher Lebensführung vorausgesetzt wird (Heesterman 1984: 123, Gold 1990: 3).

⁵⁰ „The differences which separate Jainism from Hinduism and Buddhism, the other two religions which India has given to the world, are largely differences of emphasis for all are built from common material“ (Williams 1983: xxii).

⁵¹ Der Jainismus interpretiert die *Ātman/Karman*-Theorie realistisch und erweitert sie dadurch zu einer allgemeinen Theorie moralischen Handelns; in anderer Weise, als im christlichen Protestantismus. Vgl. M. Weber 1978 II: 204, Dumont 1980: 435 Fn. 24, Dixit 1978: 9, Dundas 1992: 12-4.

Die soziale Bedeutung dieser Erlösungs-Lehre liegt in der minutiösen Klassifikation von Handlungstypen (*Karman*), die gemessen am Wert der Gewaltlosigkeit bzw. des Nichthandelns, auf eine hierarchische Statusordnung von existentiellen Handlungsbedingungen (*Gati* - Geburt) bezogen, zur "Kalkulation" der psychophysischen und sozialen Konsequenzen des Handelns verwendet werden kann (vgl. Jaini 1979: 116, Manu 2.3). Die Klassifikation der Handlungen impliziert dabei eine Klassifikation der handelnden Individuen, gestuft nach dem Grad der Eingebundenheit in die Welt (*Loka*).⁵² Handelnd modifiziert ein Jain sowohl seine psychophysische Verfassung, wie sein persönliches soziales Ansehen und seine zukünftige Geburtsklasse (Jaini 1980: 226, 228f.). Dies ist eine generelle, doch nicht immer wie in der Jain-Scholastik theoretisierte Annahme südasiatischer Handlungstheorien (z.B. Manu 12.73).⁵³ Vergleichbare südasiatische Vorstellungen eines gegenseitigen Bedingungsverhältnis von Handeln und Sein ("actor-action-identity") haben die Mitglieder der sogenannten Chicago-Schule beschrieben und im Anschluß an Schneider (1968/1980) mit dem Begriff "substance-code" belegt (Marriott 1976a: 109ff., 1976b, Barnett 1976, Davis 1976, Daniel 1984: 212).⁵⁴

Zusätzlich zu den klassischen Grundlagen der heutigen Doktrin, die vor allem die Seelen- und *Karman*-Lehre umfaßt hat der Jainismus zugleich ausführliche Beschreibungen hierarchischer kosmischer Systeme entwickelt, um komplementär zu den Handlungstypen ein System kosmologischer Statuskategorien anzubieten, innerhalb dessen sich die Seele, je nach ihrer karmischen Konstitution und intentionaler Ausrichtung (Nicht-Handeln/Handeln) auf und ab bewegt (Kirfel 1920, 1928, Schubring 1962/1978: 204-46, Dundas 1992). Als ultimates Ziel der transmigrierenden Seele gilt dabei die Erreichung der Erlösung (*Mokṣa*), durch die vollkommene Reinigung der Seele von jeglichem *Karman*, d.h. ein Zustand der Allwissenheit (*Kevala-Jñāna*) und Seligkeit (*Sukha*) an einem Ort jenseits der drei Welten (*Tri-Loka*). Die Welt wird als eine hierarchische Stufenordnung der möglichen Verkörperungsformen dargestellt, an deren Apex (*Siddha-Loka*) die befreiten Seelen losgelöst von dem Geburtenzyklus (*Samṣāra*) selbst existieren. Charakteristisch für die Struktur dieses Weltmodells der Jaina sind nicht nur der substanzontologische Seelenatomismus und die *Karman*-Theorie, sondern auch die lineare Struktur der Welt (*Loka*), die einen klar definierten Anfang und ein Ende innerhalb des umfassenden leeren Raumes der Nicht-Welt (*Aloka*) hat und für die Visualisierung des Erlösungspfadens anbietet (Jaini 1980: 226).

Die Lehre vom *Karman* erscheint, wie schon Weber (1978 II: 131, etc.) feststellte, als eine Umkehrung der Beziehung von Teil und Ganzem, die in Indien vor allem in der Lehre vom *Brahma* und im sogenannten Kastensystem zum Ausdruck kommt, aus der Sicht des Teils. Aus der Perspektive des Jainismus kommt das sozio-kosmische Ganze zwar nicht direkt in den Blick des handelnden (meditierenden) Individuums, doch indirekt und in gleichsam atomisierter Weise; entweder in Form begehrtenwerter Objekte oder als karmische

⁵² "[L]evels of existence' in the Jaina view, reflect a scale of 'awareness' (*upayoga*) on the part of the soul" (Jaini 1980: 223, vgl. Glasenapp 1915, Kalghatgi 1965, Daniel 1984: 200).

⁵³ Diese Vorstellung kommt z.B. in der folgenden Passage zum Ausdruck: "The Self is the knower (or experiencer), and the knower is the Self. That through which one knows, is the Self. With regard to this (to know) it (the Self) is established" (ĀS₁ 1.5.5.5). Jacobi 1980a: 50 Fn. 3 kommentiert dazu in einer Fußnote: "This means that knowledge is a modification (*pariṇāma*) of the Self, and therefore one with it, but not as a quality or action of the Self different from it."

⁵⁴ Aus der Sicht des Jainismus konstituiert das *Karman* nicht nur die psychophysische sondern auch die soziale Identität eines Individuums. Es kombiniert also zwei Aspekte, die in den Sozialwissenschaften strikt getrennt werden. Luhmann 1991: 170 definiert Person als "individuell attribuierte Einschränkungen von Verhaltensmöglichkeiten" die der Regulierung sozialer Interaktion dienen. Das Jaina-Konzept des *Karman* im Sinne handelnd erworbener Dispositionen ist am ehesten mit sozialontologischen Kategorien wie z.B. Bourdieus Begriff des "Habitus" oder dem auf Schneider zurückgehenden Begriff des "Substanzkodes" zu vergleichen.

Konsequenz früherer Handlungen.⁵⁵ Anders als das quasi-organisch konzipierte brahmanische Klassensystem (*Varṇa*), innerhalb dessen der Status eines Individuums lebenslang durch seine Geburt bestimmt ist (Manu 10), stellt der Jainismus nicht den Gruppenstatus, sondern ausschließlich den persönlichen Status des Individuums in den Mittelpunkt. Die Jain-Lehre von der Regulierung der Interaktion zwischen *Jīva* und *Ajīva* durch die Kontrolle des Handelns richtet sich in erster Linie an das Erlösungsstreben des einzelnen Individuums, welches sich durch kumulative Akte der Entsagung aus sozialen Bindungen (*Karman*) zu befreien sucht.⁵⁶ In den ältesten überlieferten Jain-Texten finden sich daher fast keinerlei Beschreibungen der Normen der vorausgesetzten Sozialsysteme, oder der genauen Mechanismen der Seelenwanderung, die einem frommen Jain-Laien über den Erwerb von positivem *Nāma-Karman* unter anderem eine bessere Wiedergeburt in einer höheren sozialen Statuskategorie (*Gati* oder *Jāti* bzw. *Gotra*) versprechen (KS 19).⁵⁷ Die ausdrückliche Formulierung der Möglichkeit der Instrumentalisierung des Transmigrationsmechanismus, durch Methoden der Askese zugunsten einer besseren Wiedergeburt in einer höheren Existenzform innerhalb eines als unwandelbar vorausgesetzten kosmischen Systems (*Loka*) ist bei den Jaina erst im frühen indischen Mittelalter nachweisbar. Die Rolle der Veden, der *Varṇa* und der Brahmanen wird jedoch auch hier vollkommen negiert, auch wenn Einzelheiten der Interpretation des Transmigrationsmechanismus mit den in brahmanischen Schriften teilweise überlappen (vgl. Manu 12.39-91).⁵⁸

Eine umfassende Sozialtheorie und ein unabhängiges System kommunaler Riten wurde vom Jainismus zunächst nicht angeboten (Williams 1983). Dumont (1980: 275) und Gombrich (1988) bezeichnen daher den Jainismus und Buddhismus (im Anschluß an Durkheim) als “Religionen des Individuums”, die der hinduistischen “Religion der Gruppe” hinzuaddiert worden seien. Nicht “dominante Kasten” (Srinivas 1978), sondern nur “dominante Individuen” (Dube 1968) können nämlich mit Hilfe der funktionalen Kategorien des Jainismus unterschieden werden. Die soziale Notwendigkeit einer “Religion der Gruppe” (des Kastensystems zum Beispiel) und eines entsprechenden institutionellen Systems zur Reproduktion sozialer Solidarität wurde vom den Jaina nie bestritten. Es ist vielfach bemerkt worden, daß der Jainismus zwar ausschließlich vom Pfade der Erlösung (*Mokṣa-Mārga*) für das Individuum spricht und daher eine ausschließlich selbst-zentrierte Perspektive vertritt, jedoch implizit das brahmanische Sozialsystem voraussetzt, dessen theoretische Fundamente er zugleich explizit ablehnt:

“It is clear that the Jainas did not claim responsibility for legislating concerning the mundane needs, rituals, and goals, precisely because they could depend on Hinduism for its various institutions which would ensure the security of a social order which would in turn sustain the mendicant order” (Jaini 1985b: 87*).

⁵⁵ Dies kommt in der Struktur der Jain-Kosmographie zum Ausdruck, die teilweise die Form des Kosmos anthropomorphisch darstellt und die Positionen der einzelnen Seelen innerhalb der Welt gleichsam in Form von Energiekonzentrationen (*Cakra*) innerhalb eines hierarchischen Feldes soziokosmischer Kräfte auffaßt, welches selbst personenhaft vorgestellt wird (vgl. Kirfel 1920, Schubring 1935, 1962/1978).

⁵⁶ Jacobi 1984a: xxxiii bezeichnete den frühen Jainismus daher als eine “psychologische Theorie” und Williams 1983: xx charakterisiert den frühen Jainismus als eine “Philosophie”, die sich erst später durch die Konstruktion Jain-spezifischer Laienriten in eine “Religion” verwandelt habe.

⁵⁷ Basham 1951: 245ff., Dixit 1978: 9, Jaini 1979: 108ff., 116, 124-127, 1980: 231f.

⁵⁸ In Manu finden sich offensichtlich soteriologische Elemente in einer neuartigen Integration mit der klassischen brahmanischen Lehre. Die Qualität der Wiedergeburt wird z.B. ebenfalls u.a. durch den Grad des Engagements bzw. der Distanzierung im Verhalten gedeutet (Manu 12.39-91). Meine Darstellung befaßt sich hier allein mit dem Vergleich von Ideologien, nicht mit der Soziologie des “Kastensystems”. Wie eine Vielzahl von Studien zeigten, ist effektive Statusmobilität dabei nur lokal in begrenztem Rahmen möglich, vor allem durch fundamentale Verhaltensänderungen ganzer Gruppen bzgl. Nahrungsmitteltransaktionen und Heiratsallianzen.

Wie Dumont (1980: 210) schreibt, haben die indischen “Entsagenden kein alternatives Sozialsystem anzubieten”, sondern addieren ihre “Religion des Individuums” der brahmanischen Ritualordnung einfach dazu (S. 275).⁵⁹ Der kognitive “Gewinn” für die Laienanhänger des Jainismus ist die Möglichkeit der kontextuellen Wahl zwischen zwei komplementären religiösen Orientierungen - Brahmanismus und Jainismus -, wobei der Brahmanismus intrinsisch mit der rituellen Reproduktion der tragenden Institutionen der gesamtgesellschaftlichen Ordnung assoziiert wird, während der Jainismus als eine sehr spezifische Theorie individueller Statusmobilität innerhalb dieser Ordnung verstanden werden kann (S. 285, vgl. Marriott 1976: 131). Die sogenannten “Śramaṇa-Religionen”, wie der Buddhismus oder der Jainismus, können nicht unabhängig von ihrem brahmanisch geprägten sozialen Umfeld verstanden werden.⁶⁰

Die Seele als Zentrum der Aktivität eines Lebewesens erscheint aus der Sicht des Jainismus eingebettet in eine diachrone Daseinskette *karmischer* Bindungen (*saṃsāra*) innerhalb dessen ihr gegenwärtiges Verhalten und Position durch in der Vergangenheit erworbene *karmische* Dispositionen bestimmt bzw. limitiert ist und zugleich ein je spezifisches Potential für zukünftiges Verhalten generiert (S.C. Jain 1978: 160). Dabei erscheint die innere Verfassung eines Akteurs nicht wesensfremd von dem, was zwischen zwei Akteuren passiert (Dumont 1980: xxxvi, Elias 1978) und es erscheint sinnvoll, zurückzufragen von der Einzelexistenz auf den Gesamtzusammenhang des Kosmos: “Thus from the trajectory of a single person's existence is developed the network and tangle of the cosmos both in space and time” (Tambiah 1984: 48). Interessanterweise wird von Jaina (wie vom modernen Strukturalismus) teilweise das Bild eines Netzwerkes bemüht, um diese genetisch-strukturalen Teil-Ganzes-Beziehungen zu veranschaulichen:

“[J]ust as the meshes of a net closely follow each other by consequently forming in a row without any interval will act upon the next mesh by their gravity, their load, their full weight and their destiny, thus in every soul in many thousands of reincarnations many thousands of lives by their gravity, their load, their full weight and their destiny act on their subsequent lives” (Viy. 214a, in Schubring 1962/1978: 188f.).

Aufgrund der Komplementarität von Innen und Außen gilt im Jainismus, daß die konstitutiven (sozialen) Kräfte sich innerhalb des Persönlichkeitsstruktur des Individuums “widerspiegeln”, und daß die karmische Struktur der Seele ein je spezifisches Feld potentieller Handlungen impliziert. Das Totalisierungspotential der Seele kann, nach Vorstellung der Jaina, von Virtuosen expandiert (*Samudghāta*) und kontrahiert werden und in die, in dieser Weise inkorporierten, untergeordneten Seelen einfließen (*Aśrava*) (Schubring 1962/1978: 183f., Jaini 1979: 269):

“[T]he soul has a shape which is not like that of a material body. It is like a field of energy, which is not identical with shape. In *samudghāta*, there is the expansion of the field of spiritual energy. ... In all

⁵⁹ Aufgrund der Ablehnung der Veden, *Varṇa*, Brahmanen und des Konzepts der Gruppenseele und Allseele (*Brahman*) konnte der Jainismus vor allem die Auffassung von der *Sapiṇḍa*-Gruppe als “connected particles of the same body” (vgl. Tambiah 1985: 231) auflösen und somit differentielle Reinheit allein einem Individuum zurechnen. Das Konzept der individuellen Entsagung sozialer Bindungen impliziert dabei - wie im folgenden gezeigt wird - zugleich die Möglichkeit ihrer Manipulation, worin die Nützlichkeit des Jainismus auch für Nicht-Asketen besteht.

⁶⁰ Da der wichtige Unterschied zwischen Brahmanismus und Hinduismus im gegebenen Zusammenhang keine Rolle spielt, wird im Folgenden “Hinduismus” und “Brahmanismus” bedeutungsgleich verwendet, sofern Differenzen nicht gesondert angemerkt werden. Eine hier nicht zu leistende detaillierte Auseinandersetzung mit dem problematischen Konzept des “Hinduismus” wäre notwendig, um begriffliche Klarheit zu schaffen.

kinds of expansion, the points of the soul project themselves outside the body, and thereby the shedding off the relevant karmic matter is effected in large measure. In the expansion related to the omniscient, the soul pervades the whole cosmic space” (Tulsī 1985: 151-53)

Ähnliche Vorstellungen wurden in der europäischen Philosophie von Leibniz (1966) und insbesondere von Dilthey (1923-1929) und der phänomenologischen Tradition vertreten. Diltheys Ansatz ist auch aus soziologischer Sicht interessant, da er aus der Struktur der Seelenvorstellung auf die darin verkörperten, historisch konstitutiven intentionalen Leistungen zurück schloß: “Die Struktur des Seelenlebens enthält in sich das Schema, gleichsam das Gerüst für alle aus dem Zusammenwirken seelischer Einheiten entstehenden geschichtlichen Vorgänge” (Ebda., IV: 559). In der teilweise auf Dilthey aufbauenden phänomenologischen Tradition wird umgekehrt, wie im Jainismus, grundsätzlich davon ausgegangen, “daß alle solche Unterscheidungen wie Ich und Du, Innen und Außen erst im absoluten Ego sich ‘konstituieren’” (Husserl 1982: 90). Eine phänomenologische Analyse bietet insofern eine vielversprechende komparative Strategie zur Analyse des Jainismus, welcher ebenfalls dem als allwissender Seelensubstanz aufgefaßten Bewußtsein konstitutive Eigenschaften zuspricht. Das Forschungsprogramm der Phänomenologie besteht darin, mittels der meditativen Methode der *Epoché*, also der Einklammerung von Existenzurteilen, “von der Welt als ‘Phänomen’ im Egosystem zurückzufragen in welchen wirklich aufweisbaren immanenten Leistungen des Ego die Welt ihren Seinssinn erhalten hat” (S. 90). Vergleichbare Überlegungen über buddhistische Vorstellungen über die Beziehung von Mikro- und Makrokosmos von führten auch Tambiah (1984: 49) dazu, Meditation als ritualisierte Form der Reise durch den inneren Kosmos anzusehen. Daran anschließen kann eine phänomenologische und sozio-genetische Untersuchung des Voraussetzungssystems der Seelenkonzeption des heutigen Jainismus als historisch gewordenem “System”.

Im Zentrum der Husserlschen Konzeption der Phänomenologie steht bekanntlich der Begriff der “Intentionalität” (nicht zu verwechseln mit M. Webers Begriff der “Zweckrationalität”), welcher den Akt der Gerichtetheit des Bewußtseins auf einen Sachverhalt bezeichnet, durch den Gegenständlichkeit konstituiert wird. Obwohl der Jainismus, im Gegensatz zur Phänomenologie, die unabhängige Existenz der vom Bewußtsein erfaßten Dinge voraussetzt, unterscheidet er schon seit Kundakunda (ca. 1.-2. Jh. n. Chr.), ähnlich wie Husserl (1987: 37), zwischen der desinteressierten “theoretischen oder transzendenten Perspektive” (*Niścaya-Naya* oder *Paramārtha-Naya*), durch die allein die fundamentalen Kategorien erschaut werden können, und der “praktischen- oder konventionellen Perspektive” (*Vyavahāra-Naya*) (*Samayasāra* 1.8). Die beiden Orientierungen werden nicht als absolut verschieden aufgefaßt, sondern als sich gegenseitig implizierend. Jeder zwangsläufig einseitig gerichtete praktische Gesichtspunkt setzt insofern einen komplementären Horizont latenter Perspektiven voraus, die nur in transzendenter Einstellung beschrieben werden können. Diese Unterscheidung und ihre analytische Handhabung ist gewissermaßen konstitutiv für die Jaina-Philosophie; welche dank der damit gegebenen Notwendigkeit der Perspektivenumkehr jedes Phänomen von zwei oder mehr Seiten betrachtet (vgl. Flügel 1993: 10ff.). Soziale Formen können in gleicher Weise betrachtet werden; wodurch sich ihre Bedeutungen verändern, ohne ihre äußere Form anzugreifen. Die Gesellschaft wird im Jainismus (und Buddhismus) als eine Aggregation von Individuen betrachtet (Dumont 1980). Aus der verabsolutierten Sicht des individuellen Erlösungsstrebens erscheinen soziale Riten grundsätzlich als äußerliche Hindernisse. Ein philosophisch geschulter Jaina kann zwar an ihnen teilnehmen, doch er wird aufgrund seiner transzendentalen Orientierung an einer vollkommenen Identifikation mit “der Welt” (*saṃsāra*) gehindert und erfährt sich nur in einer reflexiv gebrochenen Weise als in der Welt eingebunden. Von einer

“Weltüberhobenheit”, wie in transzendentalphilosophischen Interpretationen des Verhältnisses von Erlösungsstreben und Weltorientiertheit (M. Weber) kann hier keine Rede sein.

Das theoretische Problem der Koordination von Außen- und Innenperspektiven findet sich sowohl in der südasiatischen als auch in der ethnologischen Literatur.⁶¹ Die folgenreiche Debatte zwischen den Vertretern eines dualistischen (Dumont) und denen eines monistischen (Marriott) Ansatzes für die soziologische Analyse der Gesellschaften Südasiens erscheint als eine Auseinandersetzung über den Status unterschiedlicher Beobachtungsstandpunkte; wobei m. E. die dualistische Variante grundsätzlich der monistischen überlegen ist, da sie prinzipiell in der Lage ist, die Beobachtungsperspektive systematisch zu variieren, um sowohl der Phänomenologie des typischen Erlebens als auch beobachtbaren institutionellen Faktoren aus komparativer Perspektive gerecht zu werden. Das große Manko der Dumontschen (1980) Darstellung ist, daß sie diese, im Text von *Homo Hierarchicus* implizit praktizierte Technik der Verschiebung der Beobachterperspektive nicht, wie z.B. Habermas (1980-1981), explizit gemacht, sondern, um des Scheins einer letztlich ebenfalls monistischen, bruchlosen synthetischen Darstellung willen mit Schweigen überdeckt hat.⁶²

1.1.1. Die Grundproblematik des Jainismus

Bevor die Probleme der ethnologischen Erforschung der “Jaina” und insbesondere der Jain-Sekten näher betrachtet werden, müssen die generellen sozialen Implikationen des Seelenbegriffs des Jainismus im Kontext konkurrierender südasiatischer Weltbilder kurz erläutert werden. Die im Folgenden vertretene These ist, daß der Jainismus durch die spezifische Differenz seiner zentralen theoretischen Kategorien charakteristische semantische Verschiebungen der Konzepte des dominanten Hinduismus generiert, die für bestimmte selbstselektierte Bevölkerungsgruppen besonders attraktiv sind. Die religiöse Semantik hat bestimmte, indirekt definierte kontextuelle soziale Implikationen. Das semantische Potential und somit die mögliche gesellschaftliche Funktion der Jaina-Lehre basiert dabei, formalsoziologisch betrachtet, auf der grundlegenden “Leitdifferenz” (nicht: “Leitidee”) eines semantischen Feldes, wie desjenigen des klassischen und modernen Jainismus (Gewaltlosigkeit/Gewalt), relativ zu denjenigen anderer Semantiken. Mit Luhmann (1984) kann eine

⁶¹ Von Dumont 1980: 40ff. wurde Hinduismus und Jainismus auch als komplementäre Systeme betrachtet, wobei ersterer gleichsam den systemischen, relationalen Aspekt artikuliert, während letzterer den dabei implizit vorausgesetzten interaktiven, substanzorientierten Aspekt herauskehrt. Der Jainismus gibt gleichsam der egozentrischen Teilnehmerperspektive innerhalb des hierarchischen Kastensystems eine theoretische Form. Nur von außen, aus einer transzenten, zeitenthobenen Perspektive (des Asketen) betrachtet, kann nämlich das Kastensystem als eine organische Einheit präsentiert werden. Von innen gesehen erscheint sowohl “das System”, als auch die einzelne “Kaste” als vielfach untergliedert (Dumont 1980: 34). Aus der Perspektive eines Individuums wechseln aufgrund der Komplexität der indischen Gesellschaft die relevanten Identitätsattribute je nach Situation (Mayer 1960). Die Jain-Doktrin der Nicht-Einseitigkeit (*Anekāntavāda*) und der perspektivischen Bedingtheit des Existenzurteils (*Syādvāda*) bringt diese Erfahrung mit dem Jain-Seelenkonzept in Verbindung und konstruiert ein hierarchisches System von Welterkenntnissen nach Maßgabe des Differenzkriteriums der Einseitigkeit/ Allseitigkeit (*Ekāntavāda/ Anekāntavāda*) der Orientierung (vgl. Glasenapp 1925: 146-7, Mookerjee 1978, Jaini 1979: 53, 90-7).

⁶² Die “Orientierung am Ganzen”, die Dumont (1980) als konstitutiv für den Begriff der “Hierarchie” ausgibt, wird von ihm unter Nichtbeachtung des Zeitbezugs thematisiert und beschränkt auf die “Orientierung am *Dharma*” des Kastensystems, welches dadurch absolut gesetzt wird. Aus den zeitorientierten Perspektiven Husserls 1987 und Luhmanns 1984, 1986: 150 (dessen Werk von Husserl beeinflusst war) erscheint “das Ganze” jedoch als “Differenz zwischen System und Umwelt” und impliziert so einen Möglichkeitshorizont alternativer Systembildungen. Dumonts statische Sichtweise ist Hindu (Brahmin)-zentrisch und vernachlässigt die komparative Perspektive. Ein Beispiel der von Dumont praktizierten Methode der Perspektivenvariation ist seine Charakterisierung des Verhältnisses von Individual- und Gruppenreligion: “if from the outside it seems a matter of either-or, from the inside the sect appears to its lay members as a religion for the individual superimposed upon common religion, even if this latter is relativized to the point that Brahmanism is viewed simply as the order, or disorder, of the day-to-day-world. The caste-order continues to be respected, even if, in the light of sectarian truth, it is seen as a profane concern” (Dumont 1980: 295).

solche „Leitdifferenz“, ein Begriff der das Neukantianische Konzept der „Wertidee“ (Weber 1978) ablöst, als „Code“ mit zeitbedingten sozialen Funktionen analysiert werden. Formal betrachtet erscheint die „Interaktion von Codes“ (vgl. Burghart 1983) als Differenzierung von Differenzen. D.h. der „Jain-Code“ interpretiert den „Hindu-Code“ aus seiner je spezifischen Perspektive und generiert dabei neue Information („difference that makes a difference“: Bateson) und umgekehrt. Die Geschichte religiöser Deutungssysteme kann insofern, wie neben Lévi-Strauss (1984) vor allem Dumont (1980), Foucault (1984) und Luhmann (1982: 35) gezeigt haben, aus einer retrospektiv-analytischen Perspektive, als historisch kontingente Ausfaltungen grundlegender semantischer Codes beschrieben werden, die sich über lange Zeiträume durch ihre Anwendung zugleich selbst verändern. Aufgrund ihres konstitutiven „hierarchischen“ Wertdifferentials und dem damit gegebenen Bezugsproblem verkörpern solche Codes zugleich „generalisierte Strategien“ die, sobald sie handlungsorientierend wirken, als Medien perspektivischer Weltauslegung und der Regulierung möglicher Interaktionen fungieren, die die Entscheidungen der Interaktionsteilnehmer - durch die Kodierung der Grundproblematik der Semantik - in eine bestimmte Richtung dirigieren (Habermas 1981: 273). Jeder Code impliziert, so gesehen, eine spezifische Nische innerhalb eines umfassenden semantischen Feldes und ein entsprechendes Legitimationspotential für spezifische Handlungsräume. Die Möglichkeiten der rhetorischen Ausnutzung eines relativ situationsinvarianten semantischen Codes für die Bildung sozialer Gruppen oder Institutionen sind somit schematisch vorstrukturiert.⁶³

Formal betrachtet erweist sich demnach der Jainismus als ein spezifisch gerichtetes semantisches System, dessen konstitutive Intentionalität eine perspektivische Verschiebung bzw. Differenzierung der semantischen Grundstruktur des Hinduismus bewirkt, sobald sie verwendet wird. Die differenzielle Intentionalität bzw. Weltorientierung der beiden Semantiken kann, wie Luhmanns (1986) funktional-strukturelle Theorie gezeigt hat, durch die Rekonstruktion der unterliegenden asymmetrischen Codes oder *distinctions directrices* herausgearbeitet werden. Als unterliegendes generatives Prinzip der Semantik des Hinduismus hat Dumont (1980) das zeitüberdauernde asymmetrische Differential der Wertideen „Rein/Unrein“ (*Śubha/Aśubha*) herausgearbeitet. Das entsprechende generative Prinzip der Semantik des klassischen (und modernen) Jainismus ist die hierarchische Opposition „Seele/Nichtseele“ (*Jīva/Ajīva*), die zum Beispiel das System der sieben Grundprinzipien (*Tattva*) des Jainismus generiert. Dumonts Differential des Hinduismus „Rein/Unrein“ entspricht im Jainismus der Code „Gewaltlosigkeit/Gewalt“ (*Ahiṃsā/Hiṃsā*), der sich auf die charakteristischen Handlungsattribute der „reinen“ oder „unreinen“ Seele bezieht, nicht auf die Seelensubstanz selbst. *Ahiṃsā* ist das erste der fünf großen und kleinen Gelübde (*Mahāvratā* und *Aṇuvratā*) (siehe Kapitel 2).

Explizit oder implizit feststellbare differentielle Semantiken, die - dank der universell feststellbaren Privilegierung eines der beiden Pole eines bipolaren Codes - an sich schon eine spezifische Gerichtetheit (und ggfs.: Intentionalität) implizieren, können praktisch genutzt werden (Husserl 1987, Dumont 1980: 239-45, Luhmann 1986). Die effektiven gesellschaftlichen Funktionen solcher (entweder explizit schriftlich oder/und impliziert durch Rituale tradiert) semantischer Deutungssysteme innerhalb umfassender gesellschaftlicher Kommunikations- und Handlungszusammenhänge können nur durch soziologische Reflexion systematisch herausgearbeitet werden. Seine latenten institutionellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen und Funktionen können von einem religiösen Begriffssystem selbst (welches sich „auf die Bestimmbarkeit der Welt“ [Luhmann

⁶³ Die Richtung der funktionalen Spezifikation und Ausdifferenzierung sozialer Systeme ist, wie vor allem Luhmann 1982: 35 schreibt, „im Bezugsproblem des Codes selbst vorgezeichnet.“ Er postuliert, daß langfristig gesehen „Bezugsprobleme wie Katalysatoren wirken, die innerhalb der Gesellschaft unter gewissen Voraussetzungen Sondersystembildungen ermöglichen und beschleunigen; und daß diese Inanspruchnahme als Funktion und ihr katalytischer Erfolg das Bezugsproblem selbst verändert“ (Ebda.). Das Dominieren spezifischer Reflexionsanlässe variiert dabei mit der gesellschaftlichen Evolution (S. 61).

1982: 79] an sich richtet) nicht thematisiert werden und müssen von ihm ins Implizite und Unaussprechbare verwiesen werden (S. 66ff., 97, 152, 180f.). Aus soziologischer Sicht ist interessant zu sehen, in welcher Weise Begriffssysteme mit der Handlungsebene in Beziehung gebracht werden oder objektivierte Reflexionsformen vorlaufenden Handelns darstellen. Die mit der Schriftform gegebene prinzipielle Unabhängigkeit ideologischer Systeme von institutionellen Regelungen und Kontextbedingungen (eine soziologisch notwendige Prämisse [S. 291]) erfordert immer wieder Vermittlungsanstrengungen (selektive Interpretationen und Modifikationen), durch die allein religiöse Deutungsangebote auf Dauer sozial wirksam werden können:

“Anlässe müssen sozusagen den Weg zur Religion erst finden, Erlebnisse und Handlungen müssen in das Religionssystem hineinproblematisiert werden. Nur wenn und soweit dies gelingt, greifen Systematisierungsleistungen, lassen sich isoliert auftretende Grenzerfahrungen, Enttäuschungen, Unverständlichkeiten im Zusammenhang, zum Beispiel als Zeugnis des Wirkens Gottes interpretieren” (S. 52).

Wie Habermas (1980-1981) hervorgehoben hat, sind strukturalistische (Dumont) und systemtheoretische Perspektiven (Parsons, Luhmann) alleine für ein soziologisches Verständnis der sozialen Funktion religiöser Systeme nicht ausreichend. Sie muß ergänzt werden durch eine Untersuchung der Teilnehmerperspektiven. Da beide Sichtweisen nicht systematisch integrierbar sind, ergibt sich die Forderung nach einer methodisch angeleiteten Variation dieser beiden grundverschiedenen analytischen Perspektiven, welche im Folgenden ebenfalls praktiziert wird. Aus der Teilnehmerperspektive entscheidend für ein Verständnis der sozialen Funktion religiöser Semantiken ist die Untersuchung der “Brauchbarkeit” semantischer Elemente für die Konstitution bestimmter sozialer Kategorien innerhalb eines offenen und vielgestaltigen ideologischen Feldes (Mannheim 1964: 611). Die “Leitdifferenz” eines semantischen Systems wird dann, wenn sie Handeln orientiert, zur “Grundproblematik” (Foucault 1984). Grundsätzlich gilt in diesem Zusammenhang, “daß die Individuen zum Funktionieren des Systems desto lieber beitragen, je vollkommener das System zur Verwirklichung ihrer Interessen beiträgt” (Bourdieu 1983: 130). Die soziale Brauchbarkeit eines Deutungssystems zur Legitimation von Interessen und einer spezifischen Ausrichtung der Weltdeutung ergibt sich indirekt aus der Struktur ihrer konstitutiven Gerichtetheit (Intentionalität) und den daraus ableitbaren potentiellen Funktionen der Weltorientierung (vgl. Husserl 1987,). Wie Mannheim (1964: 574) im Anschluss an phänomenologische Gedanken argumentierte, spielen aufgrund der Standort- bzw. Habitus-Bezogenheit der Wahrnehmung Kontextfaktoren indirekt sowohl bei der Konstitution als auch beim selektiven sozialen Gebrauch abstrakter theoretischer Kategorien eine Rolle: “Je nach Verschiedenheit des Lebenskreises und des dazu gehörigen Gesichtsfeldes erlangen stets andere Seinsbezirke paradigmatische Bedeutung und damit zugleich die ontologische Dignität des ‘wirklich Seienden’”(S. 584, vgl. S. 570). Spezifische Elemente der Weltauslegung sind einerseits Ausdruck einer bestimmten Form des Welterlebens und andererseits auch nur vom Standpunkt bestimmter sozialer Kategorien aus “brauchbar” (S. 570-74, 610).

Der Jainismus darf also nicht nur semantisch - als Form der Weltdeutung - verstanden werden. Er spielt auch eine bedeutende pragmatische Rolle; zum Beispiel als eine rituelle Methode der Statusmobilität innerhalb eines hierarchisch differenzierten Systems sozio-religiöser Ränge, dessen zentraler Reproduktionsmechanismus das brahmanische Opferritual ist (Hocart 1959). Als Bewegungsprinzip innerhalb der dominanten hierarchischen Kategoriensystems kann dabei mit Dumont (1980: 199) das Prinzip der internen hierarchischen Differenzierung des Subsystems nach dem Grad der Reinheit/Unreinheit gelten (der nach Jain-Interpretation aus

dem *Ahiṃsā/Hiṃsā*-Code resultiert). Das Opferritual, als Paradigma sozialer Differenzierung im Brahmanismus wurde, aus der Sicht des Brahmanismus, von der “Individualreligion” Jainismus gleichsam durch das Paradigma des “inneren Opfers”⁶⁴ ersetzt, also der inneren Differenzierung des Individuums durch die progressive Separation von *Jīva* und *Karman* durch Akte der Entsagung (siehe Kapitel 6). Diese Betrachtungsweise setzt die Annahme voraus, daß die Jain *Karman*-Lehre und die dominante hinduistische Kastenordnung effektiv komplementär sind.⁶⁵ Inhaltlich gesehen, leistete der Jainismus eine Ethisierung des hinduistischen Reinheitskodex (Ebda., Arai 1978, Stein 1978, Tambiah 1977).

1.1.2. Zur Soziologie des Jainismus

Eines der Hauptprobleme bei der empirischen Erforschung der “Jaina” ist die Abgrenzung der Untersuchungseinheit. Die “Jaina” bilden schwerlich eine korporative Gruppe und selbst Jain-Subsekten (*Sampradāya*, *Gaccha*, *Gaṇa*, *Śākhā*, etc.) können, wenn überhaupt, nur unter bestimmten Umständen als effektive Handlungseinheiten (als “Gruppe für sich”) angesehen werden. Wie in Kapitel 2 näher ausgeführt wird, unterscheidet der Jainismus vier hierarchisch gradierte Unterkategorien des Begriffs “Jaina”: *Sādhu*, *Sādhvī*, *Śrāvaka* und *Śrāvikā* - männliche und weibliche Asketen und männliche und weiblichen Laien. Als “Jaina” im engeren Sinne gelten allein die Mitglieder der Orden, deren ritualisierte Lebensweise vollkommen durch eine spezifische Variante der Jain-Lehre bestimmt wird. Als “Jain-Laien” gelten darüber hinaus diejenigen Individuen, die sich durch Bezugnahme auf die Lehren des Jainismus selbst als “Jains” bezeichnen und zumindest temporär „Jain-typische” rituelle Praktiken durchführen (Vegetarismus, Askese, Versorgung der Asketen, etc.)(siehe Kapitel 6 und 10). Idealerweise übernehmen Jain-Laien, dem Vorbild der Asketen folgend, bestimmte verhaltenslimitierende Gelübde (*Vrata*), durch deren Einhaltung sie sich als “Jaina” unterer Stufe auszeichnen. Die Übernahme von Gelübden von einem Asketen wird als eine (moralisch verdienstvolle) Form der Entsagung (*Tyāga*) – nicht als Selbstopfer - aufgefaßt und als erster Schritt auf dem Weg zur Erlösung. Der Prozeß der schrittweisen Selbsttransformation durch Akte freiwilliger Selbsteinschränkung fordert eine Entsagung anderer Götter nach Art der biblischen Gebote nur dann, wenn ihre Verehrung mit einer Verletzung

⁶⁴ Der Begriff “Opfer” (*Yajñā*) wird von Jaina nicht verwendet.

⁶⁵ Diese Annahme, die ebenfalls den in den Arbeiten von Davis 1976 und Daniels 1984 beschriebenen Phänomenen zugrunde liegt, erinnert an Webers 1978 II: 122 umstrittene These von der (impliziten) “Verbindung der an sich auch sonst vorkommenden Karman-Theodizee mit der kastenmäßigen sozialen Ordnung” als charakteristisches Merkmal des Hinduismus. Heesterman 1987: 197 hat jedoch - zu Recht - darauf hingewiesen, daß aus der *Karman*-Doktrin nicht, wie Weber behauptet, primär Wohlverhalten gemäß der Standards der Kastenpflichten (*Svadharma*) als Bedingung der Erlösung bzw. einer besseren Wiedergeburt abzuleiten ist, sondern primär “the renunciation of the ‘fruit’ of one’s dutiful activity” (vgl. Manu 12.83-91). Dumont 1980: 275 hat Webers Komplementaritäts-These (daher) dahingehend verändert und das “Kastensystem” als Produkt der Interaktion zwischen der Innovationskraft des sich “distanzierenden” Entsagenden und der Präservationskraft des sich “engagierenden” Brahmanen gedeutet (vgl. Manu 12.88). Heesterman 1985 interpretierte diese These um und behauptete, der Entsagende sei der ideale Brahmane und nicht sein Gegenteil, wie Dumont schrieb. Diese Möglichkeit sei z.B. in Manu 12 nicht gegeben, wo die Prinzipien der individuellen Transmigration “durch die Methode der Konzentration auf das Selbst” auf nicht eindeutige Weise mit den rituellen Prinzipien der “Gruppenreligion” verquickt sind. Die Konsequenz ist, daß die Effekte handelnder Verunreinigung aus der Sicht des Jainismus allein dem Individuum zugerechnet werden und nicht direkt mit dem Kastenrang in Verbindung gebracht werden, wie z.B. in den *Dharmaśāstra*, welche die unteren Klassen mit einem größeren Verunreinigungsgrad behaftet sehen als die oberen Klassen des *Varṇa*-Systems (vgl. Orenstein 1965: 11, 1968, 1970, Tambiah 1985). Verunreinigung wird damit bei Jaina, mit Orenstein gesprochen, auf den Fall der “internen Akt-Verunreinigung” (ohne Kastenfaktor) eingeschränkt. Orenstein 1968: 116 unterscheidet zwischen “relational pollution” und “act-pollution”, wobei letztere wiederum in “internal pollution” und “external pollution” untergliedert wird. Der Begriff “relational pollution” bezeichnet Fälle, in denen Unreinheit sich innerhalb der ganzen Verwandtschaftsgruppe ausbreitet, wie z.B. bei Geburt und Tod eines Familienmitgliedes: “Relational pollution is incurred neither through ego’s actions nor through the actions of others upon him; he is simply the recipient of defilement by virtue of his biological connection with others” (Ebda.). Mit “act-pollution” sind Fälle der rituellen Verunreinigung durch Kontakt mit biologischen Phänomenen gemeint. Bei “internal pollution” ist Ego das Subjekt, welches Objekte behandelt. Bei der “external pollution” ist Ego selbst das Objekt.

der Gelübde verbunden ist. Ein "Laie" kann also problemlos "Hindu" und "Jain" zugleich sein, d.h. in seinem religiösen Leben Hindu und Jain-Riten (etc.) in je individueller Weise kombinieren: "in India, any totality is expressed in the form of a hierarchical enumeration of its components" (Dumont 1980: 260). In welcher Weise solche zusammengesetzte Formen der Selbstidentifikation zu verstehen sind ist auch ein zentrales Thema der Jain *Karman*-Theorie. Das "Bezugsproblem" dieser quasi-funktionalistischen Theorie bezieht sich jedoch allein auf die funktionalen Konsequenzen des Handelns auf die Seelenreinheit eines Individuums, nicht jedoch auf die soziale Funktion des Jainismus.

Aus einer objektivistischen soziologischer Sicht erscheint der Jainismus primär als ein durch Texte und institutionalisierte Praktiken vermitteltes ideo-logisches Konstrukt, welches mit vergleichbaren Deutungssystemen konkurriert (vgl. Mannheim 1984, 1964, Van der Veer 1988). Seine Kategorien werden aufgrund der Existenz eines Systems sozialer Institutionen tradiert und weiterentwickelt und sind nur dann sozial wirksam, insofern sie effektiv zur öffentlichen Weltauslegung und zur Selbst- und/oder Fremdbeschreibung verwendet werden (vgl. Weber 1978). In welcher Weise solche emischen kulturellen Konstruktionen geschaffen und verwendet werden und welche (nicht-intendierten) gesamtgesellschaftlichen Funktionen ihnen zukommen kann, wie Dumont (1980: xxxiii-xxxvi, vgl. Müller 1981: 84-93) der Chicago-Schule entgegenhielt, nur durch empirische Analyse konkreter historischer Kontexte und unter Beachtung des institutioneller Faktoren herausgefunden werden. Im gegebenen Falle ist dies die Untersuchung der Verhaltensweisen bestimmter Gruppen, die sich selbst als "Jain" bezeichnen. Begrifflich bewegt man sich damit "from pure structure to something more complex, namely the whole formed partly by structural properties and partly by the empirical concomitants present in every actual situation" (Dumont 1980: 197). Die wichtigste empirische Komponente sind die subjektiven Teilnehmerperspektiven, die einem deduktiven Ansatz keine Beachtung finden.

Die sich daraus ergebenden Notwendigkeit einer Methode der Perspektivenvariation ist unvermeidlich, doch ihre ausdrückliche Anwendung noch immer neu in den Sozialwissenschaften. Die historische Betrachtung der südasiatischen Gesellschaften hat sich ebenfalls erst in den letzten Jahren etabliert. Die Soziologie Südasiens richtete sich bis heute vornehmlich an den traditionellen, vom Neukantianismus geprägten, Interpretationsverfahren Durkheims (1984) und Webers (1978) aus und bezieht soziologisch verwendbares Datenmaterial und ethnologische Beobachtungen zumeist auf die, in heiligen Texten verkörperten, grundlegenden Kulturwertideen, die durch Prozesse der "Wertrealisierung" in der Welt objektiviert werden. Während Weber (1985) generell auf die "Veralltäglichung" charismatischer Offenbarungslehren hinwies, hat Durkheim (1984) besonders die Bedeutung sozialpsychologischer Prozesse, vor allem von Ritualen als Selektions- und Vermittlungsformen von Ideen und Praktiken hervorgehoben. Darin sind ihnen die Ethnologen weitestgehend gefolgt. Wie Madan (1991: 14) zusammenfassend schreibt, wird meist davon ausgegangen, daß Formen gemeinsamen kulturellen Bewußtseins oder Verhaltens (das sog. "Kollektivbewußtsein") ein historisches Produkt der Interaktion von transzendenten Wertideen und situativen Gegebenheiten - von "Precept and Practice" (Gombrich 1970) - sind. Besonders populär wurde diese Konzeption in Form von Redfields (1956) Unterscheidung von "great tradition" und "little tradition". Dabei wird davon ausgegangen, daß die lokalen "kleine Tradition" die von sozialen Eliten und Buchreligionen verbreiteten universalistischen Werte adaptieren und integrieren.

Weber (1985) hat auf die Rolle der Staatsbildung bei solchen Prozessen elitengesteuerter kultureller Inkorporation hinzuweisen. In den letzten Jahren ist die unterliegende Gleichsetzung von "Kultur" mit "Hochkultur" kritisiert worden; und damit auch die Vorstellung, daß orientierende Werte von genialen

Kulturschöpfern ausgedacht und anschließend von den "Massen" bloß nachgeahmt wurden (Brown 1981). Dagegen wird auch im Folgenden zu zeigen versucht, inwiefern selbst die Lehren der sogenannten Weltreligionen Reflexionsformen bestimmter vorauszusetzender Handlungssysteme (besonders Riten) sein können (vgl. Kapferer 1988). Die aus der Religion in die Soziologie übernommene grundsätzlich Auffassung von beobachtbarem Verhalten als "unreine Mischform" oder als "Abweichung" vom kulturellen Ideal wird ebenfalls kritisch hinterfragt. Wie Habermas (1981: 340) hervorgehoben hat, erhält das Kulturwertkonzept dadurch, daß Werte in kulturellen Gegenständen verwirklicht werden und somit einen empirischen Status gewinnen, generell "den unhaltbar zweideutigen Status einer den Handlungssystemen übergeordneten und zugleich internen Umwelt, die gleichwohl aller empirischen Eigenschaften einer Systemumwelt beraubt ist" (S. 351). Formen der Sozialintegration erscheinen daher grundsätzlich als zweideutige "Kompromisse" oder "Mischungen" zwischen den dominanten Wertorientierungen und den funktionellen Imperativen einer gegebenen Situation (S. 342f.). Daraus erklärt sich die in den zur Zeit maßgeblichen Studien zur Soziologie des Jainismus vorherrschende Tendenz, eine "doppelte, in sich widersprüchliche Identität zumindest der Jain-Laien" zu postulieren, im Gegensatz zu den "Hindus", denen eine einheitliche Identität zugeordnet wird: "The difference is that the Brahmanical authors had just one ideal, that of the Brahmanic householder, whereas the Jain authors had in fact two ideals, the Jain mendicant, and then based upon that the Jain householder" (Cort 1989: 259).⁶⁶ Auch Goonasekera (1986) stellt - aus dieser Sicht: folgerichtig - fest: "The socially practiced Hindu culture and the Jaina religious ideology are in conflict in which religious ideals and existential realities negate one another" (S. 185f., vgl. S. 59). Ähnlich argumentieren Sangave (1980: 409), Jaini (1980-1981: 48f.), Mahias (1985: 109, 287), Carrithers & Humphrey (1991a: 5-7),⁶⁷ und Cort (1989):

⁶⁶ Die Analogie: Asket : Laie :: Idee : Praxis, ist unzulässig, wie Dumont (1980: 259) gezeigt hat.

⁶⁷ Die modernen Gemeindeorganisationen der Jain-Laien - *Samāja*, *Sabhā*, *Śrāvaka-Saṅgha*, etc. - konstituieren sich zunehmend unabhängig von Kastenkriterien, nicht zuletzt weil diese seit 1947 vom Staat tabuisiert wurden. Wie schon ausgeführt wurde, zeigt sich durch die Praxis der präferentiellen Intrasektenheirat in den Metropolen eine Tendenz zur Bildung quasi-ethnischer, homogener Gruppen. Carrithers und Humphrey 1991a, 1991b konstatierten daher, im Anschluss an Sangave 1980 und Anderson 1989, die Existenz von Jain-Gemeinschaften, charakterisiert durch "a common self-consciousness, based on common cultural values and practices, a perceived difference from the surrounding society, and the existence of effective social organisations, which help to reproduce the community through time" (Carrithers & Humphrey 1991a: 6f.). Anders als Sangave 1980, der den Gemeinschaftscharakter der Jaina unhinterfragt voraussetzt, sehen Carrithers und Humphrey 1991a: 5 darin ein empirisches Problem, welches sie mit Hilfe dieser Definition untersuchen wollen, die sowohl auf der Ebene der begrifflichen oder idealen (potentiellen) Jain-Gemeinschaft als auch auf der Ebene von wirklichen Gemeinschaften (im engeren Sinne) greift (Carrithers & Humphrey 1991b: 287). Der Verdienst dieses Definitionsversuchs ist einmal, daß die heute konstitutive Rolle von vereinsrechtlich organisierten Sektenorganisationen für die Mobilisierung effektiver Jain-Gruppen thematisiert wird, und zum anderen, daß damit dem regionalen, subsektensbezogenen Charakter effektiver Jain-Gruppen gerecht wird, die nicht auf lokale Jain-Gemeinschaften in einem Dorf, einer Nachbarschaft oder einer Kaste (*Jāti*) beschränkt sind: "effective communities, in the sense of organisations or informal groups which present coherent aims to Jains or to the wider society, seem to be confined within particular sects and particular regions" (Carrithers & Humphrey 1991a: 11). Die Künstlichkeit der (*Jāti*-zentrischen) Abgrenzungen der Untersuchungseinheiten in früheren Studien lokaler Jain-Gemeinden (vgl. Misra 1972, Mahias 1985, Banks 1985, Reynell 1985, Singhi 1991, Laidlaw 1991) für das Verständnis des meist regional vernetzten Charakters der Jain-Sektenorganisationen (*Gaccha*, *Gaṇa*, *Śākhā*) auch auf der Ebene der Laien wird damit implizit bloß gestellt.

Der Ansatz führt jedoch auch eine Vielzahl von Problemen mit sich. Einmal finden hier Sangaves 1980 kommunalistische Vorstellungen über die Notwendigkeit der Konstruktion regionaler Jain-Identitäten jenseits von Sektenkastengrenzen einen Widerhall, ohne daß (a) der politische Kontext und (b) die unvollkommene empirische Realisierung solcher Vorstellungen reflektiert würde (vgl. Sangave 1980: 394, 413, Dumont 1980: 315). Das Argument ist zudem zu generell auf "Jaina" im Allgemeinen zugeschnitten und durch keinerlei empirische Untersuchung einer spezifischen Sekten- oder Laienorganisation gestützt. Daher wird übersehen, daß sich in der Praxis eine Vielzahl unterschiedlichster Organisationsformen bei Jain-Laien findet, und daß auch Sektenkasten und andere (vor allem ökonomische-) Kriterien der Gruppenbildungen immer noch eine bedeutende Rolle spielen (vgl. Banks 1987, Mahias 1985: 37, Cottam Ellis 1991: 106, Singhi 1991: 161). Vor allem geht in der Argumentation die Tatsache verloren, daß die Jaina grundsätzlich zwischen "religiösen" und "sozialen" Zusammenkünften (Organisationen) unterscheiden (vgl. Sangave 1980: 409, Singhi 1991: 161), wodurch sich für sie die Wahlmöglichkeit zwischen zumindest zwei Formen der kommunalen Identität ergibt, welche, wie Dumont 1980: 273 gezeigt hat, konstitutiv für die soziale Bedeutung des Jainismus anzusehen ist.

“These two realms of religious meaning within the Jain tradition are held in an unresolved tension because of the multivocality of the symbols by which the two are expressed. According to the *mokṣa-mārg* ideology, an individual has to make a choice between the realm of wellbeing and the *mokṣa-mārg*. But in practice the two are held in tension, and people act and live on the assumption that one can have it both ways: following practices of the *mokṣa-mārg* brings one wellbeing, and pursuit of wellbeing (within certain boundaries) advances one at least a small way along the *mokṣa-mārg*” (S. 467-8).

In diesem Zusammenhang wird die Vorstellung verfolgt, ein Jain-Laie “oszilliere” permanent zwischen den Wertsphären des Jainismus und Hinduismus (Mahias 1985: 287, Cort 1989: 411), bzw. zwischen zwei Wertsphären innerhalb des Jainismus. Die zuletzt genannte Konzeption wurde vor allem von Cort (1989: 433, 1991: 408, 410) ausgearbeitet. Die Vorstellung der äußerlich miteinander interagierenden “two symbolic realms of value of the *mokṣa-mārga* and wellbeing” (S. 1) innerhalb des Jain-Wertsystems sieht sich allerdings mit dem Problem der “residualen”, nicht-jainistischen Orientierungen innerhalb der “Jaina”-Kultur konfrontiert. Die postulierte “Zweideutigkeit” von Jain-Konzepten wie *Śubha* (Heil), *Maṅgala* (Segen) oder *Lābha* (Gewinn), die in beiden Wertsphären eine Rolle spielen und zwischen ihnen vermitteln (S. 454f., 465, vgl. Carrithers 1988, 1991), wird daher unweigerlich zu einer Anerkennung der “Mehrdeutigkeit” objektivierter kultureller Kategorien führen. Das Problem der Konzeptualisierung der Beziehung zwischen sogenannten “Zweideutigkeit” “Jaina-” und “Hindu-Handlungsbereichen”, besser: “Handlungsaspekten”, sind auch nicht aus der Welt zu diskutieren durch den Hinweis auf den Gegensatz von Theorie und Praxis; daß in der Praxis überlappende Wertorientierungen und Organisationsformen, sowie diskursive Strategien zu beobachten sind; eine Tatsache, der die Theorie der Wertsphären aufgrund ihrer Ontologisierung dominanter Kulturbegriffe nur unzureichend gerecht werden kann.

Dumont (1980) hat an einer Stelle eine realitätsnähere, phänomenologische Betrachtung vorgeschlagen. Er interessiert sich weniger für diesen, aus seiner Sicht, “residualen” Aspekt, sondern hat gezeigt, daß Durkheims analoge, strikt dualistische Unterscheidung zwischen dem “Sakralen” und dem “Profanen” so nicht aufrechtzuerhalten ist, da aus der Teilnehmersicht, das Sakrale das Profane “hierarchisch” in sich aufhebt (wie zuvor schon von dem nicht zitierten Eliade [1957] vorgeschlagen). Damit ist der Weg zu einer phänomenologischen Betrachtung offen, die eine Abwendung vom Transzendentalismus vollzieht und den durch Orientierung an religiösen Problematiken erzeugten Konflikt aus der Sicht eines typischen Teilnehmers darstellen kann. Die Zugangsweise ist jedoch an die emischen Selbstdarstellungen gebunden und insofern zwangsläufig unkritisch.

Habermas und Luhmann

Alternative diskurstheoretische Konzeptionen, die Kultur oder Religion nicht wie im Neukantianismus reduktionistisch als ein transzendentes, einheitliches ahistorisches Handlungsmodell begreifen, sondern als Variablen bzw. Subsysteme des sozialen Systems unter anderen, welche sich vermittelt sozialer Interaktion in Form von vielfältigen, dem zeitlichen Wandel unterworfenen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien (Codes, Schemata, Themen) reproduzieren, haben vor allem Luhmann (1982, 1984) und Habermas (1980-1981) vorgelegt, deren Schriften zum Zwecke der folgenden Analyse des rituellen Systems der Terāpanth Śvetāmbara Jaina als komplementär betrachtet werden. Sie gehen insofern über die gegenwärtig in der Südasienforschung

dominierenden gegensätzlichen theoretischen Ansätze von Dumont (1980) und Marriott (1976) hinaus, als sie ausdrücklich zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektive unterscheiden und auf der Ebene der Systemanalyse Dumonts ahistorisches Modell der Dialektik von Teil und Ganzen durch strukturalistische Untersuchungen von System/Umwelt Verhältnissen ersetzen. Ihre Theorien bieten Lösungsstrategien für das von traditionellen kultur- und sozialanthropologischen Ansätzen bislang ungelöste Problem, Form und Funktion des religiösen Systems der Jaina im Kontext der Gesellschaft Südasiens (und darüber hinaus) adäquat theoretisch zu rekonstruieren.⁶⁸

Habermas (1981) schlägt im Gefolge von Husserl (1982) und Schütz (1981) vor, Kultur („Geltungsansprüche“) nicht mehr als eine transzendente Wertsphäre zu begreifen, sondern als „lebensweltliches“ Hintergrundwissen, Solidaritäten und Fertigkeiten, die als eingewöhnte Selbstverständlichkeiten behandelt werden und keinerlei Begründung mehr bedürfen, da sie „von vornherein in empirische, raumzeitlich identifizierbare Handlungszusammenhänge einbezogen“ sind (Habermas 1981: 347, vgl. 209). Anders als Husserl (1982) interpretiert Habermas (1981) das Konzept der „Lebenswelt“ nicht phänomenologisch, sondern „formalpragmatisch“ mit Mitteln der Sprechhandlungstheorie. Die Lebenswelt wird daher nicht aus der Perspektive eines erlebenden Subjekts dargestellt, sondern „durch einen kulturell überlieferten und sprachlich organisierten Vorrat an Deutungsmustern repräsentiert“ (S. 189) gedacht. Verweisungszusammenhänge zwischen einer Situation und dem Horizont der Lebenswelt werden dabei nicht mehr im Rahmen einer Phänomenologie der Wahrnehmung gedeutet, sondern als Bedeutungszusammenhänge begriffen, „die zwischen einer gegebenen kommunikativen Äußerung, dem unmittelbaren Kontext und ihrem konnotativen Bedeutungshorizont bestehen“ (S. 189f.). Im Kontext verständigungsorientierten Sprechhandelns kann, wie er schreibt, durch einen Einstellungswechsel „Kultur“ objektiviert und so von einer unhinterfragten Selbstverständlichkeit zum Thema kommunikativ herzustellenden Einverständnisses werden (S. 189, 206). Die habituierten, präreflexiv gewußten und als unproblematisch vorausgesetzten traditionellen Lebensformen werden dabei problematisiert und dadurch aus dem Zustand der passiven Virtualität herausgehoben und einer Dauerrevision reflexiver Verflüssigung unterzogen (S. 219). Habermas bezeichnet diesen Prozeß der De-Naturalisierung bzw. De-Ontologisierung lebensweltlichen Hintergrundwissens durch Prozesse bewußter intersubjektiver Verständigung über Akzeptanzbedingungen von Geltungsansprüchen als „Rationalisierung der Lebenswelt“ oder „Versprachlichung des Sakralen“. Unter solchen Prämissen kann auch der Diskurs des Jainismus untersucht werden. Der bei diesem Ansatz entscheidende Begriff des kommunikativen Handelns wird von Habermas (1986: 363) dadurch definiert, „daß die Handlungskoordination der Bedingung eines vorbehaltlos kommunikativ erzielten Einverständnisses genügen muß“. Die Prämisse ist, daß das Ziel sprachlicher vermittelter Herstellung von sozialer Kooperation die egozentrische Verfolgung eigener Interessen (d.i. strategisches Handeln) dominiert. Kooperation wird also idealtypisch zum bewußten Handlungsziel erklärt, wobei sich die Geltungsansprüche der jeweiligen Äußerungen auf ein Potential von Gründen stützen, die die Gültigkeitsbedingungen interpretieren und somit selbst zu den Bedingungen gehören, die einen Geltungsanspruch intersubjektiv anerkennungswürdig und eine entsprechende Äußerung akzeptabel machen (S. 358f.). Habermas ist sich darüber im klaren, daß die Bindungseffekte nicht durch die Sprache selbst erzeugt

⁶⁸ Ähnlich hat Tyler 1969: 5 formuliert: „In fact, this is an argument for a different kind of unitary description which sees unity as emerging from the ordered relations between variants and contexts. Variants are not mere deviations from some assumed basic organisation; with their rules of occurrence they are the organization ... It must be emphasised that such a unitary description can be achieved only by the anthropologist. It is highly unlikely that the members of a culture ever see their culture as this kind of unitary phenomenon.“ Auf die unabgeschlossene Debatte um den ethnologischen Kulturbegriff, insbesondere zwischen Social Anthropology und Cultural Anthropology kann hier nicht näher eingegangen werden.

werden, sondern nur unter Voraussetzung bestimmter lebensweltlicher (sozialer, institutioneller und psychischer) Bedingungen (S. 369). Anstatt solche Bedingungen empirisch zu beschreiben, argumentiert er formalpragmatisch, „daß wir einen Sprechakt dann verstehen, wenn wir die Bedingungen kennen, die ihn akzeptabel machen“ (S. 358). Die Kenntnis der Bedingungen der Akzeptabilität (die Bedeutung im weitesten Sinne) ist wiederum Voraussetzung der Akzeptanz eines Sprechaktangebots durch einen Hörer. Im strategischen Handeln wird laut Habermas Sprache als Medium der Handlungskoordination nur selten in Anspruch genommen: „statt dessen müssen wir allein auf die Bedingungen für die reziproke Einflußnahme rekurren, die zweckrational handelnde, am jeweils eigenen Erfolg orientierte Gegenspieler aufeinander auszuüben versuchen“ (S. 364). Habermas' (1981: 228) Begriff der Gesellschaft als „*systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen*“ ist darum bemüht, die der Theorie des kommunikativen Handelns unterliegende handlungstheoretische Perspektive mit dem von Parsons (with Shils 1951, 1977), Luhmann (1984) entwickelten systemtheoretischen Ansatz zu integrieren, da offensichtlich viele gesellschaftliche Prozesse nicht rational verhandelt werden, sondern sich durch Orientierung an symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien „über die funktional Vernetzung von *Handlungsfolgen* stabilisieren“ (Habermas 1981: 179). Die Evolution von Gesellschaft stellt er als einen Prozeß der Differenzierung „sowohl als System wie als Lebenswelt“ (S. 228) dar.

Im Hinblick auf eine Untersuchung der Jaina-Semantik brauchbarer ist in vieler Hinsicht Luhmanns (1982) systemtheoretischer Versuch der Historisierung der Kulturtheorie durch Umstellung von „Zweckorientierung“ auf „Selbstreferenz“ und der die Ersetzung „der Funktionsangabe Integration durch eine Analyse der Differenz von System und Umwelt“ (S.13). Als „System“ erscheint sogar die aus der Außenperspektive objektivierbare Lebenswelt (vgl. Habermas 1981: 349) stets als ein eingeschränkter Ausschnitt aus einem umfassenden Möglichkeitshorizont, der komplexen „Umwelt“. Kultur (hier: Semantik) wird dabei als ein Vorrat akzeptabler Themen verstanden, durch welchen Systembildung durch Kommunikation möglich wird, als „eine Sinnfestlegung (Reduktion), die es ermöglicht, in themenbezogener Kommunikation passende und nichtpassende Beiträge oder auch korrekten bzw. inkorrekten Themengebrauch zu unterscheiden“ (Luhmann 1984: 224-5). Die Selektion von Sinnüberschüssen wird vermittelt durch die Typik (S.122):

„Das Phänomen Sinn erscheint in der Form eines Überschusses von Verweisungen auf weitere Möglichkeiten des Erlebens und Handelns. Etwas steht im Blickpunkt, im Zentrum der Intention, und anderes wird marginal angedeutet als Horizont für ein Und-so-weiter des Erlebens und Handelns. Alles was intendiert wird hält in dieser Form die Welt als Ganzes sich offen, garantiert also immer auch die Aktualität der Welt in Form der Zugänglichkeit. Die Verweisung selbst aktualisiert sich als Standpunkt der Wirklichkeit, aber sie bezieht nicht nur Wirkliches (bzw. präsumtiv Wirkliches) ein, sondern auch Mögliches (konditional Wirkliches) und Negatives (Unwirkliches, Unmögliches). Die Gesamtheit der vom sinnhaft intendierten Gegenstand ausgehenden Verweisungen gibt mehr an die Hand als faktisch im nächsten Zug aktualisiert werden kann. Also zwingt die Sinnform durch ihre Verweisungsstruktur den nächsten Schritt zur Selektion“ (S. 93f.).

Luhmann entwickelt seinen Sinnbegriff im Anschluss an Husserls phänomenologischem Konzept der Intentionalität. Ausgangspunkt einer sachlichen Artikulation von Sinn ist seiner Ansicht eine „primäre Disjunktion, die etwas noch Unbestimmtes gegen anderes noch Unbestimmtes absetzt. Die weitere Exploration wird damit dekomponiert in einen Fortgang nach innen und einen Fortgang nach außen, in eine Orientierung

durch den Innenhorizont bzw. eine Orientierung durch den Außenhorizont" (S. 114). Luhmann argumentiert, daß Sachsinn nur durch eine Doppelbeschreibung "von außen und nach innen" fixiert werden kann (S. 114f., 122). Husserls Darstellung des "konstitutiven Doppelhorizontes" von "Intention" und "Welt" ("Horizont") wird in dieser Weise übernommen und u.a. mit dem Hegelschen Begriff der Negation bzw. Bestimmung (S. 493, 575, 587) und dem strukturalistischen Konzept der Differenzierung von Differenzen ("Systemdifferenzierung") verschmolzen, in dem die Operationen des Beobachtens mit denen des Unterscheidens, Bestimmens und Bezeichnens zusammengeführt werden (S. 559, 596). Die Differenz von "System und Umwelt" wird analog zur "Leitdifferenz" von "Intention" und "Horizont" ("Sinn/Welt") entwickelt (S. 105).⁶⁹

Habermas (1985: 427) kritisiert den "vorsprachlichen" Charakter dieses "gegenüber 'Kommunikation' und 'Bewußtsein' neutralen" (S. 438) Sinnbegriffes und die Tatsache, daß in dieser Theorie "Vernunft" durch "Selbsterhaltung" ersetzt wird (S. 431), ohne daß ein Schwanken "zwischen dem Aufbau der Intersubjektivität aus der Verschränkung subjektverhafteter Einzelperspektiven ... und andererseits der evolutionären Gleichursprünglichkeit von individuellem Bewußtsein und selbsttragendem Perspektivensystem" (S. 437) begrifflich ausgeräumt worden wäre. Grundsätzlich hält Habermas Luhmann vor, daß "gegenüber dem phänomenologisch eingeführten Sinnbegriff dem sprachlichen Ausdruck ein untergeordneter Status zugewiesen" (S. 439) wird. Die sozialintegrative Rolle sprachlicher Verständigung wird seiner Ansicht nach zugunsten der Vorstellung des kontingenten Aufeinandertreffens psychischer und sozialer Systeme vernachlässigt (S. 441f.), die er nicht mehr der Soziologie zurechnet sondern eine Weltbildfunktion zuspricht (S. 443). Luhmann (1980) kritisiert wiederum Habermas' Versuch "für die Lebenswelt eine Art 'Seinsvorrang' vor den semantischen Strukturen funktionsspezifischer Provenienz in Anspruch zu nehmen" (S. 33 Fn. 26). Habermas, der seine eigenen Überlegungen wie Luhmann unter anderen aus Durkheims Theorie der Arbeitsteilung (Systemdifferenzierung) ableitet, übersieht dabei jedoch, daß Luhmanns naturalistisches Konzept der sozialen Systeme gleichsam an Durkheims (1984: 289, 302-26, 560-97) Theorie des Kollektivbewußtseins anschließt (vgl. Luhmann 1992: 24,30f.), die auch von Habermas als Ergänzung der Theorie gesellschaftlicher Arbeitsteilung gesehen wird: "Das soziale Leben kommt aus einer doppelten Quelle: der Ähnlichkeit der Bewußtseinszustände und der Arbeitsteilung" (Durkheim, in: Habermas 1981: 175, vgl. 203).⁷⁰

Jainismus als soziales System

In der vorliegenden Arbeit wird zunächst insbesondere an Luhmanns (1984) *Theorie sozialer Systeme* angeschlossen, welches mit der funktionalistischen *Karman*-Theorie der Jaina Berührungspunkte hat, allerdings nicht "Handlung" sondern "Kommunikation" als Grundelement sozialer Systeme ansetzt. Luhmann (1982) selbst entwickelte seine Systemtheorie unter anderen mit Bezug auf die religiöser Systeme. Luhmanns

⁶⁹ Die sich dabei ergebende Schwierigkeit der Übersetzung der bewußtseinsphilosophischen Kategorien Husserls in eine Kommunikationstheorie wird (in einer Fußnote) an der bewußt doppeldeutigen Interpretation der Husserlschen Terminologie deutlich: "Wir abstrahieren in Richtung auf übergreifende Gültigkeit für personale und soziale Systeme. Das heißt: Begriffe wie Intention, Verweisung, Erwartung, Erleben, Handeln bezeichnen in der folgenden Darstellung Elemente bzw. Strukturen, die sowohl zu psychischen als auch zu sozialen Systemen aufgeordnet werden können" (Luhmann 1984: 93 Fn. 3). Aus "Gegenständen sinnhafter Intention" in psychischen Systemen werden entsprechend "Themen sinnhafter Kommunikation" im Kontext sozialer Systeme (S. 114). Die Autopoiesis des autokatalytischen sozialen Sinngeschehens wird also mit dem individuellen Selbstbewußtsein eines Subjektes verglichen.

⁷⁰ Unklar ist jedoch der Zusammenhang zwischen "Gesellschaftsstruktur und Semantik" in Luhmanns Theorie - obwohl dieser drei gleichnamige Bände diesem Thema gewidmet hat. Es ist nicht klar, in welcher Weise Strukturen sozialer Differenzierung, denen "semantische Korrelate" (Luhmann 1980: 36f.) entsprechen sollen, gleichsam ideologiefrei gedacht werden können, bzw. wie bei einer semantischen Deutung der Strukturen der "Arbeitsteilung" die Unterscheidung zwischen beiden Ebenen aufrechterhalten werden kann.

Grundstrategie betrifft bekanntlich die Ersetzung des von Weber (1972) privilegierten handlungstheoretischen Bezugspunkts "Handlungsmotivation" durch den Bezug auf "System-Differenzierung". Ein solcher systemtheoretischer Ansatz befreit die Soziologie von der Annahme, daß oberste normative Werte faktisch gesellschaftliche Prozesse steuern. Im Unterschied zu Dumont der - wie Weber (1978, 1985) - die handlungsorientierende Bedeutung gesellschaftsübergreifender kultureller Wertideen postuliert, geht Luhmann (1982, 1984) davon aus, daß spezifische Wertideen bzw. semantische Differentiale Formen der "Reduktion von Komplexität" darstellen, die implizit auf einen unausgeschöpften Horizont möglicher Bedeutungen verweisen. Kulturwerte können somit aus ihrer transzendenten Position herausgerückt und als eingebettet in umfassendere gesellschaftliche Sinnhorizonte und ihre relative Dominanz somit als historisch variabel gesehen werden. Die Doppeldeutigkeit der Form "objektiven Geistes" ergibt sich, wie z.B. Eliade (1959) und Ricoeur (1984-1990) gezeigt haben, nicht in Bezug auf transzendente Werte, sondern auf den sich öffnenden Möglichkeitshorizont. Die traditionelle Kausalattribution auf Werte realisierende Akteure wird ersetzt durch die Unterstellung einer zirkulären Kausalität eines sich selbst reproduzierenden Systems. Ein solches System kann jedoch, wie Luhmann (1984) gezeigt hat, keinesfalls im traditionellen Sinne als geschlossen bzw. selbstidentisch begriffen werden.

Identität - streng gedacht im tautologischen Sinne reiner Selbstreferenz, also eines "nur und ausschließlich sich auf sich selbst Beziehens" - ist unmöglich (S. 604) - sie muß vielmehr als bloß "mitlaufende Selbstreferenz" gedacht werden, die in einem übergreifenden Verhaltensstrom eingebettet ist, aber nicht dessen Gesamtsinn absorbieren kann. Identitäten bzw. Systeme sind in diesem Sinne immer selektiv. Sie existieren nur durch selektive Ausgrenzungen gegenüber einer umfassenderen Umwelt durch Selbstbezüglichkeit. Luhmann kontrastiert die Funktionsweise solcher "autopoietischer Systeme", die über Netzwerke von Beziehungen interaktiv ihre Elemente bestimmen, anhand der Differenz zur traditionellen Theorien geschlossener und offener Systeme:

(1) *Geschlossene Systeme* sind "Systeme, die (quasi) umweltlos existieren, also sich selbst (nahezu) vollständig determinieren können"(S.602).

(2) *Offene Systeme* legen eine System/Umwelt Differenz zugrunde: "Das Umweltverhältnis wurde im Input-Output-Schema begriffen, die Strukturen als Regeln der Transformation, die Funktionen als eben diese Transformation, die man durch Variation der Strukturen zu beeinflussen zu können hoffte" (S.24).⁷¹

(3) *Autopoietische Systeme* sind geschlossenen Systeme, die zugleich Offenheit erzeugen, in dem sie "alles, was sie als Einheit verwenden ... selbst als Einheit herstellen und dabei rekursiv die Einheiten benutzen die im System schon konstituiert sind" (S. 602).

Durch die Behauptung, daß "Ausdifferenzierung von Systemen nur durch Selbstreferenz zustande kommen kann", dadurch, daß erzeugte System/Umwelt Differenzen in Form von Selbstbeschreibungen, oder Selbstbeobachtungen zugleich im System benutzt werden, kann Luhmann die Unterscheidung von Selbstbeobachtung und Fremdbeobachtung systematisch verwenden (S. 25). Differenzierungen werden somit, im Anschluss an Spencer Brown gewissermaßen begriffsrealistisch - in Bezug auf Prozesse - nicht "Dinge" [S. 243]) - und keinesfalls als bloß gedankliche Konstruktionen (Modelle) verstanden, sondern zugleich als Operationen des Bezeichnens (S. 596):

⁷¹ Vgl. S. 276f.

“Die Operation der Referenz bezeichnet nicht etwa sich selbst als Operation. Sie bezeichnet, immer geführt durch eine Unterscheidung, etwas, mit dem sie sich identifiziert. Diese Identifikation und damit die Zuordnung der Selbstreferenz zu einem Selbst kann verschiedene Formen annehmen je nachdem durch welche Unterscheidung das Selbst selbst bestimmt wird” (S.600).

Die Identitätsgrenzen von sozialen Systemen sind somit immer systemintern; d.h. sie sind relativ zu ihren selbst-konstitutiven Prozessen und nicht etwa in einem absoluten Sinne zu verstehen. Luhmann (1984: 298) hat dies durch das Verhältnis des Unterschieds und Ineinandergreifen von Autopoiesis und Selbstreferenz begrifflich zu fassen versucht. Eine Beziehung die man vereinfachend als Differenz und Verhältnis von Handlung und Handlungsbeschreibung, Leben und Struktur, Existenz und Bewußtsein charakterisieren kann. Handlungen sind nicht identifizierbar ohne Beschreibung, bzw. es ist die Selbstreferenz, die allererst eine identifizierbare Handlung konstituiert. Als paradoxes Resultat dieser Begriffsbestimmung ergibt sich, daß Handlungsautonomie oder Systemidentität zugleich stärkere Inklusion und Exklusion eines Systems voraussetzt (S.299):

“Das System gewinnt seine Freiheit und seine Autonomie der Selbstregulierung durch Indifferenz gegenüber seiner Umwelt. Deshalb kann man die Ausdifferenzierung eines Systems auch beschrieben als Steigerung der Sensibilität für Bestimmtes (intern Anschlußfähiges) und Steigerung der Insensibilität für alles Übrige - also Steigerung von Abhängigkeit und von Unabhängigkeit zugleich” (S. 250).

Kurz, je höher die interne Differenzierung, bzw. Selbstreferenz, desto spezifischer und weitreichender ist die Interpenetrationsfähigkeit und darauf bezogen zugleich größer ist die Umweltabhängigkeit des Handelns. Das entscheidende Resultat des Begriffs der selbst-referenziellen Systemdifferenzierung ist für unsere Zwecke die Neubestimmung des traditionellen, im obigen Sinne “homogenisierenden”, “*Gemeinschafts*” Begriffs, der auf die Handlungsorientierung aufgrund “subjektiv gefühlter ... Zusammengehörigkeit der Beteiligten” abhob - im Unterschied zur Handlungsorientierung der “*Vergesellschaftung*”, die auf “rational ... motiviertem Interessenausgleich” basiere (Weber, WUG: 21f.):

“Mit diesen Begriffsentscheidungen sind alle Gemeinschaftsmythologien verabschiedet - oder genauer gesagt auf die Ebene der Selbstbeschreibung der Systeme abgeschoben. Wenn Gemeinschaft heißen soll: partielle Verschmelzung personaler und sozialer Systeme, so widerspricht das dem Begriff der Interpenetration direkt”(Luhmann 1984: 298f.).

* * * *

An Luhmanns Theorie des über intern festgelegte Kriterien selektiv auf eine je spezifischen Umwelt bezogenen sozialen Systems anschließend wird im Folgenden anstatt der “dualen Identität” der Jain-Laien die Funktion des Zusammenspiels der asymmetrischen “Leitdifferenzen” des klassischen Jainismus *Jīva/Ajīva* (Ontologie) und *Ahiṃsā/Hiṃsā* (Ethik) untersucht, die meines Erachtens die Rolle des generativem Code des klassischen Jainismus als sozialem Diskurs und somit auch bei der Konstitution von effektiven Gruppen eine Rolle spielt. Anders als bei Sangave (1980), Carrithers und Humphrey (1991), Mahias (1985), Goonasekera (1986) und Cort

(1989), die allesamt “soziale Identität” als empirische Gegebenheit untersuchen und sich vor allem dem Studium beobachtbarer Lokalgruppen widmen, soll im folgenden aus historischer und vergleichender Perspektive gezeigt werden, wie die generativen Prinzipien des Jainismus zur Konstitution von emergenten sozialer Identitäten verwendet werden. Im Unterschied zu den gegenwärtig vorliegenden empirischen Studien der “Jaina” im allgemeinen wird darüber hinaus eine bestimmte Jain-Sekte, der inzwischen in zwei Orden gesplattene Śvetāmbara Terāpanth, untersucht und gezeigt, daß es vor allem die über monastische Regel kodierte Organisationsweise des an die Leitdifferenzen *Jīvā/Ajīva* und *Ahiṃsā/Hiṃsā* anschließenden rituellen Systems ist, welche die effektive historische Rolle des Jainismus erklären kann und nur indirekt die Ideologie selbst.

ERSTER TEIL: DIE MÖNCHE UND NONNEN

Trotz umfangreicher Indologischer Arbeiten zum kanonischen monastischen Recht der Jaina⁷² und einer Handvoll ethnographischer Pionierstudien⁷³ ist zur Zeit noch wenig bekannt über die Organisationsweise und das Leben der Jain-Mönche.⁷⁴ Die vorliegende Beschreibung der Lebensweise der Śvetāmbara Terāpanth-Wandermönche und Nonnen ist die erste systematische empirische Darstellung eines Jain-Ordens und seiner Funktion innerhalb der indischen Gesellschaft und sollte daher als vorläufige Zwischenbilanz gegenwärtiger Forschungsbemühungen ohne Vollständigkeitsanspruch gelesen werden. Dabei wird viel unbekanntes und/oder neu interpretiertes Material präsentiert, um einen angemessenen Einblick in die Komplexität des Jain-Sozialsystems und der rituellen Formen vermitteln zu können.

In diesem ersten Teil der Arbeit wird zunächst die Geschichte und Organisationsweise der wichtigsten Jain-Subsekten dargestellt und die Logik der sozialen Differenzierung analysiert. Als paradigmatische "Subsekte" wird die bei den Śvetāmbara dominante Form der "vierfachen Gemeinde" von männlichen und weiblichen Ordensmitgliedern und assoziierten Laiengemeinden angesetzt (Kapitel 2). Alle weiteren Kapitel befassen sich ausschließlich mit der Terāpanth-Sekte. Kapitel 3 beschreibt die Geschichte, die Prinzipien und die monastische Organisation des Śvetāmbara Terāpanth im Detail. Im Zentrum dieses Kapitels steht die Analyse der fundamentalen monastischen Regeln (Limitationen) des Terāpanth und ihrer sozialen Funktion, sowie des darauf aufbauenden arbeitsteiligen monastischen Systems von Dienstleistungen (*Gāthā*). Im vierten Kapitel werden die Demographie der monastischen Organisation und der soziale Hintergrund der Terāpanth-Asketen untersucht. Es wird gezeigt, inwiefern die Ordensorganisation intern Organisationsprinzipien des gesellschaftlichen Umfeldes reflektiert. Kapitel 5 stellt das Initiationsritual (*Dīkṣā*) der Terāpanth-Mönche und Nonnen dar und untersucht die Entsorgungsmotive der Asketen. Die zentrale These dieses Kapitels ist, daß das Jain-*Dīkṣā*-Ritual nicht nur eine Rolle für die individuellen Mönche und Nonnen hat, sondern zugleich soziale Funktionen für die entsprechende Jain-Laiengemeinde hat. Von außen betrachtet weist die Jain-*Dīkṣā* Parallelen zur brahmanischen Weihe in Form einer "Interiorisierung des (vedischen) Opfers" auf (vgl. Heesterman 1993).

Aus Ganze gesehen, zeigt der erste Teil die sozialen Implikationen des fundamentalen Jain-Prinzips der freiwilligen Selbsteinschränkung durch Gelübde (*Vrata*) auf. Die Tatsache, daß soziale Dienste an statushöheren Individuen als Form der inneren Askese (*Abhyantara-Tapas*) definiert werden zeigt, *pace* Dumont (1980: 216), daß im rituellen System der Jaina Askese und Devotion, Weltentsagung und Gemeinschaftsbildung,

⁷² Vgl. Jacobi 1884, 1895, Schubring 1905, 1910, 1918a, 1918b, 1932, 1935, 1962/1978, 1966, 1967, Hamm & Schubring 1951, Deo 1956, 1960, Deleu & Schubring 1963, Caillat 1965, 1975, Deleu 1970, Lalwani 1973, Mette 1973, Okuda 1975, Bollée 1977, 1988, 1991, Tatia & Kumar 1981, R.P. Jain 1983, Folkert 1993.

⁷³ Stevenson 1915, Oldfield 1982, Shāntā 1985, Goonasekera 1986, Holmstrom 1988.

⁷⁴ Wie Shāntā 1985: 43, 55 gezeigt hat ist der konventionelle Gebrauch der Wörter Mönch (griech. *Monos*) oder Nonne (lat. *Nonna*) im Kontext einer Darstellung des Jainismus problematisch, insofern sich Ideal und Lebensweise der Jaina vom christlichen Mönchtum radikal unterscheiden. Die von ihr genannten Hauptunterschiede sind der fehlende Gottesbegriff, die nicht-seßhafte Lebensweise, das Almosensammeln (nicht Arbeiten), das Ideal der Gabe des Wissens (*Jñāna-Dāna*) und das Sterbefasten (*Sallekhanā*) (S. 62 Fn. 1). Eine akkuratere Bezeichnung ist Wandermönch oder besser Mendikant (Cort 1989: 91 Fn. 5). Aufgrund fehlender Alternativen werden im Folgenden dennoch die Worte Mönch (als spezifischer und generischer Begriff) und Nonne verwendet. Im Plural wird von "Asketen", enthaltsam lebenden Menschen (griech. *Asketes*), gesprochen als neutraler Oberbegriff für "Mönch" und "Nonne"; vor allem wenn von *Śramaṇa* und *Śramaṇī* die Rede ist. Vgl. McGregor 1993: 957, 1005. Auch das Wort Asket ist jedoch problematisch, denn Jain-Laien sind ebenfalls durch Formen der Enthaltsamkeit, z. B. kein Fleisch zu essen, definiert. Zudem existieren intermediäre Kategorien, die zwischen Mönchen und Laien eingeschoben wurden, z.B. Mönche/Nonnen, die eine reduzierte Form der Gelübde übernehmen. Böhtlingk und Roth 1855-75 VII: 914 und Monier-Williams' 1986: 1096, 1201 übersetzt die Sanskrit-Worte *Sādhu* mit "deified saint" und *Sādhvī* mit "chaste or virtuous woman". In Ermangelung geeigneterer Wörter wird auch weiterhin von monastischen Gruppen bzw. Monastizismus gesprochen.

komplementär sind.⁷⁵ Das Prinzip der freiwilligen Selbsteinschränkung wird dabei im Sinne von Fichte (1986), Durkheim (1984), Lévi-Strauss (1984) und Luhmann (1984) als Form der “Reduktion von Komplexität” aufgefaßt; als Form der (opfergleichen) inneren Differenzierung, die durch Einschränkung paradoxerweise Freiräume schafft. Dabei wird mit Husserl (1987) und Dumont (1980) der “intentionale” bzw. “hierarchische” Charakter des, von den Jaina selbst in Form der *Karman*-Theorie konzeptualisierten, zeitbezogenen Prozesses der Selbstdifferenzierung hervorgehoben, bei dem “scission and aggregation ... operate at different levels” (S. 197). Durch die Untersuchung der konstitutiven Bedeutung temporaler Modalisierung bei Systembildungsprozessen wird die Ebene reiner Strukturanalyse verlassen, die in Dumonts Werk vorherrscht, und ein komplexeres Phänomen betrachtet, “namely the whole formed partly by structural properties and partly by empirical concomitants present in every actual situation” (S. 199). Die Untersuchung der Funktion von Strukturen in bestimmten Situation, bzw. der Rolle von Kontextfaktoren entspricht der Denkweise der Jain-Asketen selbst, die nur einem ausschließlich auf den Wortlaut der Texte fixierten außenstehenden Beobachter widersprüchlich erscheinen:

“In keeping with their taste for order and methods, the Jainas constructed a disciplinary system which is rigorously coherent - at least in appearance. - In reality the classifications which they adopt seem sometimes rather superficial. They leave some points unresolved, and they are contradictory in matters of detail. This is because, inspite of the temptation of scholastic, tradition respected the facts of a situation instead of sacrificing them to the requirements of pure form” (Caillat 1975:186).

⁷⁵ Vgl. Burghart 1983a: 645, Reynell 1985a, Van der Veer 1987: 693.

2. ZUR GESCHICHTE DER JAIN-SEKTEN

Konventionelle Darstellung des Jainismus beginnen zumeist mit einer Erläuterung der universalgeschichtlichen Jain-Lehre der Zeitperioden, um sodann eine alternative kritische philologisch-historische Rekonstruktion der historischen Schichtung der Texte darzulegen.⁷⁶ Eine Sozialgeschichte des Jainismus in Indien ist bislang noch nicht geschrieben worden. Weder über die Struktur und Geschichte der monastischen Gruppen noch über die Sozialorganisation und den konkreten historischen Einfluß der Jain-Laien ist daher zur Zeit viel bekannt. Ohne eine Kenntnis der wesentlichen Faktoren der historischen Entwicklung des Jainismus ist jedoch ein Verständnis des Ursprungs und der heutigen Entwicklungen des Śvetāmbara Terāpanth nicht möglich. Im folgenden wird daher zunächst ein Überblick über die Geschichte, Organisationsweise und Patronage der wesentlichen Jain-Sekten gegeben. Ziel der Darstellung ist die Herausarbeitung genereller Entwicklungsprozesse der Jain-Tradition. An Quellen für eine solche Untersuchung mangelt es nicht. Es existiert mittlerweile eine umfangreiche Sekundärliteratur zur Geschichte des Jainismus in Südasien.⁷⁷ Die meisten dieser wissenschaftlichen, in Englisch geschriebenen Werke sind jedoch historisch wenig ergiebig, da sie als Mischungen von Quellensammlung und Hagiographie konzipiert sind. Sie wurden meist von Jain-Laien geschrieben und konzentrieren sich auf die Rekonstruktion des historischen Einflusses der Jain-Asketen in einer bestimmten Region Indiens. Das Ziel dieser Schriften ist es, die kulturhistorische Bedeutsamkeit des Jainismus und damit der heutigen Jaina zu unterstreichen. Die effektive politisch-ideologische Rolle des Jainismus ist jedoch bislang fast unbeachtet geblieben.⁷⁸ Solche, der Stärkung des öffentlichen Selbstbildes der Jaina dienlichen wissenschaftlichen Arbeiten folgen traditionellen Vorbildern in ihrem Bemühen um sozialen Statusgewinn und haben zur Folge, daß die wirkliche soziale Rolle des Jainismus in der Regel “überschätzt” wird (Schubring 1962/1978: 55): “The Gainas claim more honour than is their due in connecting every Indian celebrity with the history of their creed” (Jacobi 1980b: XXXVII).

Neben solchen Quellensammlungen liegen vereinzelte Versuche der Periodisierung der Geschichte des Jainismus unter analytischen Gesichtspunkten vor. Am bekanntesten ist Williams' (1983: xii) Dreigliederung der Entwicklung des Jainismus nach dem Schema “Altertum, Mittelalter, Neuzeit”:

1. Die frühe Periode: das erste Jahrtausend nach Mahāvīra, in der der “Śvetāmbara-Kanon” und die wichtigsten Schriften der Digambara entstanden.
2. Die mittelalterliche “Blütezeit” des Jainismus (5. Jh. n. Chr. bis 1400 n. Chr.), die bis zur Machtentfaltung islamischer Herrscher gerechnet wird, in der die Entwicklung des Jain-Laienrituals stattfand.
3. Die moderne “Dekadenzperiode” (1400 n. Chr. bis heute), die durch den Verlust des Zugangs zur politischen Macht charakterisiert wird, in der der Jainismus zur Religion verstreut lebender Minoritäten wurde.

Dieser Periodisierungsvorschlag hat generelle Akzeptanz gefunden, wenn auch Kritik an Details geübt worden ist. Williams (1983) ist vor allem an der Entwicklung der mittelalterlichen Śrāvaka-cāra-Literatur

⁷⁶ Vgl. Schubring 1962/1978, Alsdorf 1965, 1966.

⁷⁷ Vgl. Tank 1918, Śāh 1932, Saletore 1938, Śeṭh 1953, Deo 1956, Majumdar 1956, Desai 1957, K.C. Jain 1963, Nandi 1973, M.U.K. Jain 1975, Singh 1975, Chatterjee 1978, 1984, Roy 1984.

⁷⁸ Vgl. Stein 1978:123.

interessiert, also den Schriften, in denen erstmals Regeln für Jain-Laienrituale festgeschrieben wurden, um den Jainismus zu einer "Massenreligion" zu entwickeln. Er vertritt im Anschluss an Max Weber die These, der Jainismus habe sich durch die Implementierung solcher Riten im indischen Mittelalter "from a philosophy, a *darśana*, to a religion" entwickelt (S. xx). Dieser Prozeß der Entwicklung von Formen "kommunaler Religion", so schreibt er, kam einer "Hinduisierung" der ursprünglich rein Individuums bezogenen, "soteriologischen" Orientierung des Jainismus gleich, da der äußere Symbolismus der Riten gänzlich von den Brahmanen übernommen wurde, wenn auch mit einer veränderten Interpretation versehen. Jaini (1979: 291, 294) bezeichnet die Neuinterpretation von Hindu-Ritualen dagegen als "Jainisierung". Da viele Laienrituale (mit Ausnahme der *Śrāvaka-Vrata*), wie zum Beispiel *Pūjā*, aus der Sicht der Mönche prinzipiell als "nicht-kanonisch" und im Grunde als sozio religiöse Veranstaltungen außerhalb der "eigentlichen" Religion gelten, zieht er sich jedoch letztlich auf die Formulierung "Pseudo-Hinduisierung" zurück (Ebda., S. 294 Fn. 32, 304). Nandi (1986: 99) kritisiert Williams aus einer anderen Richtung. Sie weist darauf hin, daß keine Erklärung für die Wandlung des Jainismus zu einer "Religion" gegeben wird. Sie verknüpft die Blütezeit des Jainismus mit der sogenannten "Krise des 3.-4. Jahrhunderts", die zum Niedergang der Geldwirtschaft und einer Re-Ritualisierung der Tauschsphäre im Zuge einer "Feudalisierung" geführt habe. Thapar (1981: 295) und Goonasekera (1986: 20ff.) schlagen ebenfalls eine andere Bewertung der zweiten Periode vor. Sie sprechen nicht, wie Williams, von einer "Blütezeit", sondern von einem "Rückschritt" und von der "Verweltlichung" und "Feudalisierung" des Jainismus. Williams' drittes Stadium, in dem angeblich Händler die Aristokratie als bedeutendste Förderer der Jain-Asketen ablösten, erscheint Goonasekera (1986: 23) daher auch nicht als "Dekadenzperiode", sondern als "Reformation" und Rückkehr des Jainismus zu den Ursprüngen. Insgesamt erscheint Williams' Periodisierungsvorschlag als Variante der wertidealistischen Weberschen (1978 II) Interpretation der Geschichte des Buddhismus in den Begriffen einer auch politisch bedingten "Abweichung" der religiösen Praxis der Massen von den doktrinären Prinzipien der ursprünglichen reinen Lehre der Religionsgründer.⁷⁹ Wie Tambiah (1970: 3f., 367-70, 1985a, 1985b) gezeigt hat, wird jedoch durch dieses textorientierte elitäre Zwei-Schichten-Modell die wirkliche Geschichte der Lehre auf den Kopf gestellt. Zudem wird die gemeinschaftsbildende, rituelle Rolle der Entsagung im Kontext lebendiger, populärer Religion unterschlagen.

Meines Erachtens muß auch der Versuch einer äußerlichen Periodisierung zumindest (a) das Geschichtsbild der modernen Jaina selbst mit in Betracht ziehen und (b) die Renaissance des Jainismus in den letzten 100 Jahren (seit Beginn des britischen Einflusses) gesondert als "moderne" Periode anführen.⁸⁰ Ein Periodisierungsschema der Geschichte des Jainismus sollte also zumindest vier Zeitabschnitte aufweisen. Das an der Geschichte der Jain-Institutionen orientierte Vier-Stadien-Schema von Roy (1984: 99) erscheint daher realitätsnäher als der Vorschlag von Williams. Roy unterscheidet folgende Perioden:

1. Nachfolger Mahāvīras (527 v.Chr. - 1. Jh. n. Chr.),
2. *Ācārya*-Periode (1.-8. Jh. n. Chr.),
3. *Bhaṭṭāraka*-Periode (8.-17/18. Jh. n. Chr.),
4. Reformation (17/18. Jh. n. Chr. bis heute).⁸¹

⁷⁹ Vgl. Redfield 1956, Dumont 1980, Bechert 1966-1973, Spiro 1982, Gombrich 1971, Tambiah 1977, Carrithers 1979.

⁸⁰ Vgl. Bechert 1966-1973, Gombrich 1988: 23.

⁸¹ *Ācārya* bedeutet Lehrer und bezeichnet die Führer der Jain-Subsekten. *Bhaṭṭāraka* oder *Śrīpūjya* sind Leiter domestizierter monastischer Gruppen von Jain-Asketen (siehe Kapitel 2.5.1.2.1 und 2.5.3.1.1).

Da über die vorkanonische Zeit nur die in den kanonisierten Texten genannten Informationen vorliegen, unterteilen die Śvetāmbara Terāpanthī, wie Bechert (1978: 191) die Geschichte des Buddhismus, die Jain-Geschichte in die drei Perioden des kanonischen, traditionellen und modernen Jainismus und geben folgende Jahreszahlen an:

1. Kanonische Periode (*Āgama-Yuga*): 527 v. Chr. - 473 n. Chr.,
2. Blüteperiode (*Utkarṣa-Yuga*): 473-1473,
3. Moderne Periode (*Navīna-Yuga*): 1473 ff.

Die Kanonische Periode endet mit dem Konzil von Valabhi. Die moderne Periode beginnt ihnen zufolge mit den Laienprotestbewegungen des 15. Jahrhunderts, insbesondere mit der Gründung des Loṅkā-Gaccha, der Vorläuferorganisation des Terāpanth, im Jahre 1473-1474 (Saṅghamitrā 1979: 5).

Wichtig ist, daß das Geschichtsbild der Jain-Asketen selbst mit in Betracht gezogen wird. Anders als die Hindu räumen Jaina und Buddhisten der geschichtlichen Betrachtung einen zentralen Platz ein und werden deshalb zu den "historischen Religionen" gerechnet.⁸² Jain-Asketen betrachten die Geschichte ihrer Religion unter dem Gesichtspunkt des Problems des Erhalts eines inneren Traditionskerns in immer wieder veränderten äußeren historischen Kontexten.⁸³ Anders als Williams tragen die Jain-Asketen der auch historisch belegbaren Tatsache Rechnung, daß ihre Prinzipien von jeher sozialen Einfluß auf Laienanhänger ausübten und der Jainismus insofern von Anbeginn (also schon vor seiner "Ritualisierung") als "Religion" und nicht nur als "Philosophie" gelten muß. Der umgekehrte Einfluß populärer "magischer Vorstellungen und Riten" die, wie Mauss und Hubert (1903/1978: 168f.) argumentierte, als das "Entstehungsmilieu" auch organisierter religiöser Strukturen angesehen werden müssen, wird allerdings von der Tradition selbst und von der Soziologie weitgehend unterschlagen.

Die eigentlich interessante Frage betrifft die Art und Weise der historischen Funktion der relativ invariabel gesetzten Wertpostulate. Ein solcher strukturgeschichtlicher Deutungsversuch wurde von Carrithers (1979, 1990) versucht, der den Jainismus gleichsam buddhistisch⁸⁴ als einen "enduring historical stream" auffaßt, in dem bestimmte "wiederkehrende Muster weitergegeben werden, während die Substanz, die die Muster trägt, wechselt" (S. 158). Carrithers (1990) ist der Ansicht, daß solche wiederkehrenden "Muster" ("Codes", "Organizations") im Falle des Jainismus von Mahāvīra, dem Religionsstifter absichtsvoll als ein historisches Projekt "erfunden" und anschließend in der besagten Form tradiert wurden: "they were ... moulded to a great extent by the unitary intention of one man or at least a small group of men" (S. 145).⁸⁵ Ähnlich wie von Weber, Eliade oder Dumont wird hier also eine idealistische Version der Traditionsbildung vertreten, indem "Tradition" über strukturinvariante ideale Objekte definiert wird, die auf die ursprünglich kreativen Akte eines formgebenden Individuums und daran anschließende Prozesse sprachlicher Transmission zurückgeführt werden. Die Emergenz eines gemeinsamen kulturellen Bewußtseins erscheint hier als Resultat der Interaktion zwischen einer literarischen "großen Tradition" und oralen "kleinen Traditionen" (Redfield 1956).

⁸² Vgl. Gombrich 1988: 6.

⁸³ Vgl. Deo 1960: 15.

⁸⁴ Vgl. Dwivedi 1978: 25.

⁸⁵ Vgl. Gombrich 1988: 10.

Theorie der Systemgeschichte des Jainismus

Diese Art der kausalen Strukturgeschichte wurde jüngst von Luhmann (1984) mit dem Argument kritisiert, daß “die Ausgangsursachen, die das Modell für entscheidend erachtet, in der Gesamtkonstellation oft viel von ihrer Überzeugungskraft verliert” (S. 474).⁸⁶ Er schlägt stattdessen vor, das effektive Verhalten eines “Sozialsystems” über die Zeit nicht primär aus relativ invarianten, in der Vergangenheit intentional geschaffenen Normen zu begreifen, sondern aus gegenwartsbezogenen, jeweils zeitpunktspezifischen Erwartungs- und Handlungsstrukturen (S. 397). Identität wird daher nicht an invarianten Strukturen (Werten, Normen) festgemacht und “als letzte Erklärung der Faktizität oder Möglichkeit sozialer Ordnung” (S. 444) angesehen, sondern als ein punktualisierter, hochselektiver Ordnungsgesichtspunkt im Zeithorizont selektiv aneinander anschließender (ritueller) Funktionsbezüge aufgefaßt (S. 427): “Die Schranke für Strukturänderungen liegt demnach nicht in Strukturen mit besonderen Qualitäten, die sich gegen Änderungen sperren; sie liegt in den Problemen der selektiven Kombination von sofort wieder verschwindenden Ereignissen; sie liegt also in der Funktion der Strukturen” (S. 473, vgl. die Zusammenfassung von Luhmanns Position: S. 471-87). Anders als z.B. bei Weber, Dumont oder Carrithers wird die Individualität einer Handlung/Tradition also nicht auf die Intention eines gründenden Subjektes, sondern phänomenologisch auf die “in Ereignisse aufgelöste Zeit” bezogen (S. 390). Das Phänomen des kontinuierlichen “Wechsels der Substanz”, auf das Carrithers hinweist, erscheint hier als konstitutives Moment einer temporalen, autopoietischen Struktur selbst (S. 474), die nicht durch die Ideen der Vergangenheit,⁸⁷ sondern durch die Ereignisse der Gegenwart determiniert wird.⁸⁸ Damit kann man auch der Tatsache gerecht werden, daß die heute dominante Variante ursprungsphilosophischer (Selbst-) Interpretation der religiösen Traditionen Südasiens ein “modernes” Phänomen ist, welches wesentlich durch den Einfluß des kolonialen “Katholizismus” (vgl. Bechert 1966-1973) und “Protestantismus” geprägt wurde (vgl. Obeyesekere 1970).

Wie die folgende Darstellung deutlich macht, bietet Luhmanns Theorie der Systemgeschichte die Möglichkeit einer realitätsnäheren Auffassung der Strukturgeschichte des Jainismus als der von Carrithers vertretene wertidealistische Ansatz und die essentialistische Jain-Theorie selbst. Im Zentrum des Interesses steht dabei weniger die Rolle spekulativer Ideen oder kultureller Zeichensysteme, oder religiöser Organisationen, als vielmehr die Funktion bzw. Anschlußfähigkeit relativ invarianter ritueller Handlungsabläufe im gesellschaftlichen Gesamtprozeß.⁸⁹ Dieser Ansatz wird der Tatsache gerecht, daß in der Praxis soziales Identitätsempfinden weder wesentlich vorgegeben ist, noch frei gewählt werden kann, noch auf formale

⁸⁶ Ähnliche Überlegungen finden sich auch bei Gombrich 1988: 21.

⁸⁷ Wie zum Beispiel im Ansatz von Bloch 1986, 1989

⁸⁸ “Strukturbildung ist weder in einem Prinzip, einem Anfang präformiert, noch läuft sie nach Maßgabe objektiver historischer Gesetze ab, die festlegen, wie der Zustand A in den Zustand B übergeht. Entscheidend scheint vielmehr die Übersetzung von Systembildungsproblemen in Differenzen zu sein. Wenn dabei der Punkt getroffen wird, auf den es ankommt - und wir halten sozial die doppelte Kontingenz und zeitlich die enttäuschbare Erwartung für einen solchen Punkt -, entstehen im Laufe der Zeit aus Zufallsereignissen Ordnung. Was immer passiert, legt (1) Erwartungsbildung und (2) Testen der Erwartung an der Alternative von Beibehalten oder Aufgeben nahe. Es wird dann nicht ausbleiben, daß sich Sinngehalte ankristallisieren, die diese Entscheidungen ihrerseits erwartbar machen, ihr Begründungen, Konsenschancen, Ausnahmezulassungen etc. zuliefern. Erwartungsstrukturen, die sich im Zeitlauf so aufbauen, sind dann ihrerseits störepfindlich, so daß sich neue Sinnschichten, abstraktere Semantiken, Theorien bilden, mit denen man über diese Störungen sprechen und sie abwehren oder auch in Strukturgewinn umformen kann” (Luhmann 1984: 443). “Werte dienen im Kommunikationsprozess dann wie eine Art Sonde, mit der man prüfen kann, ob auch konkretere Erwartungen funktionieren ... Die Konsequenz ist dann freilich: daß die Rangrelationen zwischen Werten nicht ein für allemal festgelegt sein können, sondern wechselnd, daß heißt opportunistisch gehandhabt werden müssen” (S. 434).

⁸⁹ Vgl. Durkheim 1984: 558f.

Gruppenmitgliedschaft reduziert werden kann.⁹⁰ Als relativ invariante Wertidee kann retrospektiv bestenfalls das Konzept der *Ahiṃsā* angesehen werden, während alle anderen Elemente der heutigen normativen Systeme der Jaina Resultate historisch kumulativer Zusätze und Änderungen sind (Dixit 1978: 4-12, *pace* Jacobi 1884a: 18). Im Folgenden wird daher ein systemgeschichtlicher Ansatz verfolgt. Nicht die Motive der “Religionsgründer” sollen spekulativ ergründet, sondern die Struktur der Differenzierung des sozialen Systems der Jaina und ihre Beziehung zur semantischen Tradition untersucht werden (Luhmann 1989: 344, 1980: 34).

Ein “soziales System” kann mit Luhmann ganz allgemein als die “Einheit der Differenz” von System und Umwelt charakterisiert werden, wobei Ordnungsbildung durch selbstreferentielle Systemdifferenzierung zustande kommt, welche äußere Umweltkomplexität intern abbildet und somit reduziert und handhabbar macht. Das Dumont’sche Paradigma der hierarchischen Teil-Ganzes-Beziehung kann neu formiert werden:

“Das, was mit der Differenz von Ganzem und Teil gemeint war, wird als Theorie der Systemdifferenzierung reformuliert und so in das neue Paradigma eingebaut. Systemdifferenzierung ist nichts anderes als die Wiederholung der Differenz von System und Umwelt innerhalb von Systemen. Das Gesamtsystem benutzt dabei sich selbst als Umwelt für eigene Teilsystembildungen und erreicht auf der Ebene der Teilsysteme dadurch höhere Unwahrscheinlichkeiten durch verstärkte Filterwirkungen gegenüber einer letztlich unkontrollierbaren Umwelt. Danach besteht ein differenziertes System nicht mehr einfach aus einer gewissen Zahl von Teilen und Beziehungen zwischen Teilen; es besteht vielmehr aus einer mehr oder weniger großen Zahl von operativ verwendbaren System/Umwelt-Differenzen, die jeweils an verschiedenen Schnittlinien das Gesamtsystem als Einheit von Teilsystem und Umwelt rekonstruieren. Differenzierung wird so nach dem allgemeinen Muster von Systembildung behandelt, und die Frage, in welchen Formen und bis zu welcher Komplexität Systemdifferenzierung möglich ist, kann rückgebunden werden an die Ausgangsdifferenz, die das Gesamtsystem konstituiert” (Luhmann 1984: 22f.).

Die Differenz der (segmentären, stratifikatorischen, oder funktionalen) Differenzierungsformen beruht nach Luhmann (1980: 25) “auf dem Gesichtspunkt, unter dem innerhalb des Gesellschaftssystems wiederum System und Umwelt unterschieden werden können - jetzt also Teilsystem und gesellschaftsinterne Umwelten”. Formen der Selbstbeschreibung (Semantiken) spielen eine konstitutive Rolle bei der immer nur ereignishaften Identitätsbildung:

“Die Theorie selbstreferentieller Systeme behauptet, daß eine Ausdifferenzierung von Systemen nur durch Selbstreferenz zustandekommen kann, das heißt dadurch, daß die Systeme in der Konstitution ihrer Elemente und ihrer elementaren Operationen auf sich selbst (sei es auf Elemente desselben Systems, sei es auf Operationen desselben Systems, sei es auf Einheit desselben Systems) Bezug nehmen. Systeme müssen, um dies zu ermöglichen, eine Beschreibung ihres Selbst erzeugen und benutzen; sie müssen mindestens die Differenz von System und Umwelt systemintern als Orientierung und als Prinzip der Erzeugung von Information verwenden können. Selbstreferentielle Geschlossenheit ist daher nur in einer Umwelt, ist nur unter ökologischen Bedingungen möglich” (Luhmann 1984: 25).

⁹⁰ Vgl. Van der Veer 1987: 683, 694, 1988: 174, 285.

Einheitsbildung ist somit auf interne hierarchische Differenzbildung angewiesen. Das Äußere muß ins Innere inkorporiert werden, um eine System- bzw. Identitätsbildung zuzulassen, da ein (Handlungs-) System als zeitabhängige Einheit der *D i f f e r e n z* von System und Umwelt zu begreifen ist. Die Differenz- und somit Perspektivenabhängigkeit der Systembildung impliziert zudem, daß verschiedene “Substanzen” unterschiedliche Rollen in verschiedenen Systemen spielen können. Systeme konstituieren sich aus der Anwendung von Strukturen durch diejenige Einheit, die sich gerade durch die Verwendung des Konstrukts als Einheit konstituiert.⁹¹

Auf die Theorie der Systemdifferenzierung wird im einzelnen noch mehrfach einzugehen sein. Es wird dabei davon ausgegangen, daß der Jainismus eine “Sonderkultur im Rahmen der gemeinindischen” (Schubring 1964: 225) darstellt und alle internen Differenzierungsvorgänge indirekt auf diese bezogen sind. Die vor allem in der Struktur der Sektenspaltung sedimentierte Geschichte interner Differenzierungsprozesse der Jaina reflektiert, so gesehen, auch die Interpretation der System/Umwelt-Beziehungen unter jeweils systemintern gesetzten Prämissen. Im Folgenden wird daher vor allem die Struktur der Schismen untersucht, denn “die Geschichte der Jain-Asketen ist die Geschichte dieser Unterteilungen” (Cort 1989: 92). Das in der Selbstbeschreibung (Innensicht) der Jaina häufig betonte Phänomen der “Einheit in der Differenz” erklärt sich auch in Bezug auf die Sektendifferenzierung aus dem Ereignischarakter und der situativ variablen Perspektivität von internen Systembildungsprozessen, als Formen der “Reduktion von Umweltkomplexität”, weil folgendes Zitat illustriert:

“We have particularly emphasized that they [the sects] responded to the requirements and tendencies of different times and climes. But in spite of differing on some points of doctrine and discipline, they have broadly adhered to the main principles of the creed. Thus they present the panorama of diversity within unity, a characteristic of the history of all important Indian sects including Jainism. It is through them that the liveliness and dynamism of the Jaina faith have been maintained and it has been saved from the torpor of the static and fossilized cult. Hence their study has been of considerable importance to the understanding of the vitality and viability of the Jaina religious tradition” (M.U.K. Jain 1975: 141).

Unter dem Gesichtspunkt der Systemdifferenzierung wird nun zunächst die legendäre Geschichte der frühesten Schismen dargestellt und anschließend die generelle Logik der Bildung sozialer Einheiten (*Saṅgha* -

⁹¹ Insofern kann z.B. das Schrifttum der Jaina als sich in verschiedenen Schichten sedimentierendes, historisch ausdifferenzierendes “System” verstanden werden (siehe Kapitel 3.4.1). Jede nachfolgende, auf einen bestimmten Kontext bezogene Interpretation nimmt selektiv die schon existierenden Interpretamente in Anspruch, um ideologische Abgrenzungen strategisch vorzunehmen. Es ist gerade die Art und Weise der Selbstorientierung, d.h. w i e auf die sedimentierte Geschichte Bezug genommen wird, worin der Kontextbezug indirekt zum Ausdruck kommt. Diese Feststellung ist insofern wichtig, als nur der schriftlich fixierte Teil lebendiger Systembildungsprozesse einer historischen Analyse zugänglich ist. Textualisierung i s t also eine Praxis, die immer Kontextbezug i m p l i z i e r t. Insofern erscheint ein Text nicht als “Abbild” oder arbiträre “Norm”, sondern als generalisiertes Kondensat bestimmbarer, “möglicher” soziohistorischer Kontexte, die ein Resultat seiner Anwendungsgeschichte darstellen und in der praktischen Wiederanwendung Antizipationsfunktion haben. Entsprechend stellt Deo 1960: 12 fest, daß die Verhaltensregeln des Jain-Kanons “deep foresight in judging the possibilities” von Handlungssituationen offenbarten. Auch die Vorstellung von der Ausfaltung der Implikationen des *Ahiṃsā/Hiṃsā*-Differentials kann demnach schematisch als Sedimentation der historischen Ausdifferenzierung von System/Umwelt Systeme dargestellt werden. Die Ausgangsdifferenz *Ahiṃsā/Hiṃsā* wird immer vorausgesetzt und je nach Kontext durch zusätzliche Regelungen und Interpretationen selektiv spezifiziert. Der “Systemcharakter” liegt demnach in der historischen Logik der Ausdifferenzierung solcher (ritueller) “ideologischer” Systeme. In Analogie zu Bourdieus Habitusbegriff, der im wesentlichen sozialpsychologisch konstruiert ist, kann man von einem “Systemhabitus” sprechen. Denn im Prinzip geht nichts an historischer Erfahrung verloren - selbst wenn es nicht bewußt ist: (System/Umwelt) // Umwelt : (*Ahiṃsā/Hiṃsā*) // Umwelt. Solche Prozesse interner Differenzierung von “Systemen” ergeben sich, laut Luhmann, aus der kontinuierlichen Operation der Beobachtung des Beobachters (der Selbstbeobachtung) und der Sedimentierung der Resultate.

Versammlungen) bei den Jaina, bevor schließlich die Kategorien der monastischen Organisationen und die konkrete Geschichte der Sektenbildung und der Inkorporation von Laien zusammengefaßt wird. Denn eine systemgeschichtliche, funktionale Analyse kann, genausowenig wie eine typentheoretische Interpretation (Weber 1985:1-11), eine sozialgeschichtliche oder ethnographische Beschreibung historischer Ereignisse und Motive ersetzen. Die Bedeutung der “funktionalen Vorfragestellung” (S. 8) liegt allein im vorläufigen Ordnen überkomplexer Datenmengen und in der Änderung der Orientierung des Fragens.

2.1. Die Berichte der sieben frühen Schismen

Historisch betrachtet, bildeten die Jaina zur Zeit Mahāvīras (Niganṭha Nātaputta) nur eine von vielen Sekten, die sich seit etwa dem 8. Jh.v.Chr. kritisch von dem “äußerlichen” brahmanischen Ritualismus distanzierten und mit “magisch” inspirierten Moralbegriffen experimentierten, die insbesondere um das Konzept der individuellen Seele (*Ātman*, *Jīva*) und um Formen der Erlösung durch die Ritualisierung des einzelnen Lebens kreisten. Der in der Literatur vorherrschende Gegensatz zwischen *Brāhmaṇa*- und *Śramaṇa*-Traditionen ist allerdings historisch nicht plausibel. Generell gilt, daß die anti-ritualistischen religiösen Bewegungen mit den Brahmanen die gleichen Grundannahmen teilten und sich gegenseitig beeinflussten (M.R. Smith 1973-4: 151): “In den allgemeinen Voraussetzungen ... stand die [Jain] Lehre völlig auf klassischen Boden” (Weber 1978 II: 204). In den *Upaniṣaden* antizipierten Brahmanen viele der späteren Kernargumente der *Śramaṇa*-Traditionen gegen das vedische Ritual. Von eindeutig gegeneinander abgegrenzten und systematisch organisierten “Religionen” kann nicht die Rede sein, wohl aber von einem pluralistischen Feld von anti-ritualistischen Bewegungen, aus dem sich, vor allem durch politische Einflüsse im frühen indischen Mittelalter (etwa 500 n. Chr.), nach und nach einige wenige dominante Strömungen herauskristallisierten, die aufgrund bestimmter Organisationsformen und Selbstkonzepte in der Lage waren sich über einen längeren Zeitraum zu reproduzieren.⁹²

Realistischer als die monolithische Vorstellung der “Gründung einer Religion” durch einen kongenialen “Religionsstifter”, wie sie z.B. von Weber (1978 II), Dumont (1980: 275), Bechert (1966), Gombrich (1988: 6), Carrithers (1990:145) und (in abgeschwächter Form) von Cort (1989: 40-51) vertreten wurde, ist das Modell von - nur retrospektiv identifizierbaren - kumulativen historischen Prozessen historisch kontingenter Anlagerung und Verdichtung religiöser Ideen und Gruppen um gewisse ideologische, rituelle, personelle und organisatorische Kernelemente (vgl. Durkheim 1984: 579, Luhmann 1984: 443, 477). Solche Indeelemente oder Gruppen (“Systeme”) gewinnen erst *post hoc* durch die reflexive Bezugnahme auf die eigene Vergangenheit bzw. bestimmte rituelle Konstanten an übergreifendem Identitätsbewusstsein. Das Zerrbild vom einsamen heroischen Religionsgründer, der sich ein religiöses System ausgedacht hat, basiert letztlich darauf, daß das retrospektiv konstruierte dominante Selbstbild religiöser Traditionen - die Lineageperspektive - mit den, freilich nur hypothetisch rekonstruierbaren, effektiven Bildungsprozessen verwechselt wird. Und dies, obgleich sich in den Legenden der meisten Religionen auch anderslautende Geschichten finden (Faure 1991:13-16).

Laut Śvetāmbara-Mythologie existierte zur Zeit Mahāvīras eine Vielzahl verschiedener philosophischer Schulen innerhalb der *Śramaṇa*-Tradition. Doch allein Mahāvīras (und Buddhas) Lehre überlebte (Suy₂

⁹² Wie flüssig man sich die damalige ideologische Landschaft vorstellen muß, zeigt allein die Tatsache, daß die fünf großen Gelübde (*Mahāvratā*) der Jaina und der Buddhisten weitgehend dem Modell der Gelübde der brahmanischen *Samnyāsīn* nachempfunden sind, obwohl die Gegenstellung zum Brahmanismus als eines der konstitutiven Differenzkriterien zwischen den *Śramaṇa* und den Brahmanen galt. Im Unterschied zu den brahmanischen *Samnyāsīn* (nicht zum brahmanischen Priester- und Haushälterstand) ermöglichten sie jedoch auch für Nicht-Brahmanen die Initiation in den Stand eines Asketen (Jacobi 1980a: xxxiv, Deo 1956: 56).

2.2.79).⁹³ Die Art und Weise, wie Mahāvīra innerhalb dieses pluralistischen ideologischen Feldes (Jacobi 1980b: xxii, xxxii) die Grundlagen einer mehr als zweitausendjährigen Tradition legen konnte, werden in den Legenden angedeutet. Eine der vielen Śramaṇa-Sekten zur Zeit Mahāvīras waren die Anhänger Pārśvas, der im 8. Jahrhundert v.Ch. gelebt haben soll, der von der späteren Jain-Mythologie als der 23. Tīrthāṅkara und als linearer Vorgänger Mahāvīras aufgeführt wird. Mahāvīras Eltern, so heißt es, waren Anhänger der Pārśva-Sekte, also einer der vielen Śramaṇa-Sekten, deren historische Ursprünge weit vor die Zeit ihrer historisch überlieferten Propheten - Buddha, Mahāvīra und Gosāla (des Führers der Ājīvika-Sekte) - angesetzt werden müssen (S. xxiii). Mahāvīra war offensichtlich desillusioniert durch die "Laxheit" der Asketen der Pārśva-Sekte und ließ sich zum Zeitpunkt seiner Entsagung nicht in den Pārśva-Saṅgha initiieren, sondern wählte für zwölf Jahre das Leben eines allein wandernden *Jinakalpa*-Asketen. Im ersten Jahr seiner Wanderschaft trug Mahāvīra Kleider, erst im zweiten Jahr wanderte er kleiderlos (KS 117, vgl. Hoernle 1989: 110, n. 253). Erst nach seiner Erleuchtung (*Kevala-Jñāna*) entschloss er sich, Schüler zu akzeptieren und eine eigene Sekte zu gründen. Von einer "Spaltung" der Pārśva-Sekte durch Mahāvīras Initiative wird also in der Überlieferung nicht gesprochen. Die Beobachtung eines Spaltungsvorganges setzt eine klar definierte Identität voraus (bzw. schafft allererst ein solches Identitätsbewusstsein), die offensichtlich auch die damalige Pārśva-Sekte nicht aufweisen konnte.

Stattdessen wird berichtet wie Mahāvīra später auch die Gefolgschaft der Asketen der Pārśva-Sekte gewinnen konnte, durch sein Konzept der *Mahāvratas*, welches durch die Spezifizierung der vier von Pārśva propagierten Gelübde (*Cāturyāma-Saṃvara*) gewonnen wurde, und das neuartige Konzept des vierfachen Saṅgha. Mahāvīra gilt als der "große Systematisierer" in der Jain-Historiographie (Schubring 1964: 222). Konflikt, Integration und Spaltung von ähnlich orientierten religiöser Gruppen wurden, laut Legende, schon damals angeblich durch doktrinaire Debatten der Sektenführer entschieden. Die Vereinigung der Gruppe Mahāvīras und der Anhänger Pārśvas wurde z.B. durch Mahāvīras Auflösung der Zweifel Keśis über die beiden hauptsächlichsten doktrinären Differenzen der Sekten erreicht: (1) der Frage, warum Mahāvīra anstelle der vier Gelübde Pārśvas die Beachtung von fünf Gelübden für die Asketen lehrte und (2) der Frage, warum Mahāvīra das Tragen von Kleidern verbot, während Pārśva "ein unteres und ein oberes Kleidungsstück erlaubte" (Utt₁ 23.29). Mahāvīra antwortete auf die erste Frage, daß die Asketen seiner Zeit nicht so diszipliniert seien, wie die frühen Jain-Asketen, und daß daher die Auferlegung eines zusätzlichen (des *Brahmacarya*-) Gelübdes notwendig sei, um die Einhaltung der korrekten Verhaltens zu gewährleisten. Das zweite Problem löste er durch den Hinweis, daß allein die innere Einstellung eines Asketen - also rechtes Wissen (*Jñāna*), rechter Glauben (*Darśana*) und rechtes Verhalten (*Caritra*) - die Erlösung herbeiführen könne; die Unterschiede der äußeren Erscheinung eines Asketen seien hingegen für die Erreichung des Erlösungsziels irrelevant und nur bedeutsam als "soziale" Differenzierungskriterien, durch die die Anhänger der einen Sekte von denen einer anderen unterschieden werden können (Ebda.). Die Frage der Kleidung wurde also freigestellt bzw. nicht eindeutig geklärt, wodurch die Grundlage für spätere Schismen gelegt wurde. Schubring (1962/1978) betont: "there was a duplicity existing which we may call the germ of the later schism of the order into the 'Naked' ... and the 'Whites'" (S. 50).⁹⁴ Die Antworten stellten Keśi jedoch zufrieden und die gesamte Pārśva-Sekte übernahm Mahāvīras fünf Gelübde und schloss sich damit dessen Führung an (von der Übernahme der kleiderlosen Lebensweise ist allerdings nicht die Rede) (Utt₁ 23.87). Es wurde daraus, auch unter Berücksichtigung von

⁹³ Vgl. z.B. Folkert 1993.

⁹⁴ "The various outward marks (of religious men) have been introduced in order that people might recognize them as such; the reason for the characteristic marks is their usefulness for religious life and their distinguishing character. - Now the opinion (of the Tīrthāṅkaras) is that knowledge, faith, and right conduct are the true causes of final liberation (and not the outward marks)" (Utt₁ 23.32-33).

Mahāvīras salomonischer Antwort auf die Frage der Kleiderlosigkeit, geschlossen, daß die Anhänger Pārśvas “innerhalb der vereinigten Sekten einige ihrer besonderen Bräuche fortsetzen konnten” (Jacobi 1980b: xxxii). Die Spaltung der Jaina in kleiderlose (Digambara) und weißgekleidete (Śvetāmbara) Asketen, die seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. die Geschichte des Jainismus prägte, scheint schon hier prinzipiell angelegt. Doch das weitverbreitete Argument, die Śvetāmbara seien in Wirklichkeit Anhänger der Pārśva-Sekte (z.B. Deo 1956) kann schwerlich überzeugen, denn beide der heutigen Subsekten erkennen Mahāvīra als ihren Tīrthankara an (Jacobi 1980b: xxxiin1).

Diese Legende aus einer der ältesten “kanonischen” Schriften der Śvetāmbara zeigt, daß Mahāvīras Einfluss vor allem in seiner Fähigkeit der Kombination und Systematisierung von vorhandenen ideologischen und organisatorischen Elementen gesehen wurde, durch die die Mitglieder anderer Sekten integriert werden konnten. Die Vorstellung von der “Erhaltung des Traditionskerns” ist jedoch nicht allein durch Bezug auf die “kreative” Tätigkeit Mahāvīras selbst erklärlich, sondern vor allem durch die retrospektive Bezugnahme der mittelalterlichen Jaina-Tradition auf eine vorausgesetzte mythische Gründerpersönlichkeit; unter Problemgesichtspunkten, die indirekt durch das jeweilige historische Umfeld geprägt werden (über welches leider kaum Informationen vorliegen)(vgl. Gombrich 1988: 9, 11). Nachweislich wurden die meisten der heute verwendeten Konzepte des Jainismus nicht von Mahāvīra selbst “erfunden” - auch nicht die fünf *Mahāvratas* - sondern sind das Resultat der historisch kumulativen Beiträge von Generationen. Wie Dixit (1978: 7-11) gezeigt hat, weisen die frühesten Texte des Jainismus “no well-established concepts”, “no special ontology”, “no special epistemology”, “no special mythology and super-humanization of the biography of Mahāvīra” und “no formulated monastic jurisprudence” auf.⁹⁵ Die Jain-Gemeinde wurde also kaum, wie es in späteren Jain-Legenden heißt, allein durch die charismatische “Attraktivität der Tīrthankara-Natur Mahāvīras” und sein wohlausgedachtes doktrinäres System integriert und durch seine Meisterschüler (*Gaṇadhara*) tradiert,⁹⁶ sondern durch kalkulierte systembildende Maßnahmen seiner Nachfolger, in indirekter Bezugnahme auf weltliche Interessen, schrittweise zu dem heute beobachtbaren ideologisch-institutionellen Komplex aufgebaut. Die retrospektive Zuschreibung aller späteren Innovationen zu Mahāvīra dient vor allem deren Legitimation.

Doch folgen wir der Legende weiter. Nachdem Mahāvīra eine Reihe von *Śramaṇa*-Gruppen in ein relativ festes doktrinäres und organisatorisches System integriert und damit den “Jainismus begründet” hatte, machten sich die einst äußeren doktrinären Differenzen innerhalb der Sekte bemerkbar und es entstanden eine Reihe von Häresien (*Nihava*). Die Schriften (*Āgama*) der Śvetāmbara verzeichnen sieben Häresien bis zur folgenreichen Spaltung zwischen Digambara und Śvetāmbara. Die Häresien gründeten durchweg auf doktrinären Differenzen zwischen führenden Mönchen und bedrohten, nach Deo (1956: 78-80), nie die (organisatorische) Einheit der Sekte, sondern verschmolzen nach einiger Zeit wieder mit ihr oder lösten sich auf. Die Meinungsverschiedenheiten betrafen allerdings nicht nur “quite subordinate points”, wie Schubring (1962/1978: 60) schreibt, sondern erzeugten gerade in der Ausgrenzung des Nichtidentischen ein Bewußtsein der eigenen Position.⁹⁷ Folgende *Nihava* werden in *Āvaśyakaniryukti* (ĀvN) 8.56-100, dem *locus classicus*, genannt:⁹⁸

⁹⁵ Siehe auch Chatterjee 1978: 57, Bhatt 1982: 397.

⁹⁶ Vgl. Jaini 1979: 35.

⁹⁷ Vgl. SKS 1.1.1-4, 2.1, 2.2.79ff. In Leumanns 1885: 129f. Übersetzung von Āv. 8 werden im Kontext des siebten *Nihava* “*Gacchas* und Kirchenversammlungen” erwähnt, die erst im späten indischen Mittelalter entstanden sind. Die Geschichte der sieben Schismen mag während der Zeit der *Gaccha*-Differenzierung und der Auseinandersetzungen mit Buddhisten und Hindus eine besondere legitimierende Rolle gespielt haben.

⁹⁸ Siehe Klatt 1882: 245-7, Leumann 1885, Jacobi 1895: xxxvi ff., Ratna Prabha Vijaya 1948-1950 4, Deo 1956: 78-80.

1. *Bahuraya-vāya* (Skt. *Bahulata-vāda*) – Lehre der Pluralität

Mahāvīras Schwiegersohn Jamāli spaltete sich im Todesjahr des Ājīvika-Führers Gośāla, vierzehn Jahre nach Mahāvīras *Kevala-Jñāna* (Allwissenheit), vom *Saṅgha* ab (ca. 543 bzw. 503-483 v.Chr.). Der Grund war ein doktrinärer Disput: Jamāli davon überzeugt, daß eine Handlung nicht zu jedem Zeitpunkt als vollendet gelten kann, sondern die Verknüpfung mehrerer Zeitpunkte in Anspruch nimmt.⁹⁹

2. *Jivapaesiya-vāya* (Skt. *Jivapradeśika-vāda*) – Lehre der räumlich begrenzten Seele

Zwei Jahre (ca. 541 bzw. 501-481 v.Chr.) später trennte sich Tiṣyagupta von Mahāvīra, da er - anders als jener - die Meinung vertrat, daß die Seele nicht alle Atome des Körpers durchdringe, sondern nur privilegierte Teile. Wie es heißt wurden seine Anhänger nach einiger Zeit wieder in Mahāvīras *Saṅgha* aufgenommen, nachdem die Fehlerhaftigkeit dieser Lehre offenbar wurde.¹⁰⁰

3. *Avvattiya-vāya* (Skt. *Avyaktika-vāda*) - Lehre der Undifferenziertheit

Zweihundertvierzehn Jahre nach Mahāvīras Tod (der laut Jain-Tradition 527 v.Chr. erfolgte, wahrscheinlich jedoch etwa 40-60 Jahre später, ca. 487-467 v.Chr.)¹⁰¹ spaltete sich Āśāḍha von Sudharma, dem damaligen Führer des *Saṅgha* nach Mahāvīra, ab. Er war der Ansicht, es bestehe kein Unterschied zwischen einem Asketen und einem Gott.

4. *Sāmuccheiya-vāya* (Skt. *Sāmucchadika-vāda*) – Lehre der Flüchtigkeit

220 Jahre nach Mahāvīras Tod (ca. 307 bzw. 267-47 v.Chr.) trennte sich Āśvāmītra von der Hauptlinie der Asketen. Er vertrat die Meinung, daß der Unterschied zwischen den *karmischen* Resultaten guter und schlechter Handlungen irrelevant ist, da alles Leben einmal ein Ende hat. Diese Doktrin wird z.T. mit Buddhas Theorie des beständigen Wechsels in Verbindung gebracht.¹⁰²

⁹⁹ Es scheint, daß zumindest das erste offiziell anerkannte Schisma mit dem Einfluß Gośālas zusammenhängt, dessen Todesjahr, sechzehn Jahre vor Mahāvīras *Nirvāṇa*, zugleich das Jahr des ersten Schisma, durch die Abspaltung Jamālis ist. Dafür spricht die Ähnlichkeit von Jamālis Interpretation der *Karman*-Lehre und dem "Fatalismus" der Ājīvika. Ein detaillierter Vergleich zwischen den Lehren der sieben legendären Schismen könnte ggfs. offenbaren, daß viele der genannten Spaltungsgründe der Schismen (u.a.) bestimmte Aspekte der Ājīvika-Lehre repräsentiert, die somit in dieser verhüllten Form zugleich totgeschwiegen und zugleich indirekt thematisiert und widerlegt worden sein könnte. Gośāla vertrat z.B. sowohl die These von der gleichzeitigen Erfahrung von Freud und Leid, wie die Dokiriyā (Hoernle 1989 App.: 17), also auch die These von der Folgenlosigkeit des Handelns (der Präsenz aller Handlungsfolgen), wie die Bahurayā (Basham 1951: 132ff.), die These von der Wiederbelebung von Körpern durch die Seele, die somit als eine Art besonderes Körperteil behandelt wird, wie die Jivapadesiyā (Hoernle 1989: 2f.), die Vorstellung eines absolut determinierten Lebensendes der Seele, wie die *Sāmuccheiyā* (Jaini 1979: 136), und die Deifizierung der Asketen als durch *karmisch* determinierte Geburt prädestinierte Sektenführer, die ihre Position nicht durch Leistung sondern göttergleich errungen haben und willentlich zwischen Körpern wandern können, wie die Avvattagā. Auf eine genaue Beweisführung dieser These muß hier verzichtet werden.

¹⁰⁰ Vgl. Eggermont 1991: 145ff.

¹⁰¹ Jacobi 1879: 8. Er errechnete später das Jahr 477 (Jacobi 1932: xxf., nach Schubring 1935, 1962/1978: 39). Vgl. Bechert 1983. Ratna Prabha Vijaya 1948-1950 5, 1: 334 nennt 313 v. Chr., Eggermont 1991: 151 nennt 314-252 v. Chr., Norman 1993 nennt 395 v. Chr.

¹⁰² Vgl. Prakash 1977: 280.

5. *Dokiriya-vāya* (Skt. *Dvaikriya-vāda*) – Lehre der Gleichzeitigkeit zweier Handlungen

Acht Jahre später (ca. 299 bzw. 259-38 v.Chr.) trennte sich Gaṅga vom *San̥gha*, da er der Überzeugung war, daß gegensätzliche Gefühle, wie heiß und kalt, gleichzeitig erfahren werden können.

6. *Terāsiya-vāya* (Skt. *Trairāśika-vāda*) – Lehre der Dreiheit

544 Jahre nach Mahāvīras Tod (ca. 18 bzw. 57-77 n. Chr) begründete Rohagupta, der Schüler Āryā Kathagiris, diese Splittergruppe. Er war der Ansicht, es gebe noch ein drittes, zwischen *Jīva* und *Ajīva* liegendes ontologisches Prinzip: *Nojīva*, das weder Lebendige noch Nichtlebendige. Angeblich entwickelte sich daraus die Vaiśeṣika-Philosophie der sechs Substanzen (ĀvN. 8.77-83), was Jacobi (1980b: xxxvi-viii) mit guten Gründen bestreitet.

7. *Abaddhiya-vāya* (Skt. *Abaddhika-vāda*) – Lehre der Nichtgebundenheit

40 Jahre später (ca. 57 bzw. 97-117 n. Chr.) spaltete sich Goṣṭhāmāhila mit seiner Gefolgschaft ab. Er lehrte, daß die *Karman*-Atome die Seele nur berühren, jedoch niemals binden können. Daraus ergibt sich die Leugnung der Verantwortlichkeit für gute oder böse Taten; eine Position die von den Atheisten (*Nāstikavādin*) vertreten wurde.¹⁰³

Die Art und Weise der Charakterisierung der legendären sieben Schismen zeugt von dem hohen Standard philosophischer Argumentation in der klassischen Jain-Tradition. Sie schweigen jedoch über persönliche oder politische Differenzen. Die Auseinandersetzung Mahāvīras mit Gośāla, des Führers der Ājīvika-Sekte, den das *Bhagavatī-Sūtra* (Viy 15.1) als (ersten) Schüler Mahāvīras nennt, der sich nach sechs Jahren gemeinsamer Wanderung von Mahāvīra “abgespalten” haben soll, wird beispielsweise in den Legenden der frühen Schismen unterschlagen (vgl. Hoernle 1989: 109 Fn. 253, App.: 2). Alle Erfahrung spricht dafür, daß in Wirklichkeit eine wesentlich höhere Zahl von Abspaltungen bzw. diffusen Gruppenbildungsprozesse stattgefunden haben müssen. Auch die Jain-Historiographie geht davon aus, daß die Jain-Mönche sich in den ersten Jahrhunderten nach Mahāvīra geographisch zerstreuten und deshalb effektiv nur noch eine diffuse organisatorische Identität ausbilden konnten (Schubring 1978: 45ff.). Die Tradition hat also retrospektiv nur diejenigen Schismen ausselektiert bzw. konstruiert, die sie für die Traditionsbildung relevant erachtete, mit dem Ziel “to fortify young monks against the heretical opinions” (Jacobi 1980b: xxxviii) (d.i. nicht nur “fremder Lehrer”, sondern auch gegen Abweichler im Rahmen der “eigenen” Tradition).¹⁰⁴ Die legendären Berichte der

¹⁰³ Siehe Leumann 1885: 123 Fn. 5.

¹⁰⁴ Jacobi 1980b: xxix-x äußert Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Geschichte von der Schülerschaft Gośālas, da buddhistische Schriften von den Ājīvika als einer lang etablierten Sekte sprechen. Er schlägt daher als Kompromiß folgende Lesweise vor: Gośāla und Mahāvīra hätten eine Zeitlang zusammengelebt und mit dem Gedanken gespielt ihre Sekten zu fusionieren. Doch sie hätten sich aufgrund von Divergenzen nach einiger Zeit wieder getrennt. Die Ājīvika (die in der frühen Kommentarliteratur oft mit den Digambara verwechselt wurden) vertraten einen konsequenten Materialismus und einen strikten “fatalistischen” *Karman*-Determinismus, der die Möglichkeit menschlicher Selbstbestimmung des Schicksals grundsätzlich ablehnte. Sie waren lange Zeit die Hauptkontrahenten der Jaina. Denn die Lehren Gośālas waren denjenigen Mahāvīras am ähnlichsten. Das Wirken der Ājīvika-Sekte kann zumindest in Südindien bis zur Zeit des Chola-Reiches nachgewiesen werden (Basham 1951: 287). Die Spuren kontinuierlicher “feindseliger” Auseinandersetzungen mit der plausiblen Ājīvika-Lehre (Jaini 1977, 1979: 134ff.) ziehen sich durch viele der kanonischen Schriften der Śvetāmbara (siehe Kapitel 6.2.3.2). Jacobi 1980b: xxvii, xxix-xxx ist sogar der Meinung, daß Gośāla der größte äußere Einfluß auf die Entwicklung von Mahāvīras Lehre gewesen sei, die sich seiner Ansicht nach aus der Integration verschiedenster “häretischer” Elemente konstituierte. Laut *Bhagavatī-*

Inkorporation der Pārśva-Sekte und der frühen Schismen offenbaren kaum einen Bezug zu den historischen Kontexten, in denen sie stattgefunden haben sollen. Die frühen Schismen reflektieren in erster Linie den Versuch der retrospektiven hierarchischen Inkorporation konkurrierender Lehren innerhalb eines sich entwickelnden integralen Jain-„Systems“ (Schubring 1962/1978: 40). Schismen und/oder ihre Darstellung zeugen insofern von der Stärkung und nicht etwa der Schwächung des übergreifenden Identitätsempfindens, insbesondere wenn sie innerhalb einer gemeinsamen Tradition stattfinden, also „keine eigentlichen Neuerungen in größerem Maßstabe“ vornehmen (Jacobi 1886: 97, vgl. Schubring 1964: 224, 226), wie z.B. die erste historisch dokumentierte Spaltung des Jainismus in Śvetāmbara (Weißgekleidete) und Digambara (Nackte).

2.1.1. Die Śvetāmbara-Digambara-Spaltung

Die Digambara-Śvetāmbara-Spaltung und die meisten späteren Schismen scheinen weniger durch doktrinaire, sondern verstärkt durch politische, kulturelle und persönliche Differenzen motiviert gewesen zu sein. Im Unterschied zu den frühen, legendären Schismen sind sie historisch nachweisbar und in ihren Konsequenzen noch heute spürbar (Mette 1991: 137).

Fünfundzwanzig Jahre nach der Abspaltung der *Abaddhiyā*, 609 Jahre nach Mahāvīras Tod (ca. 82 n. Chr. = nach Bechert 1983: 142 n. Chr.), erfolgte laut frühmittelalterlichen Śvetāmbara-Quellen¹⁰⁵ die erste Spaltung der Jain-Asketen mit Langzeiteffekten - in die Weißgekleideten (Śvetāmbara) und die Luftgekleideten (Digambara). Die Digambara nennen das Jahr 79 n. Chr.¹⁰⁶ Die Differenzierung zwischen beiden Subsekten darf man sich jedoch nicht als einen einmaligen Akt vorstellen. Vielmehr handelte es sich um einen lang ausgezogenen Prozess, der sich über ein halbes Jahrtausend erstreckte (Prakash 1977: 284).¹⁰⁷ Als Bedingung

Sūtra (nach: Hoernle 1989: 109f. Fn. 253, App.: 1-14) wanderte Mahāvīra zwei Jahre alleine. Er war zunächst mit einem Stoffstück bekleidet, welches er entweder nach einem Jahr (Ebda.) oder nach zwei Jahren (die Quellen sind nicht eindeutig) nachdem er den nackten Asketen Gośāla als Schüler akzeptierte, ablegte (Jacobi 1980b: xxx). Mahāvīra und Gośāla wanderten sechs Jahre zusammen, bevor sie sich aufgrund doktrinaier Differenzen trennten. Dies geschah, laut Legende, vor der Gründung einer Gemeinde durch Mahāvīra und mag aus diesem Grunde nicht als Schisma gerechnet worden sein. Nach 18 Jahren trafen die beiden als „erleuchtete“ Führer zweier einflussreicher und konkurrierender Sekten wieder aufeinander, offenbar um die Frage zu klären, wer von beiden der wahre, einzigartige Tirthankara ist. Gośāla beanspruchte, genau wie Mahāvīra, diesen Titel für sich. Mahāvīra verbot seinen Anhängern daher jeglichen Umgang „mit dem Häretiker Gośāla“ (Hoernle 1989: App.: 5). Das religiöse Duell endete mit dem Tod Gośālas, der sich, laut Legende und entsprechend der Jain-Theorie karmischer Retribution, letztlich selbst vernichtete, da seine gegen Mahāvīra gerichteten magischen Kräfte (*Tejas*) von diesem abprallten und auf Gośāla selbst zurückgeschleudert wurden. Die Jain-Legende bemüht sich darum Gośāla, den gefährlichsten Konkurrenten von Mahāvīra, in ein schlechtes Licht zu setzen. Doch auch nach dessen Tod bestand die Ājīvika-Sekte weiter und konnte von Mahāvīra und den Jaina nicht absorbiert werden. Die Legenden geben zudem einen Eindruck davon, daß die Assimilationsvorgänge offenbar durch öffentliche doktrinaire Dispute ausgefochten wurden, bei denen die Interpretations- bzw. hegemoniale Inkorporationskraft der Theorien getestet und interaktiv aufeinander bezogen wurden. Die Stärke der „Einbildungskraft“ (siehe Kapitel 5.5.1) der Jain-Lehre lag dabei offenbar in ihrer vergleichsweise höheren Abstraktheit und Ausbaufähigkeit gegenüber u.a. dem Ājīvika-System. Zudem erwies sich Mahāvīras Lehre der universellen Erlösungsfähigkeit und seine neue Form der Sozialorganisation als effektivere Instrumente der Missionierung als Gośālas - doktrinär konsequente - Strategie der persönlichen Akkumulation magischer Kräfte durch Askese und „Schweigen“ (Hoernle 1989: App.: 15f.). Gośāla lehnte Mahāvīras Missionsgeist hingegen als „marktschreierisch“ ab: „As a merchant desirous of gain (shows) his wares and attracts a crowd to do business, in a similar way (acts) the Śramaṇa Gñātrīputra. This is what I think and calculate about him“ (SKS 2.6.18).

¹⁰⁵ ĀvN 418a; *Viśeṣāvaśyaka-Mahābhāṣya* 3011ff.

¹⁰⁶ *Darśanasāra* 5.11, von Devasena (933 n. Chr.) nach Schubring 1978: 50. Vgl. U.P. Shah 1987: 27 Fn. 33, Williams 1983: 21.

¹⁰⁷ Die Übereinstimmung der in Mathura gefundenen Inschriften der Namenslisten früherer monastischer Lineages und dem Śvetāmbara *Shavirakalpa* (SBE 22), und der Fund von Reliefdarstellung von Jain-Nonnen an gleicher Stelle überzeugte Bühler 1890: 321, 1887: 180 davon, daß „the Jains of that town were Śvetāmbaras and the great Schism which divided the Jaina community into two hostile sections, took place, not as the modern tradition asserts, 609 after Vīra, but long before the beginning of our era“ (Ebda.), möglicherweise im 2. Jh. nach Vīra. U. P. Shah 1987: 10 hat hingegen darauf hingewiesen, daß alle in Mathurā gefundenen Statuen, welche die Jinas stehend repräsentieren, sie nach Art der Digambara als nackt darstellen: „Hence the evidence of art from Mathura refers to Jaina worship prevalent and common amongst both the sects in the first three or four centuries of the Christian era and not restricted to the Digambara or

der Möglichkeit der dauerhaften Spaltung wird die Abwanderung eines Teils der Asketen (ca. 350 v.Chr.) unter der Leitung von Bhadrabāhu (I) nach Südindien angeführt, eine Wanderung, die in Reaktion auf einen Hungersnot im Ursprungsland der Jaina (dem heutigen Bihar) angetreten wurde (Jacobi 1884: xliii, 1886). Bhadrabāhu ist der letzte von beiden Traditionen anerkannte Lehrer in direkter Nachfolge Mahāvīras (Schubring 1962/1978: 45ff.). Im Laufe der Jahrhunderte entfremdeten sich die räumlich getrennten Sektionen der Asketen voneinander und entwickelten unterschiedliche Bräuche und Traditionen. Insbesondere machten es sich die im Norden verbliebenen Jaina zur Regel (weiße) Kleider zu tragen, während die im Süden lebenden Asketen weiterhin nackt wanderten. Als sich die südlichen und nördlichen Asketen 367 v.Chr. zum Konzil (*Vācanā*, wörtl. Rezitation) in Pāṭaliputra zusammenfanden, um die memorisierten Worte Mahāvīras gemeinsam zu rezitieren und so den „Kanon“ zu erhalten, wurden die Unterschiede bewusst und entwickelten sich zu manifesten Differenzen, die sich im Laufe der Zeit verhärteten und letztlich zur Spaltung führten.¹⁰⁸ Vor allem die Frage des Kleidertragens und die damit verbundene Frage der Erlösungsfähigkeit von Frauen und die Möglichkeit einer Ordnung weiblicher Asketen, die von den Digambara noch heute bestritten wird (vgl. Jaini 1991), entwickelten sich zum zentralen Unterscheidungskriterium. Darüberhinaus waren/sind die Digambara der Ansicht, daß der größte Teil der überlieferten Worte Mahāvīras nicht mehr authentisch überliefert und somit verloren sei. Sie bestreiten daher die Legitimität des Śvetāmbara-Kanons.¹⁰⁹ Obwohl die fundamentalen Jain-Lehren beiderseitig akzeptiert werden, entwickelten die Digambara und Śvetāmbara in der Folgezeit unterschiedliche doktrinaire Traditionen und organisatorische Strukturen.

2.1.2. Die Yāpanīya-Sekte

In Reaktion auf die Spaltung zwischen Digambara und Śvetāmbara wurde im Jahre 148 n. Chr. in Kalyana (Gulaba-Distrikt/Karnataka) die Yāpanīya-Sekte (*Saṅgha*) von Ācārya Kalasa etabliert. Der Yāpanīya Saṅgha versuchte zwischen den beiden sich zunehmend voneinander entfernenden Haupt-Sekten zu vermitteln und eine Einigungsbewegung zu starten, indem er Merkmale der Digambara und Śvetāmbara miteinander kombinierte: (a) die Nacktheit der *Muni* (Digambara), (b) die Anerkennung der Möglichkeit der Erlösung (*Mokṣa*) für Frauen (Śvetāmbara) und (c) die Auffassung, daß auch ein „allwissender“ *Kevalin* feste Nahrung zu sich nehmen (Śvetāmbara). Alle drei Punkte sind essentiell im Disput zwischen Śvetāmbara und Digambara (Jacobi 1884a: 12f.). Der Reintegrationsversuch der Yāpanīya-Sekte blieb jedoch historisch folgenlos. Nach dem 14. Jh. ist die Yāpanīya-Sekte, die vor allem in den heutigen Distrikten Dharwar, Belgaum, Kolhapur und Gulbarga in Südindien zu finden war, in der Digambara-Sekte aufgegangen.¹¹⁰

the Śvetāmbara sect alone.” Er schließt daraus, daß “even though the Śvetāmbara-Digambara schism had come into being in the second century A.D., the final crisis in the differentiation of Tirthaṅkara icons of the two sects had not yet taken place” (Ebda.).

¹⁰⁸ Im Anschluss an die älteste Beschreibung der Spaltungsgründe aus Digambara-Sicht in Hariṣeṇas *Bṛhat-Kathākośa* (923 n. Chr.) vertritt U. P. Shah 1987: 6 die Ansicht, daß Jain-Asketen Kleider zu tragen begannen, um das Almosenbitteln zu erleichtern, d. i. “when the monks began staying more and more among people”. Die älteste Śvetāmbara-Darstellung ist ihm zufolge das *Uttarādhyayana-Niryukti* von Bhadrabāhu II, das im 1.-5. Jh. n. Chr. verfaßt wurde (der genaue Zeitpunkt ist strittig).

¹⁰⁹ Hinzu kommen sekundäre Differenzen, wie die Frage, ob ein *Kevalī*-Nahrung zu sich nimmt oder nicht, ob Mahāvīra verheiratet war, ob er in verständlicher Sprache predigte oder nur einen “göttlichen Ton” von sich gab, etc. (Schubring 1935, 1962/1978, Glasenapp 1925: 346ff., Ratna Prabha Vijaya 1948-1950 5, 1: 297f., Jaini 1979: 38-41, U. P. Shah 1987: 3f.). Zur Frage der “Kanonizität” der schriftlichen Überlieferungen der Jaina vgl. Bruhn 1954, 1987a, 1987b und Cort 1990.

¹¹⁰ Vgl. Glasenapp 1925: 351, Upadhye 1974: 17f., M.U.K. Jain 1975: 133f., Sangave 1980: 58f. Interessant ist, daß laut Digambara-Darstellung ein König eine Rolle auch bei der Entstehung der Yāpanīya-Sekte spielte: “Der König von Karahāṭa ‘lässt auf Wunsch seiner Gattin die Śvetāmbara Mönche aus Valabhī kommen. Als er sie aber bekleidet sah, kehrte er entrüstet um. Deshalb bewog

2.2. Struktur und Entwicklung monastischer Organisationen

Für die weitere Entwicklung bedeutsam waren die internen Spaltungsprozesse (*Bheda*) der Digambara und Śvetāmbara in unabhängig voneinander operierende Orden (*Gaṇa*, *Gaccha*, *Sampradāya*, etc.) und deren Zweige (*Śākhā*), Lehre-Schüler-Linien (*Paramparā*, *Anvaya*, etc.), Familien (*Kula*, *Parivāra*, etc.), die (wie bei den asketischen Gruppen des Hinduismus) seit Mitte des ersten Millenniums und vor allem seit dem 9. Jh. n. Chr. nachweisbar sind (Hoernle 1891, K.C. Jain 1963: 69). Im Verlauf dieser Differenzierungsprozesse wurden die heute beobachtbaren, effektiven Handlungsgrenzen zwischen den “vierfachen” Jain-Subsekten (ebenfalls *Gaccha*, *Gaṇa*, etc.) ausgebildet. Von entscheidender Bedeutung war der Ausbau der institutionellen Strukturen der Ordensorganisationen unter der Leitung von königgleichen *Ācārya* (“Lehrern”, seit ca. 3. Jh. n.Chr.) und die Anbindung von Laien durch die Konstruktion von Tempel-orientierten rituellen Systemen, wodurch dauerhafte Traditionsbildung und die Entwicklung von rivalisierenden Subsekten allererst ermöglicht wurde. Denn generell gilt, daß “monastic groups without endowments tend to divide and subdivide” (Miller & Wertz 1976: 130). In welcher Weise dies im Einzelnen geschah, ist Thema der folgenden Darstellung.

Es existieren auch heute keinerlei zentrale Organisationen (“Kirchen”), die die Aktivitäten der Subgruppen (*Gaccha*) innerhalb der beiden Sekten bzw. Denominationen koordinieren (K.C. Jain 1963: 53). Im frühen indischen Mittelalter war dies aufgrund der großen räumlichen Distanzen zwischen den einzelnen monastischen Gruppen auch aus kommunikationstechnischen (und doktrinären) Gründen nicht möglich. Die Subgruppen selbst sind jedoch durch mehr oder weniger zentralisierte hierarchische Weisungsstrukturen organisiert. Diese relativ kleinen Orden sind gemeint, wenn in der Literatur von der “Effizienz” der monastischen Organisationen der Jaina geredet wird, die in der Regel für das “Überleben” des Jainismus in Indien verantwortlich gemacht wird: “It is due to the efficiency of the church organisation that Jainism has survived through all vicissitudes” (S. 56). Die in der Regel zentral organisierten Subgruppen der Bettelorden wandern meist in regional begrenzten Gebieten (*Kṣetra* oder *Maṇḍala*) und entwickeln oft Bindungen an die jeweilige lokale Gefolgschaft und Kultur. Die zunehmende Exklusivität der Subsekten hängt damit zusammen. Ein Hauptgrund für die Tendenz zur Aufsplitterung der *Gaccha* in kleine Wandergruppen ist die Tatsache, daß die Funktionsweise von Jain-Sekten interaktionsbezogen ist, also auf der persönlichen Beziehung zwischen Asketen und Laien beruht und weniger auf generalisierten Kommunikationsmedien.¹¹¹ Dieses Prinzip nötigt zu einer Limitierung der Gruppengröße und verhinderte den Aufbau zentralisierter, bürokratischer “Kirchenorganisationen”. Es fördert zudem die starke lokale bzw. regionale Orientierung der Mönche und eine, für die Jain-Orden und Sekten typische Tendenz zur Segmentation (Goonasekera 1986: 201-4). An den Grundprinzipien der Sektendifferenzierung hat sich dabei bis heute wenig geändert. Die dominanten internen Differenzierungsmotive sind “geography, demographics, and charisma” (Cort 1989: 104), sowie der von M. Weber (1985) beschriebene Zyklus von “Domestizierung” und “Reform”.¹¹²

Besonders interessant ist es, die Geschichte der Interaktion einer Subgruppe von Wandermönchen mit ihrem sozialen Umfeld zu verfolgen. Denn die Formierung von Subgruppen und die Art und Weise ihrer Rivalitäten wird auch von Faktoren weltlicher Patronage entscheidend mitbeeinflusst.¹¹³ Der Einfluss der Laienschaft auf die Asketen und *vice versa* kann an den überlieferten Trajektorien der Wanderschaften (*Vihāra*)

die Königin die Mönche, nackt zu gehen, worauf der König sie anerkennt. So entstand der Yāpanasaṅgha“ (Bhadrabāhu-Carita 152, nach: Jacobi 1884a: 13).

¹¹¹ Carrithers 1979: 294f., vgl. Luhmann 1984, Habermas 1981.

¹¹² Siehe auch Carrithers 1979: 294, Strenski 1983: 464, Tambiah 1984: 53-77, Van der Veer 1988: 42.

¹¹³ Vgl. Deo 1956: 38, Malalgoda 1976, Tambiah 1977: 173, Gunarwardana 1979, Carrithers 1979: 294, Cort 1989: 104 Fn. 20.

der Asketen abgelesen werden, welche als Spuren der Interaktion zwischen einer Gruppe von Asketen und der jeweiligen sozialen Umwelt gelesen werden und als Präferenzmuster gedeutet werden. Auch die überlieferte Struktur der Differenzierung der Jain-Subsekte selbst ist ein Dokument der Jain-Geschichte.¹¹⁴ Sie kann sowohl als Aushärtung von Konfliktlinien, als auch als interne Replikation von System/Umwelt-Differenzen interpretiert werden. Die Geschichte der Interaktion der Jain-Asketen untereinander und mit dem weiteren sozialen Umfeld ist also nicht nur in die Struktur der Wertdifferenzierungen eingeschrieben (vgl. dazu: Dumont 1980: 243f., 1976: 164, 167), sondern auch in die Differenzierungsstruktur der Orden und in der internen Organisationsstruktur der Orden, welche die wechselnden Bedingung der Interaktion mit ihrem Umfeld intern rekonstruieren müssen, um handlungsfähig zu bleiben. Grundsätzlich gilt, daß dauerhafte Identitätsbildung notwendig interne Differenzierungsprozesse voraussetzt (Luhmann 1984). Die Schismen und die daraus resultierenden Rivalitäten der Jain-Orden schwächen also nicht die Orden, wie Goonasekera (1986: 204) behauptet, sondern tragen zur Stärkung ihres Identitätsbewusstseins und desjenigen der Jaina im allgemeinen bei, wie auch Carrithers und Humphrey (1991: 299, 291) feststellten. Unter diesem Gesichtspunkt werden im Folgenden zunächst die wichtigsten sozialen Kategorien der Jain-*Gaṇa* vorgestellt, bevor anschließend die Grundzüge der Geschichte der Sektendifferenzierung und die Organisationsstruktur einiger Jain-Subsekte im Einzelnen skizziert werden. Die im folgenden dargestellten Kategorienklassen sind: (1) die Formen der Jain-„Versammlung“ bzw. Gemeinde (*Saṅgha*), (2) die Organisationsformen der „Versammlung der Asketen“ (*Śramaṇa-Saṅgha*) und (3) die bedeutendsten monastischen Ämter und Titel.

2.2.1. Die religiöse Gemeinde (*Saṅgha*)

Die umfassendste Sozialkategorie der Jaina und die Grundlage ihrer Vorstellung von der idealen sozialen Ordnung ist der *Saṅgha*, die „Versammlung“ oder „Gemeinde“. Das Wort *Saṅgha* wird bewusst mehrdeutig gebraucht. Er bezeichnet sowohl das Ideal der „unbegrenzten“ Versammlung aller Jaina, als auch die konkreten, gegenseitig „abgegrenzten“ lokalen Versammlungen der einzelnen Jain-Sekten. In der soziologischen Literatur herrscht deshalb Verwirrung über die Wortbedeutung und die Funktionen eines „Jain-*Saṅgha*“.¹¹⁵ Zumindest drei Bedeutungsebenen des Wortes *Saṅgha*, welches je nach Kontext verschiedene Inhalte begreift, können heute analytisch differenziert werden:

- (a) *Saṅgha* als Vollversammlung aller Jaina,
- (b) als Versammlung von Jain-Mönchen (und/oder Jain-Nonnen),
- (c) als Versammlung von Jain-Laien.

Wenn man zusätzlich zwischen „vorgestellter“ (idealer, potentieller) und „wirklicher“ Versammlung unterscheidet und die heute bedeutsame Distinktion von Asketen- und Laienversammlungen, sowie Sektendifferenzierungen mitbeachtet, ergeben sich weitere Bedeutungsebenen. Das semantische Feld ist zwischen den Polen des idealen, allumfassenden *Saṅgha* auf der einen Seite und der konkreten Sozialorganisationen der Jain-Laien auf der anderen Seite aufgespannt - entsprechend der für den Jainismus (und Buddhismus) typischen zweiseitigen Orientierung an transzendentalen Gesichtspunkten (*Lokottara*) einerseits und an praktischen Gesichtspunkten (*Laukika*) andererseits (die Analogie ist jedoch nicht stabil in

¹¹⁴ Vgl. Deo 1956: 38, M.U.K. Jain 1975: 140, Cort 1989: 92.

¹¹⁵ Vgl. Sangave 1980, Mahias 1985: 37, N.K. Singhi 1987: x, Carrithers & Humphrey 1991: 11, Cottam 1991: 106.

allen Kontexten: auf jeden Fall ist *Saṅgha* eine Reflektionskategorie): (1) “*Saṅgha*” bezeichnet einmal die imaginäre Vorstellung der Versammlung aller Kategorien der “vierfachen Jaina-Gemeinde” (*Catusīrtha* oder *Caturvidha-Saṅgha*), oder die vorgestellte oder wirkliche Versammlung der “vierfachen Gemeinde” einer einzelnen Jain-Subsekte (*Sampradāya-Caturvidha-Saṅgha*). (2) Auch die vorgestellte oder wirkliche, universelle oder lokale Gemeinde der Mönche und Nonnen eines einzelnen oder aller Orden der Jaina wird unter diesem Begriff gefasst (*Śramaṇa-Saṅgha*, *Dharma-Saṅgha* oder *Gaṇa-Saṅgha*); sowie (3) die vorgestellte oder wirkliche Gemeinde aller Jain-Laien (*Śrāvaka-Saṅgha*) oder einer einzelnen Jain-Sekte auf überregionaler oder lokaler Basis. Welche dieser möglichen Bedeutungen jeweils dominant ist, hängt ausschließlich vom Kontext ab. Grundsätzlich ist davon auszugehen, daß das Wort *Saṅgha* als Bezeichnung für eine “Versammlung von Individuen” um einen spirituellen Leiter - als die ideale Sozialform der Jaina und Buddhisten (Dumont 1980: 300) - bewusst mehrdeutig verwendet wird, um trotz starker interner Segmentation und funktionaler Differenzierung der Sektenmitglieder eine Einheitsvorstellung aufrechtzuerhalten (Carrithers 1991: 265ff.), und vor allem, um auch den Laien einen quasi-religiösen, Brahmanen-gleichen Status innerhalb des überwiegend hinduistisch geprägten Umfeldes zuzusprechen. Die drei wichtigsten Bedeutungen werden nun in den folgenden Unterkapiteln im einzelnen betrachtet und nach dem Grad ihrer sozialen Exklusivität befragt.

(1) Das Wort *Saṅgha* bezeichnet im weitesten Sinne eine Versammlung von Personen, die einem Allwissenden (*Kevalin*) bei der Predigt zuhören. Ein idealer *Saṅgha* wird als die potentielle Versammlung aller in einer der vielen Weltzonen vorfindbaren Lebewesen aufgefaßt, die zusammenkommen, um die Botschaft eines Tīrthaṅkara zu hören. Die ideale Versammlung ist im Prinzip grenzenlos und allumfassend. In der Jain-Mythologie nach dem 4. Jh. n. Chr. wird eine solche Versammlung von Zuhörern (*Śrāvaka*) um einen Tīrthaṅkara jedoch nicht *Saṅgha*, sondern *Samavasaraṇa*, wörtlich “Herabkunft”, genannt und in den buntesten Farben beschrieben (vgl. TŚPC 1.3, Ādipurāṇa 22, etc.).¹¹⁶ Das Wort *Samavasaraṇa* umfasst eine Vielzahl von Bedeutungen: “[S]amavasaraṇa is the word designating not only Mahāvīra’s going out to preach and the pouring out of those eager to listen, but also his setting up the fundamental teachings and both the place where the Kevalin teaches prepared by other religious-philosophical sects (Sūy. I 12) and later (Āv. 5) also by celestials, and the audience assembled around it” (Schubring 1962/1978: 37). In einem solch universellen, auch nicht-Anhänger des Jina umfassenden Sinne wird das Wort *Saṅgha* jedoch nicht gebraucht. Wenn Jaina heute vom *Saṅgha* im umfassendsten Sinne sprechen haben sie die legendäre “ursprüngliche” Gemeinde der Jaina im Sinn, deren Mitglieder sich vollzählig zur letzten Predigt Mahāvīras zusammengefunden haben sollen. Der *Saṅgha* gilt ihnen in der Regel als eine theoretisch exklusive Vollversammlung aller Jaina, gleich welcher Sekte, doch unter Ausschluss von Nicht-Jaina. “Jaina” sind diejenigen Individuen unter dem Zuhörerkreis des Tīrthaṅkara, die sich die vollständigen oder partiellen Gelübde Mahāvīras auferlegt haben und somit formell in die Gemeinde Mahāvīras initiiert wurden oder in die Tradition “geboren” wurden.

Schon in den frühesten Überlieferungen wird der Begriff *Saṅgha* in einem exklusiven Sinne verwendet, indem vier funktionale Klassen von Zuhörern (*Śrāvaka*) innerhalb des (Jain-) *Saṅgha* unterschieden werden: *Sādhu* (männliche Asketen), *Sādhvī* (weibliche Asketen), *Śrāvaka* (männliche Laien) und *Śrāvikā* (weibliche Laien). Die vier Subklassen werden auch die “vier Tīrtha” genannt, nach ihren Schöpfern, den Tīrthaṅkara (Furtbereiter), oder als *Caturvidha-Saṅgha*, “vierfache Versammlung”, bezeichnet. Streng genommen ist der *Caturvidha-Saṅgha* eine Unterkategorie des *Samavasaraṇa*, der Versammlung aller der Predigt des Jina zuhörenden Lebewesen, die “grenzenlos” ist, während die vierfache Versammlung zwischen Jaina/Nicht-Jaina

¹¹⁶ U. P. Shah 1955: 85-95, 1987: 26, Jaini 1979: 35.

und intern zwischen Asketen/Laien und männlich/weiblich differenziert (zusätzlich zur konstitutiven Differenz zwischen Einem/Vielen). Die Verwendung des Wortes *Saṅgha* im Sinne von *Caturvidha-Saṅgha* ist der dominante Sprachgebrauch, wenn Jaina die "Vollkommenheit" einer sozialen Einheit unterschiedlicher, doch komplementärer Sozialkategorien ausdrücken wollen. Denn Mönche und Nonnen können ohne die Unterstützung eines Umfeldes von Laien nicht überleben und Jain-Laien gewinnen durch ihre Zugehörigkeit zur Jain-Gemeinde eine distinkte religiöse Identität. Im Unterschied zum buddhistischen Wortgebrauch, bei dem das Wort *Saṅgha* ausschließlich zur Bezeichnung der Ordensmitglieder verwendet wird, werden also bei den Jaina die Laien als integraler Bestandteil der "religiösen Versammlung" definiert, als eine Kategorie von Asketen. Ein "vollständiger" Jain-*Saṅgha* - ob ideal oder wirklich - ist nicht, wie bei den Buddhisten, "zweifach" (*Bhikkhu* und *Bhikkhunī* - die zweifache Ordnung: *Ubhatosaṅgha*), sondern "vierfach" und setzt sich grundsätzlich sowohl aus Asketen als auch aus Laien zusammen. Bei den Buddhisten gibt es als äquivalente Bezeichnung das selten gebrauchte Wort *Catuparisā* (vierfache Versammlung), welches jedoch ausschließlich die potentielle Einheit von *Bhikkhu*, *Bhikkhunī*, *Upāsaka* und *Upāsikā* ausgedrückt.¹¹⁷ Manchmal werden Laien, insofern sie die buddhistischen Gelübde befolgen, auch als "Religiöse der dritten Ordnung" bezeichnet (La Vallée Poussin, nach: Spiro 1982: 217).¹¹⁸

¹¹⁷ Vgl. Saddhatissa 1970: 81, Wijayaratna 1990: 1.

¹¹⁸ Siehe Kapitel 6. Die Legende von Mahāvīras *Saṅgha* im *Kalpa-Sūtra* gibt das Jain-Idealbild des *Saṅgha* wieder: "In that period, in the age the Venerable Ascetic Mahāvīra had an excellent community of *fourteen thousand Śramaṇas* with Indrabhūti at their head; *thirty-six thousand nuns* with Candanā at their head; *one hundred and fifty-nine thousand lay votaries* with Śaṅkhaśataka at their head; *three hundred and eighteen thousand female lay votaries* with Sulasā and Revatī at their head; *three hundred sages* who knew the fourteen Pūrvas, who though no Ginas came very near them, who knew the combination of all letters, and like Gina preached according to the truth; *thirteen hundred sages* who were possessed by the Avadhi knowledge and superior qualities; *seven hundred* who could transform themselves, and, though no gods, had obtained the powers (riddhi) of gods; *five hundred sages* of of mighty intellect who know the mental conditions of all developed beings possessed of intellect and five senses in the two and a half continent and two oceans; *four hundred professors* who were never vanquished in the disputes occurring in the assemblies of gods, men, and Asuras; *seven hundred male and fourteen hundred female disciples* who reached perfection; *eight hundred sages* in their last birth who were happy as regards their station, happy as regards their existence, lucky as regards their future" (KS 136-145, Hervorhebungen P.F.):

Mahāvīra

Indrabhūti Candanā

14000 Śramaṇa 36000 Śramaṇī

Śaṅkhaśataka Sulasā & Revatī

159 000 Śrāvaka 318 000 Śrāvikā

300 die 14 Pūrva Kennende (Nicht-Jaina)

1300 Avadhi-Jñānin

700 Kevalin

700 Siddhi-Transformationskräfte Besitzende

500 Besitzer heiligen Wissens

400 Lehrer und Meister des öffentlichen Disputes (3900)

700 männliche Kevalin

1400 weibliche Kevalin (2100)

800 Wissende in ihrer letzten Geburt (6800)

Drei Dinge fallen bei dieser Klassifikation ins Auge: (1) Die eigentliche "Jaina-Gemeinde" wird jeweils von einer (und im Falle der *Śrāvikā*: zwei) herausragenden Persönlichkeit geleitet - was von den meisten modernen Interpreten übersehen wurde (z.B. Jaini 1991: 25). (2) Männliche und weibliche Kategorien werden zweimal im Verhältnis 1:2 gegenübergestellt und einmal im Verhältnis 38.88:100. Typischerweise werden die *Śrāvikā* von zwei Führerinnen geleitet: Zweierheit impliziert potentielle Zwietracht. (3) Die 6800 Wissenden und *Kevalin* werden ohne Führerpersönlichkeit vorgestellt. Es scheint sich um eine Kategorie von Persönlichkeiten mit überweltlichen Kräften zu handeln; darunter Nicht-Jaina, Wissende, fortgeschrittene Asketen und *Kevalin* (Erleuchtete). Sie sind alle mehr oder weniger auf dem Weg zur endgültigen Befreiung von den Wiedergeburten (eine Kategorie von Lebewesen, die nur während der Lebenszeit eines Tirthāṅkara

(2) Der Einzugsbereich der Jain-Sekte war zur Zeit Mahāvīras auf eine geographisch relativ kleine Region um das Königreich Magadha beschränkt. Eine Vollversammlung aller Anhänger Mahāvīras war daher rein technisch gesehen durchaus möglich. Heute dagegen ist aufgrund der regionalen Dispersion und der Spaltung der Jaina in Subsekten eine "vollständige" Versammlung des *Caturvidha-Saṅgha* aller Jaina effektiv ausgeschlossen und in das Reich der Imagination verwiesen. Nach Ansicht der *Jain-Purāṇa* wird eine vereinheitlichende Versammlung aller Jain-Sekten erst wieder im zweiten Viertel des nächsten Weltzeitalters (*Suṣamā-Duṣamā-Avasarpiṇī*) stattfinden, wenn Śreṇika, als erster der 24 zukünftigen Tīrthaṅkara, in Erscheinung treten wird. Im gegenwärtigen Zeitalter gilt die Sektenspaltung den Jaina als nicht mehr überwindbar. Selbst einzelne Ordenstraditionen (*Gaccha* oder *Gaṇa*) sind inzwischen organisatorisch und regional fragmentiert. Sie bilden keine wirklichen Versammlungen mehr, sondern fungieren nur als generelle soziale Kategorien (Schubring 1962/1978: 252). Bei den Tapā-Gaccha Mūrtipūjaka bilden sich vierfache Versammlungen zur Zeit bestenfalls auf der Ebene der in der Regel von einem Ober-Lehrer (*Pramukha-Ācārya*) geleiteten *Samudāya*, oder Ordensgruppen, die von einem gemeinsamen Lehrer abstammen (Cort 1991b). Diese werden jeweils einem der beiden Zweige (*Śākhā*) des Tapā-Gaccha zugerechnet. Die Mitglieder eines *Samudāya* sind in relativ unabhängige, jeweils von einem untergeordneten *Ācārya* geleitete *Parivāra* (Familien) unterteilt, die sowohl *Sādhu* wie *Sādhvī* umfassen. Die Mönche und Nonnen sind nach Geschlechtern getrennt auf Wandergruppen (*Saṅghāḍa*, etc.) aufgeteilt, denen sie in der Regel lebenslang angehören. Die *Sādhu* und

manifest wird: Jacobi 1980a: 269 Fn. 1). Die Liste veranschaulicht zwei bedeutende logische Prinzipien der Klassifikation, die generell von im Jainismus verwendet werden: (a) ein Teil-Ganzes Verhältnis, d.h. sie basiert auf dem Differenzierungsprinzip der asymmetrischen Bipartition bzw. der Inklusion der einzelnen Kategorien in der Gesamtsumme; und (b) eine exklusive serielle Ordnung der Kategorien, aufgespannt zwischen Mahāvīra als orientierendem Fokus und den *Śrāvika* bzw. dem (ihn enthaltenden) Ganzen. Dabei symbolisiert Mahāvīra wie ein altindischer König sowohl die Einheit des Ganzen, als auch die Besonderheit des isolierten Grundelements und Ausgangspunkt der seriellen Entfaltung der Kategorien (vgl. Dumont 1980: 67). Es existiert allerdings noch eine zweite Version der Demographie von Mahāvīras *Saṅgha* im *Kalpa-Sūtra* - in der Liste der *Sthavira* (Ältesten). Wie Jacobi feststellt, widerspricht die Liste der oben genannten, da anstelle von 14.000 nur 4.211 *Śramaṇa* aufgeführt werden (Jacobi 1980a: 287 Fn. 1 hat sich offenbar verzählt; er nennt die Zahl 4.711; ich folge Tulsī's Zahl von 4.411). In der betreffenden Passage wird vor allem die Ordnung der neun *Gaṇa* (Gruppen) von Mahāvīras *Saṅgha* und ihrer elf *Gaṇadhara* (hier: Gruppenführer) erläutert. Mit folgenden Distinktionen werden die elf *Gaṇadhara* differenziert: (a) alt/jung (Asket), (b) *Gotra*- (Klan) Herkunft, und (c) Zahl der Schüler (*Śramaṇa*). Folgendes Schema ergibt sich daraus (Quelle: Tulsī 1985: 60, cf. Ratna Prabha Vijaya 1948-1950 5,1: 2-3, 133):

	LISTE DER STHAVIRA (ÄLTESTEN)			
	<i>Gaṇadhara</i>	<i>Gotra</i>	<i>Śramaṇa</i>	<i>Gaṇa</i>
1	Indrabhūti (Gautam Svāmī)	Gautama	500	1
2	Agnibhūti	Gautama	500	2
3	Vāyubhūti	Gautama	500	3
4	Ārya Vyakta	Bhāradvāja	500	4
5	Ārya Sudharmā	Agniveśyāyana	500	5
6	Maṇḍitaputra	Vāsiṣṭha	350	6
7	Mauryaputra	Kāśyapa	350	7
8	Akampita	Gautama	300	8
9	Akalabhrātṛ	Hāritāyana (Hārya)	300	8
10	Metārya	Kauṇḍinya	300	9
11	Prabhāsa	Kauṇḍinya	300	9
Summe		7	4411	62

Das Klassifikationsschema bietet eine hierarchische Ordnung der 11 Jünger Mahāvīras nach: (a) ihrem abnehmenden Alter, (b) ihrer abnehmende Zahl an Jüngern, (c) ihrer abnehmende Fähigkeit, *Gaṇa* unter einheitlicher Führung zu bilden. Die Ältestenordnung (*Sthavira*) bildet zugleich eine Statusordnung, wie ein Quervergleich zum genannten Schema KS 136-145 zeigt: hier gilt Indrabhūti - der älteste Jünger und Leiter des zuerst genannten *Gaṇa* - zugleich als Führer der *Śramaṇa*-Ordnung insgesamt (siehe Kapitel 11).

Sādhvī einer *Parivāra* wandern jeweils getrennt, laufen jedoch oft die gleichen Zielorte an und finden sich dort zu öffentlichen Versammlungen ein. Dort bilden sie gemeinsam mit den dort ansässigen *Śrāvaka* und *Śrāvikā* zeitweise einen *Caturvidha-Saṅgha*. Die so konstituierten vierfachen Wanderversammlungen sind relativ klein und lokal begrenzt. Eine Vollversammlung eines Zweiges (*Śākhā*) konstituiert sich bei den Tapā-Gaccha Mūrtipūjaka heute, wenn überhaupt, nur in ganz seltenen Ausnahmefällen. Bestenfalls versammelt sich der *Caturvidha-Saṅgha* eines *Samudāya*, der in diesem Fall die höchste Ebene der effektiven Mobilisierung von Mitgliedern aller vier Mitgliedsklassen darstellt.¹¹⁹

Anders ist die Lage bei den zentral organisierten Śvetāmbara-Reformsekten, insbesondere des Terāpanth, welcher alljährlich eine Vollversammlung des *Caturvidha-Saṅgha* des Terāpanth-*Gaṇa* abhält. Der Terāpanth-Orden weist keine *Śākhā* und *Parivāra* auf, sondern nur die Wandergruppen der *Sādhu* und *Sādhvī*, die *Saṅghāḍa* (Raj. *Siṃghārā*), deren Personal vom *Ācārya* regelmässig rotiert wird, um Spaltungstendenzen durch Subgruppenbildung vorzubeugen. Mönche und Nonnen laufen - anders als bei den Mūrtipūjaka - grundsätzlich getrennte Zielorte an und sollten, falls sie zufällig einmal am selben Ort zusammentreffen sollten, nicht gemeinsam öffentlich auftreten. Die alljährliche Vollversammlung unter Leitung des einzigen *Ācārya* des Ordens ist somit die einzige vierfache Versammlung, bei der sich fast die gesamte Terāpanth-Sekte zusammenfindet, während die Mūrtipūjaka- und Bīsapanth-Asketen, deren Mönche getrennt und doch zusammen wandern, fast an jedem Ort, den sie besuchen einen vierfachen *Saṅgha* bilden, allerdings auf *Śākhā* und *Gaccha*-Ebene nicht (mehr) gemeinsam handeln. Digambara und Sthānakavāsī bilden Zwischenformen zwischen diesen beiden Extremen. Im Unterschied zu der nur in der nur vorstellbaren Vollversammlung aller Jaina ist also die Bildung eines *Caturvidha-Saṅgha* nur partiell, auf lokaler oder regionaler Basis und unter Beachtung der *Gaccha*- oder gar *Śākhā*-Exklusivität möglich. Selbst die vollständige Versammlung aller Ordensmitglieder einer Sekte ist eine praktische Unmöglichkeit. Die genaue strukturelle Ebene, auf der sich effektiv ein *Caturvidha-Saṅgha* zusammenfindet, ist von Sekte zu Sekte verschieden. Mit Ausnahme der Terāpanthī sind regelmässige Versammlungen der Ordensmitglieder eines gesamten *Gaccha* jedoch sehr selten. Nur ein Teil der Laienanhänger ist bei solchen Versammlungen anwesend.

Die Doppeldeutigkeit des Begriffs *Saṅgha* liegt in der unausgesprochenen Differenz zwischen dem idealen "allumfassenden" *Caturvidha-Saṅgha* und den wirklichen, "partiellen", lokalen und subsektenspezifischen *Caturvidha-Saṅgha*. Aus der Sicht der Neukantianischen Werttheorien, die der religiösen Metaphysik noch relativ nahestehen, doch Kultur als höchsten Wertebene ansetzt, ist der Begriff *Saṅgha* eine Reflexionskategorie, welche den transzendenten Gesichtspunkt des umfassenden kulturellen Ideals und den praktischen Gesichtspunktes der faktischen Realisierung aufeinander bezieht. Die Vorstellung der "grenzenlosen" Versammlung aller Jaina ist konstitutiv für das Weltbild und die Gemeinde der Jaina. Es umfasst im weiteren Sinne alle dem *Samavasaraṇa* beiwohnende Lebewesen, während die wirkliche Versammlung eines *Caturvidha-Saṅgha* eine nur temporäre, oft sektenspezifische lokale Angelegenheit ist. Die ideale Versammlung ist prinzipiell allumfassend und zeitenthoben, die reale Versammlung räumlich und zeitlich

¹¹⁹ Anfang des 20. Jahrhunderts stemmten sich viele kommunalistisch orientierte Laien gegen die in den Ordenstraditionen vorherrschenden zentrifugalen Tendenzen und forderten die Einigung der Ordensmitglieder: "The All-India Digambara Jain Conference first met in 1893. A similar Shvetambara Organisation dates from 1903 and a united meeting of 700 Shvetambara monks was held in 1934 to reaffirm the traditional rules. The Sthanakavasi held their first national conference in 1906 and took an important step in 1952 when they recognized Atmaranji in Sadadi as the single chief Acharya (religious leader) of the sect: his present successor is Acharya Anandrushi. A wider dimension was given to Jain unity with the formation in 1899 of the Jain Young Men's Association which became in 1910 the All-India Jain Association. In 1973 the 2500th anniversary of Mahavira's moksha was the occasion for widespread celebrations and marked the new resurgence spirit of Jainism" (Marett 1985: 27). In S.Y. 2014 wurde auch die erste "All India Tapā Gaccha Conference" veranstaltet (Moraes 1973: 34).

begrenzt. Der universelle Jain-*Saṅgha* ist im Prinzip offen, doch ein Orden extrem exklusiv. Dumont (1960/1980: 284) hat als Charakteristikum der indischen Sekten in Umkehrung der Verhältnisse im orthodoxen Brahmanismus hervorgehoben, daß sie “inclusive as regards the subjects”, doch “exclusive as regards the god or belief, the object of religion” seien. Später betonte er, wie Weber, den dualen Charakter, durch den sich die Indischen Sekten von christlichen Sekten unterscheiden. Sekten in Indien sind “constituted primarily by renouncers, initiates of the same discipline of salvation, and secondarily by their lay sympathizers any of whom may have one of the renouncers as a spiritual master or guru” (Dumont 1966/1980: 187). Der Fall der buddhistischen und Jaina-Gemeinden zeigt, daß Indischen Sekten Inklusivität auf der Ebene der Laien mit sozialer Inklusivität auf der Ebene der Mönche miteinander kombinieren. Dumonts nie modifizierte Formel von 1960 greift insofern genauso wenig die mehrdimensionale Gemeindestruktur wie die einfache Gegenüberstellung von universalem Ideal und lokaler Realität der buddhistischen (oder jainistischen) Gemeinde bei Bechert (1970).

2.2.1.1. Zum Vergleich mit dem Theravāda Buddhismus

Vergleichbare Verhältnisse finden sich im Kontext des Theravāda Buddhismus. Anders als im Jainismus werden dort allerdings die beiden Aspekte des Begriffs *Saṅgha* explizit auseinandergehalten. Innerhalb des Begriffs *Saṅgha* wird ausdrücklich unterschieden zwischen dem allumfassenden “Gemeinde der vier Himmelsrichtungen, der Gegenwart und der Zukunft” (Pali: *Āgatānāgata-Cātuddisa-Saṅgha*) und der konkreten Versammlung örtlicher monastischer Gemeinden (Pali: *Saṃmukhībhūta-Saṅgha* - “Gemeinde existierend von Angesicht zu Angesicht”).¹²⁰ Eine wirkliche Versammlung wird gleichsam als Subkategorie der idealen Versammlung angesehen. Gemeint ist jedoch ausschließlich eine konventionell organisierte monastische Gemeinde (*Sammuti-Saṅgha*) - die Versammlung der *Bhikkhu* - unter Ausschluss der *Bhikkhunī* und der Laien, die allein der idealen vierfachen Versammlung der Edlen (*Ariya-Saṅgha*) zugerechnet werden (vgl. Bloss 1987: 18, Kawanami 1990: 35). Laien, die die Gelübde beachten gehören, wie Saddhatissa (1970) feststellt, allein dem idealen *Saṅgha* an: “Such a layman would therefore be a member of the *ariya-saṅgha* but not of the *sammutisaṅgha*” (S. 81).

Wie Weber (1978 II) und Bechert (1970: 764) schreiben, bildeten sich lokale, gegeneinander abgegrenzte monastische Gemeinden buddhistischer Mönche historisch durch die Fragmentierung und geographische Verbreitung von Buddhas “ursprünglich strukturlosem” *Saṅgha* in verschiedene Sekten (*Nikāya*), die sich im frühen Mittelalter durch enge Kooperation mit bestimmten regionalen Fürsten teilweise zu Staatsreligionen entwickelten. Ein entscheidender Faktor bei der Bildung fester Allianzen zwischen den Sekten und ihren Untergruppen (bzw. Sektenbildung schlechthin) und regionalen oder lokalen Dynastien und Laiengemeinden war die zunehmende Sesshaftigkeit der *Bhikkhu* und der Einfluss monastischen Grundbesitzes. Im Rahmen agrarischer Königreiche bildeten sich dauerhafte Beziehungen zwischen den *Saṅgha* der *Bhikkhu* des Theravāda Buddhismus und lokalen Interessen durch die Errichtung von Klöstern und Tempeln und Ländereien für deren Versorgung, die von den Laien gestiftet wurden. Auf diese Weise wurden einerseits die zunächst territorial ungebundenen, wandernden *Bhikkhu* von lokalen Laiengemeinden “domestiziert”,¹²¹ wie umgekehrt eben diese Laien (*Upāsaka/Upāsikā*) durch den Buddhismus “domestiziert” wurden, insofern dieser von den Königen als Staatsreligion gefördert wurde.¹²² Obwohl die Laien im Buddhismus, genau wie im

¹²⁰ Siehe dazu Bechert 1962: 23f., 35, Hirakawa 1969: 326-30, Saddhatissa 1970: 81, G.S. P. Misra 1984: 97.

¹²¹ Siehe Carithers 1979: 295, Strenski 1983, Van der Veer 1989.

¹²² Siehe Weber 1978 II, Bechert 1970: 761.

Jainismus, nicht als Teil des konventionellen *Saṅgha* aufgefaßt werden, bildeten sich durch das Medium des monastischen Eigentums und der Sesshaftigkeit der *Bhikkhu* indirekt konventionell organisierte buddhistische Gemeinden, welche die Mönche und assoziierte Laien auf lokaler Ebene umfassten, wobei die lokalen Klöster der *Bhikkhu* meist die Rolle von Großgrundbesitzern spielten.¹²³

Die lokalen *Saṅgha* der *Bhikkhu* zeichnen sich dadurch aus, daß die Gruppe durch eine Grenze (*Sīma*) von anderen *Saṅgha* abgegrenzt wird und - anders als die heutigen Jain-Mönche - in einer festen Residenz an einem Ort wohnt. Die Klosterbewohner versammeln sich regelmäßig zur "Anwesenheitszeremonie" (*Uposatha*), durch die sie sich von anderen *Saṅgha* unterscheiden.¹²⁴ Im Gegensatz zu solchen zeitgebundenen lokalen Interaktionsgruppen (*Sammukhībhūta-Saṅgha*), die sich vor allem durch monastisches Eigentum und örtlichen Laieneinfluss herausbilden und stabilisieren, steht die Vorstellung der allumfassende "universellen Gemeinde" (*Cātuddisa-Saṅgha*), des permanenten "gegenwärtigen und zukünftigen *Saṅgha*", der alle *Bhikkhu* innerhalb und jenseits der Ordens- und Lokalgrenzen umfasst: "It is open in all directions. This *Saṅgha* has no boundary, and is expanding infinitely. It is the universal *Saṅgha*" (Hirakawa 1969: 330). Bechert (1962: 24) betont, daß der universelle *Saṅgha*, als Sphäre "grundsätzlicher Freiheit", weniger durch die monastischen Gruppen der "konkreten *Saṅgha*", als vielmehr durch den allein und ungebunden wandernden Asketen repräsentiert wird und stellt den Kontrast zwischen der Freiheit und Universalität des allumfassenden *Saṅgha* und der Eingeschränktheit der sektenspezifischen und lokalen *Saṅgha* heraus.

2.2.1.2. Segmentäre Differenzierung als Form religiöser Entwicklung

Auch bei Bechert (1970: 761ff.), auf dessen Analyse sich die Zusammenfassung der buddhistischen Auffassung des Begriffs *Saṅgha* in erster Linie stützte, herrscht wie bei M. Weber (1978 II) eine Tendenz vor, die Vorstellung des universellen *Saṅgha* mit der legendären Urgemeinde des Buddha zu identifizieren und die Geschichte des Buddhismus als einen Prozess der geographischen Expansion und Differenzierung einer ursprünglichen amorphen Einheit in eine Vielzahl von Sekten (*Nikāya*) darzustellen. Bechert (1970: 768) spricht von der Differenz zwischen einer ursprünglichen einheitlichen orthodoxen Tradition (*Upasampadā*) und den "buddhistischen Temporalitäten". Historischer Verlust der Einheit und Abstraktion der Einheitsvorstellung gehen dieser Sicht gemäß Hand in Hand.¹²⁵ Diese, in der Soziologie des Buddhismus auch von Carrithers (1979: 294) vertretene Sichtweise reproduziert die buddhistische Ideologie der Traditionsbildung. Sie beachtet jedoch nicht, daß aller Wahrscheinlichkeit nach der historische Buddha selbst - wie Mahāvīra - ein religiöser Führer unter vielen inner halb der sogenannten "*Śramaṇa*-" Bewegung war, den nicht nur die Abgrenzung des Buddhismus gegenüber anderen Religionen interessierte, sondern auch die hegemoniale "Aufhebung" konkurrierender Lehren. Anstelle die Differenz von universellem "unbegrenztem" und lokalem "begrenztem" *Saṅgha* historisch durch den Verlust einer ursprünglichen, möglicherweise nie in dieser Form existierenden exklusiven und harmonischen Einheit zu erklären, erscheint es plausibler von Anbeginn von einer einer

¹²³ Siehe Malalgoda 1976, Gunawardan 1979, etc.

¹²⁴ Siehe unter anderen Härtel 1956: 94f.

¹²⁵ Bedeutsam erscheinen Bechert 1962, 1970 vor allem die Vorgänge (a) der disziplinarisch oder doktrinär motivierten Spaltung (*Saṅgha-Bheda*) innerhalb der Tradition, (b) der regionalen Fragmentierung und Grenzziehung (*Sīma*) durch die Errichtung neuer geweihter Plätze, von Klöstern und *Stūpa*, (c) die Bildung von Ortsgemeinden, sowie (d) die Herausbildung überregionaler oder regionaler Sektentraditionen. Nach M. Weber haben sich, ihm zufolge, die frühen relativ "unstrukturierten" asketischen Ordnungen vor allem durch das Medium des "monastischen Grundbesitzes" in ein effektives Instrument der "Domestizierung der Massen" für die agrarischen Königreiche Süd- und Südasiens, etc., entwickelt (S. 761). Bechert zeigt, daß auch innermonastische Gründe - regionale Verbreitung und Sektentbildung - im Zusammenspiel mit politischen Faktoren zum Aufbau unterschiedlichster sozialer Institutionen geführt haben.

Verschränktheit von Differenz und Identität im übergreifenden Prozess der sozialen Grenzsetzung auszugehen. Die Komplementarität von Differenz und Identität ist konstitutiv für alle Differenzierungsprozesse. In den Worten von Lévi-Strauss (1981: 116): “man muß so verfahren, daß der Gegensatz anstatt der Integration ein Hindernis zu sein, vielmehr dazu dient, diese zu schaffen”. Nur vermittelt einer Grenze kann auch die Vorstellung der Grenzenlosigkeit gefasst werden. Das heisst, erst durch die Abgrenzung der “konkreten *Saṅgha*” entsteht als dessen notwendige Voraussetzung zugleich die Vorstellung der potentiellen Einheit: das Bild des “unbegrenzten *Saṅgha*” und umgekehrt. Der Begriff *Saṅgha* ist folglich ein Reflexionsbegriff. Der ideale *Saṅgha* fällt nur in geschichtsmetaphysischen Konstruktionen, die dieser Tatsache keine Beachtung schenken, notwendig mit der Urgemeinde zusammen.

Die Vorstellung der grenzenlosen Einheit eines *Saṅgha* - sei es ein Jain-*Saṅgha* oder ein buddhistischer - und die kontrastierende Wirklichkeit segmentärer, lokal gegeneinander abgegrenzter monastischer Gruppen ergänzen sich in folgender Weise: Jeder *Saṅgha* wird durch die Orientierung an einer singulären, predigenden Führerpersönlichkeit konstituiert, die von einem Kreis von Anhängern als Vorbild akzeptiert wird. Die Führer der lokalen *Saṅgha* können wiederum nur zur Einheit finden, wenn sie wiederum einen *primus inter pares* finden, durch dessen Predigt auch sie vereint werden. Die Logik diese Systems, welches auf unterschiedlichen Ebenen jeweils eine Vielheit von Hörern um einen einzelnen predigenden Sprecher versammelt sieht, dessen elementare Grenzziehung eben die zwischen einem Sprecher und seinen Zuhörern ist, verlangt zwingend, daß virulente Differenzen durch die Orientierung an einem spirituellen höherstehenden Individuum und dessen Lehre aufgehoben wird, etc., *ad infinitum*.¹²⁶ Dies gilt auch für die Differenzen der *Ācārya* (oder der buddhistischen *Saṅgha-Rāja*) untereinander. Das System findet seinen Abschluss in der Vorstellung von einer einzigen spirituell allen anderen überlegenen Person, die ihr Ego vollkommen transzendiert und dem *Dharma* unterstellt hat, und somit die moralische Einigung der gesamten Welt und eine wirklich universelle Gemeinde schaffen könnte. Universalität und Individualität verschmelzen also am Apex des Systems. Die die Welt transzendierenden und den *Saṅgha* durch ihre Predigt konstituierenden Individuen stehen selbst letztlich außerhalb der Gemeinde - sie sind und sind nicht Mitglied des *Saṅgha*.¹²⁷ Allerdings ist in der gesamten Weltgeschichte noch kein Fall bekannt geworden, wo ein einzelnes Individuum wirklich zum unbestrittenen singulären Orientierungspunkt geworden wäre und die Differenz zwischen Einem und Vielen in sich aufgehoben hätte.¹²⁸ Selbst Mahāvīra oder der Buddha, deren Anhänger Gegenteiliges behaupten, befand sich nicht in dieser Position. In einem dynamischen Feld konkurrierender Sekten und Subsekte ist eine solche individuumszentrierte segmentäre Dynamik reell unabschließbar. Dies ist in der Liste der 24 Tīrthāṅkara und der der klassischen Jaina-Kosmologie unterliegenden Konzeption der Anfangslosen unendlichen Wiederkehr von 24 Propheten reflektiert. Es scheint, daß die im Buddhismus die alte Vorstellung eines singulären “Religionsstifters” nicht aufrechterhalten wurde, weil sie historisch “stimmt”, sondern weil sie “gut zu denken ist”, wie Lévi-Strauss (1981: 116) in gänzlich anderem Zusammenhang formulierte.

Der Begriff der umfassenden Einheit war von jeher immer nur eine Vorstellung, wenn auch eine höchst wirksame, ohne “reelle Basis” jenseits konkreter, miteinander konkurrierender monastischen Schulen und Gruppen. Die Orientierung an der Vorstellung des sich selbst opfernden, spirituell überlegenen Individuums erscheint aus der Sicht der Theorie von Dumont (1980: 41)¹²⁹ letztlich als die Manifestation der Paradoxien

¹²⁶ Vgl. Evans-Pritchards 1969: 136f. Modell der segmentären Differenzierung.

¹²⁷ Siehe G.S.P. Misra 1984: 82.

¹²⁸ Siehe R.M. Smith 1973-4: 163.

¹²⁹ Siehe auch Goonasekera 1986: 201f., Luhmann 1989.

einer "hierarchischen" Orientierung welche die - zumindest temporäre - Identifizierung mit einem Teil verlangt, welches als Repräsentant des bloß vorstellbaren Ganzen erscheint. Die beiden Aspekte des Begriffs *Saṅgha* ("unbegrenzt", "begrenzt") verhalten sich also effektiv in der Weise zueinander, daß sich ohne die permanente modellhafte Vorstellung des universellen *Saṅgha* keine "partiellen" *Saṅgha* temporär bilden könnten. Lévi-Strauss (1981: 132) konstatierte generell: "Umfassende [synthetische] Begriffe ... sind also der analytischen Reduktion im eigentlichen Verstande vorausgegangen". Die Vorstellung des "vierfachen *Saṅgha*" funktioniert so gesehen ähnlich wie das von Tambiah (1977) analysierte *Maṇḍala*-Design in der politischen Sphäre des traditionellen Süd- und Südostasiens, als eine zwischen (kosmischer) Potentialität und Handlungspraxis vermittelnde Modellvorstellung, eine regulative Idee, "mittlerer Reichweite".

Auch die Mitglieder jeder der idealerweise vier konstitutiven Kategorien des (*Caturvidha*-) *Saṅgha* können eine eigene "Versammlung" (*Saṅgha*) auf unterschiedlichen segmentären Ebenen bilden. Wie bei den Buddhisten werden oft allein die Mitglieder der monastischen Gemeinden als *Saṅgha* bezeichnet - entweder die Jain-Mönche und Nonnen im allgemeinen, oder die Asketen einer bestimmten, effektiv gemeinsam handelnden Subsekte, Untergruppe, etc. - unabhängig davon, ob sie effektiv gemeinsam handeln oder nicht. Auch diese Verwendung des Wortes *Saṅgha* ist stark kontextabhängig. Um eine Verwechslung des *Saṅgha* der Asketen mit den *Śrāvaka-Saṅgha* der Laien zu vermeiden wird entweder von *Śāsana* (Disziplin) oder präziser von *Śramaṇa-Saṅgha* (Asketen-Gemeinde) gesprochen. Zwischen männlichen und weiblichen Kategorien wird auf dieser generellen Ebene selten differenziert, auch nicht zwischen Jain-Mönchen im Allgemeinen und den Mönchen einer bestimmten Sekte.

Interessant ist die Ausweitung des Wortes *Saṅgha* einmal auf die Laiengemeinde (*Śrāvaka-Saṅgha*) und darüber hinaus auf die modernen Laienorganisationen (*Saṅgha*, *Samāja*, *Sabhā*, etc.) (siehe Kapitel 9). Solche vereinsrechtlich eingetragene religiöse Wohltätigkeitsorganisationen wurden von Jain-Laien erst in den letzten 100 Jahren nach dem Muster der christlichen Missionen aufgebaut. Die Handlungsfelder solcher kommunaler Vereine überlappen vielfach und Doppelmitgliedschaften sind prinzipiell möglich. Die verschiedenen lokalen *Saṅgha*, die gemeinsam an einem einzigen *Gaccha* orientiert sind, stehen untereinander in direkter Konkurrenz um die Gunst des Besuchs der Asketen ihrer Subsekte. Hinzu kommen die endemischen ökonomisch-politischen Rivalitäten, wie sie sich überall finden. Die Vereine verwalten religiöse Stiftungen (*Trasṭ*), mit nicht unerheblichen Einlagen, im Namen einer jeweiligen religiösen Gruppe - also eines *Gaccha*, *Gaṇa*, *Sampradāya*, *Śākhā*, etc. - zu deren materiellen Unterstützung die Laien-Organisation ursprünglich gegründet wurde. Die Stiftungen verwalten das religiöse (Teil-) Eigentum einer Subsekte (Spenden, Bauwerke, etc.) im Namen der jeweiligen Ordensleiter (*Ācārya*), die bekanntlich selbst kein Eigentum besitzen dürfen. Die unsichtbare Mitgliedschaft in solchen Organisationen (*Samsthā*) manifestiert sich effektiv bei der Teilnahme an den alljährlichen "Hauptversammlungen", sowie bei (sozio-) religiösen Versammlungen aller Art, die von dem Vorstand organisiert werden.

Jain-Mönche können nicht Mitglieder in einer solchen lokalen oder überregional organisierten Gemeindeorganisation sein. Faktisch bilden jedoch die Mönche (oder Nonnen) bestimmter Sub-Subsekten Interessensgemeinschaft mit ihren Laienanhängern, in der Weise, daß die Laien Gemeindeorganisation mit steuerbegünstigte religiöse Stiftungen im Namen ihrer *Guru* gründen und die Mönche die Einlagen der in ihrem Namen entstandenen Gemeindeorganisationen indirekt für ihre jeweiligen (sozio-) religiösen Projekte verwenden können. Die Unterkünfte für die Wandermönche und Nonnen, *Upāśraya* oder *Sthānaka*, sind meist exklusives Eigentum der Anhänger einer bestimmten Subsekte oder Traditionszweiges. Den Mönchen anderer Orden ist der Zutritt oft verwehrt. Ähnlich verhält es bei Tempeln und anderen religiösen Bauwerken, die meist

im Besitz einer einzelnen mit einer bestimmten Subsekte assoziierten Laiengemeinde, Kaste oder Familie sind. Ohne den Einfluss der Mönche, die durch ihre Gegenwart und ihren Segen bestimmte Objekte oder Projekte fördern könnten jedoch keine Einlagen für die Stiftungen gesammelt werden. Bei Fragen der Gemeindeorganisation und der Verwendung von Stiftungsgeldern spielen die Mönche eine entscheidende inspirierende Rolle. Über das Medium der Gemeindeorganisation wird in dieser Weise eine enge Kooperation bestimmter sozialer Gruppen und religiösen Orden hergestellt, wobei in diesem Kontext der Begriff *Saṅgha* oft nur für die Gemeindeorganisationen verwendet wird, während die religiöse Organisation als *Gaccha*, etc., bezeichnet wird.

Die Gemeindeorganisationen der Laien sind vor allem durch lokale Eigentumsinteressen gegeneinander abgegrenzt (ähnlich wie die beschriebenen *Saṅgha* der buddhistischen *Bhikkhu*). Sie konkurrieren gegeneinander um den Besuch der Mönche und Nonnen die, weil auf einer höheren segmentären Stufe des Systems angesiedelt, als Integrationsmedien der lokalen Gemeinden fungieren. Umgekehrt konkurrieren die Jain-Mönche miteinander um die Kontrolle der Laienschaft (und des von ihnen verwalteten sozio religiösen Eigentums). Die Orientierung an den *Lokalinteressen* der Laiengemeinden führt tendenziell zur Fragmentierung der Sekten, während umgekehrt die idealerweise von den Mönchen vorgelebte Orientierung am *universellen Ideal* der Weltentsagung nach dem Vorbild Mahāvīras die Integrationstendenzen der Sekten fördert. Diesen beiden Grundorientierungen entspricht der Gegensatz zwischen transzendentaler Orientierung (*Lokottara*) und praktischer Orientierung (*Laukika*) in der Jaina-Philosophie. Die beiden komplementären Ausrichtungen entfalten durch den Prozess der Wiedereinführung (*re-entry*) ihrer Unterscheidung ein System hierarchischer Stufen, das zwischen den übergreifenden die Welt transzendierenden Werten des Erlösungsideals und der innerweltlichen Orientierung an materiellen Werten vermittelt. Durch ihr Zusammenspiel erzeugen die zugleich gegensätzlichen und aufeinander bezogenen Orientierungen das soziale System der religiösen Gemeinde. Die Orientierung am Wert der absoluten Gewaltlosigkeit und seiner Verkörperung im vorbildlichen Verhalten eines weltindifferenten Jaina-Asketen ist dominant und ermöglicht die potentiell "unbegrenzte" Umfassung aller Lebewesen in der idealen Einheit des universellen *Saṅgha*. Die Bildung bestimmter Lokalgemeinden ist dagegen - genau wie bei im Buddhismus – nur durch Orientierung an religiösem Eigentum auf Dauer zu stellen. Die Tendenz zur Domestizierung der Wandermönche ist entsprechen ein konstanter Faktor. Im Unterschied zu den buddhistischen Mönchen sind die meisten Jain-Asketen jedoch auch heute noch frei von Ortsbindungen. Nach dem Wiedererstarken des Jaina-Mönchtums und den Ordensreformen des 19. und 20. Jahrhunderts sind die Jain-Mönche und Nonne heute wieder frei von materiellem Besitz und vollkommen abhängig von der Laienschaft in bezug auf Nahrung und Unterkunft. Zugleich erhalten sie ihren Freiheitsspielraum dadurch, daß sie nicht sesshaft in Klöstern leben, sondern permanent wandern und somit nicht von einer einzigen lokalen Laiengemeinde abhängig sind.¹³⁰

¹³⁰ Die Geschichte des Buddhismus wird einerseits als Geschichte der Fragmentierung des *Saṅgha* des Buddha erklärt, und andererseits als Zentralisierung und Hierarchisierung von regionalen- oder nationalen *Saṅgha* unter dem Einfluß politischer Machthaber. Jain-*Gaccha* sind verglichen mit regionalen buddhistischen Orden unbedeutend, da sie nur von einer Minorität der überwiegend "hinduistischen" Bevölkerung Indiens unterstützt werden. Dies ist ein Grund, warum sie weniger unterpolitischer Kontrolle stehen und in einem weniger zentralisierten Zustand sind, wie die buddhistischen Orden.

2.2.2. Zusammenfassung

Es existiert eine grosse Anzahl in der Praxis der Jaina bedeutsame Begriffsverwendungen des Wortes *Saṅgha*, “Versammlung” oder “Gemeinde”, basierend auf den Unterscheidungen ideal/real, global/lokal, Mönche/Laien, Männer/Frauen, informell/formell, etc., deren jeweilige Relevanz durch den Kontext bestimmt wird: *Saṅgha* als als ideale, grenzenlose Versammlung aller Anhänger der Jina, *Saṅgha* als eine bestimmte vierfache Gemeinde (*Caturvidha-Saṅgha*) oder Sekte, *Saṅgha* als spezifische, lokale Versammlung einer vierfachen Gemeinde (bei der täglichen Predigt zum Beispiel), *Saṅgha* als Mönchs- und Nonnengemeinde (*Śramaṇa-Saṅgha*: *Sādhu*- und *Sādhvī-Saṅgha*), *Saṅgha* als eine kommunale Organisation der Laien (universell/lokal), etc.. Das zeitübergreifende Ideal des *Samavasaraṇa*, der Versammlung aller an der Rede des Jina interessierten Lebewesen (einschliesslich Tieren), die ideale Gemeinde aller Anhänger der Jina und die Laiengemeinden einer bestimmten Jain-Sekte werden in ähnlicher Weise konstituiert. Nicht durch formale Organisation, sondern durch das ausseralltägliche Ereignis der orts- und zeitgebunden Versammlung, bei der sich Mönche und Laienanhänger zusammenfinden, um gemeinsam die öffentliche Predigt des Anführers der anwesenden Wandermönche zu hören und somit ihr Zugehörigkeitsgefühl zu ihrer jeweiligen religiösen Tradition aufzufrischen. Solche Versammlungen können entweder “vollständig” oder “unvollständig” sein, wobei als qualitatives Mindestkriterium der “Vollständigkeit” bei den Śvetāmbara die Anwesenheit sowohl der *Sādhu* als auch der *Sādhvī* gilt (abgesehen von den Laienanhängern beiden Geschlechts). Anders als im Buddhismus gilt die Existenz einer Gruppe von Nonnen als unverzichtbarer Bestandteil einer vollständigen Jain-Gemeinde. Lokale Laiengemeinden konstituieren sich formell dann, wenn religiöses Eigentum nicht, wie üblicherweise im Buddhismus, von den Mönchen selbst verwaltet wird, sondern von ihren Anhängern. Die formelle Integration der Jain-Laienanhänger in den *Caturvidha-Saṅgha* einer Subsekte reflektiert somit die größere Kontrolle der Jain-Laien über die materielle Basis der religiösen Organisation als es im Buddhismus der Fall ist.

Durch das zeitweilige Zusammentreffen einer Gruppe von Wanderasketen mit einer ortsgebundenen lokalen Gemeinde von Laienanhängern reproduziert sich der Jainismus als lebendige Religion. Die Sozialform der “Versammlung” impliziert eine dynamische, funktionale Gesellschaftsvorstellung, die im Prinzip ohne materielle Strukturen auskommt und ausdrücklich unter Bedingungen der zeitlichen Bewährung gestellt wird. Die Versammlungsorte gelten als *Tīrtha*, als “Plätze des Übersetzens über den Ozean der Existenz (*Samsāra*)” und als Ausgangspunkt des Pfades der Erlösung (*Mokṣa-Mārga*). Das Wanderleben der Mönche und Nonnen sorgt für die Aufrechterhaltung eines Zustandes der kontinuierlichen Liminalität und Selbsttransformation.¹³¹ Es sind weniger die heiligen Orte, die von den Jaina in erster Linie als *Tīrtha* bezeichnet werden, als vielmehr die in ihrem Ereignischarakter den Pfad der Erlösung verkörpernde “vierfache Gemeinde”. Darunter insbesondere die anwesenden Personen, die die Möglichkeit des Übersetzens, die “Furt”, selbst geschafft haben, die *Tīrthaṅkara*, oder ihre Repräsentanten und Symbole, die heutigen *Sādhu* und *Sādhvī* einerseits und Tempel mit Statuen der *Tīrthaṅkara* andererseits. Erst die Assoziation einer solchen Person, die die Tradition des Jainismus verkörpert, heiligt in den Augen der Jaina eine Lokalität (Settar 1989). An den Versammlungsplätzen wird zudem, wie Oldfield (1982: 94f.) feststellt, der Gegensatz zwischen den Lebenszielen der Jain-Laien und der Asketen - zwischen *Dharma* und *Mokṣa* - für einen Moment aufgelöst, indem auch die Laien sich von dem Vorbild der Asketen inspirieren lassen und sich zeitweilig auf den Pfad der Erlösung begeben: “in the meetings the boundaries and conflicts between the path of dharma and mokṣa are dissolved and the laity can glimpse into the

¹³¹ Vgl. Mauss 1925/1978: 267, Turner 1974: 91ff., Eck 1981, etc.

world of purity and peace” (S. 95f.). Die Individuen und die gegeneinander abgegrenzten lokalen *Saṅgha* der Laien einer Sekte können angesichts einer von allen anerkannten spirituell überlegenen Persönlichkeit ihre weltlichen Interessensgegensätze zumindest vorübergehend transzendieren und im Angedenk an Mahāvīra Beispiel ihre Differenzen vergessen und zur temporären Einheit finden. Das Wort *Tīrtha* wird in den alten Schriften auch als Bezeichnung der in den kanonisierten Schriften bewahrten “Lehre” des *Tīrthaṅkara* verwendet.

Der Zeitcharakter ist bei all diesen Aktivitäten entscheidend. Religion ist in der Jaina-Lehre selbst funktional definiert – als eine Form der Praxis. Religiosität manifestiert sich im moralischen Handeln (nicht allein im Glauben) und manifestiert sich in den Augen der Jaina vor allem in Bewegungsformen, wie der “Versammlung” oder der “Wallfahrt” (*Tīrtha-Yātrā*). Wer ständig eine asketischen Lebensweise befolgt, wie die *Sādhu* und *Sādhvī*, wird - davon gehen die Jaina aus - auch mehr Konfliktfreiheit erfahren, als jemand der nur einmal im Jahr an den obligatorischen religiösen Riten teilnimmt. Die permanente Versammlung bzw. religiöse Mobilisierung, als das religiöse Ideal der Jaina, kann nur aufrecht erhalten werden durch Imitation der Lebensführung der Jina. Alle anderen Arten der Versammlung sind zwangsläufig räumlich und zeitlich beschränkt. Selbst für die Mönche ist die universelle Versammlung des “vierfachen” *Saṅgha* daher ein unerreichbares Ideal. Reell sind nur die lokalen Versammlungen von Laien und Asketen, die einen mehr oder weniger großen Anteil der Mitglieder zusammenführen.

Eine Frage bleibt noch offen. Warum unterscheiden die Jaina selbst nicht klar zwischen den unterschiedlichen Bedeutungsebenen des Wortes *Saṅgha*, die implizit meist klar sind? Die Antwort ist einfach: nur wenn die undifferenzierte Einheit der Jaina thematisiert wird, kann der Ausbruch von Konflikten zwischen Gruppen, die sich auf gleicher segmentärer Ebene befinden, vermieden werden. Je höher die segmentäre Ebene ist (und hier werden “Laien” (*Śrāvaka*) und “Asketen” (*Śramaṇa*) gemäss der Jain-Ideologie als Stufen eines Kontinuums betrachtet), desto abstrakter müssen die orientierenden Symbole sein. Würden dagegen die Unterschiede zwischen den einzelnen Sekten und den Laien-Organisationen in den Vordergrund gestellt werden, dann wären die latenten Konflikte manifest, was in einem die Gewaltlosigkeit predigenden religiösen Kontext niemand will.¹³² Sobald man die beide an der Gegenüberstellung und Beziehung von “zwei

¹³² Carrithers 1991: 265f. hat in diesem Sinn jüngst die Verwendung des Wortes *Samāj* (“Gemeinschaft”) in der politischen Rhetorik der Digambara-*Śrāvaka* in Kolhapur analysiert. Die rhetorische Ausbeutung der Mehrdeutigkeit des Wortes *Samāja* wird seiner Ansicht nach von “Gemeindeführern” bei öffentlichen Reden systematisch ausgenutzt, um eine “religiöse” Gruppe von “Jaina” “politisch” zu mobilisieren. Er stellt drei unterschiedliche Verwendungsarten des Wortes *Samāj* bei den Digambara in Kolhapur fest: (1) die soziale Verwendungsweise: “*Samāj* as an improving community, concerned with advancement of all kinds, but especially educational advancement”; (2) die politische Verwendung: “Jains as a purely political community”; und (3) die religiöse Verwendung. Carrithers argumentiert, daß die politischen Rhetorik der Gemeindeführer, die sich in erster Linie an die (alle) Jaina im Sinne ihres abstrakten religiösen Ideals (*Ahiṃsā*, *Dayā*, *Satya*, *Dāna*, etc.) richtet, religiöse Gefühle “anzapft”, die durch je unterschiedliche religiöse Rituale produziert werden. In der politischen Rhetorik wird, Carrithers zufolge, die Diversität der religiösen Erfahrung der Zuhörer also weggeblendet um einen vereinheitlichen Effekt zu produzieren. Zugleich wird sie jedoch indirekt angesprochen, um eine emotionale Identifikation der Zuhörer mit den politischen Zielen der Sprecher zu evozieren: “lay leaders of the Sabha do sometimes call on a specifically religious sense of *Samāj*, and when they do so they have had a strongly idealised notion in mind. They have meant Jains as the bearers, not of the ritual practices, but of the ideals of Jainism, such as *ahiṃsā*, compassion, truthfulness, and liberality in giving. - This conception illustrated splendidly the distinction between the ideals of rhetoric and cold reality” (Ebda., S. 266).

Carrithers' Analyse unterstreicht und ergänzt das vorgetragene Argument. Die von ihm vorgeschlagene Dreigliederung unterscheidet sich jedoch offensichtlich von den herausgearbeiteten drei dominanten semantischen Dimensionen des Wortes *Saṅgha*, insofern sie sich ausschließlich auf die “politische” Rhetorik der Jain-Laien bezieht und z.B. das Phänomen der “religiösen” Sprache selbst außer acht läßt. Im Einzelnen sind die drei von ihm unterschiedenen Verwendungsweisen erklärungsbedürftig und der Sache selbst äußerlich, nicht zuletzt deshalb, weil die jeweils verwendeten Kriterien untereinander nicht direkt vergleichbar sind. Was unter einer “sozialen” Verwendungsweise zu verstehen ist, bleibt unklar, genauso wie die Bedeutung der “politischen” Verwendungsweise, welche auf die Jaina als eine “rein politische Gemeinschaft” Bezug nimmt. Dies ist m.E. unmöglich, da ein religiöses Element per Definition in diese Form der Rhetorik Eingang findet. Auch die Deutung der “religiösen” Verwendung des Wortes *Saṅgha* ist unklar, insofern Carrithers

Wertsphären“ orientierten Perspektiven der Jaina und von Neukantianern wie M. Weber zugunsten einer systemtheoretischen soziologischen Perspektive aufgibt, erscheint der Weltentsager weniger als ausschließlich an der eigenen Erlösung orientierter Philosoph und Religionsgründer, sondern als Zentrum kommunaler Kulte des sakralen Königtums, die sich aus dem vedischen Ritual entwickelt haben, in dem er die Rolle von Opfer und Opferer zugleich spielt.¹³³ Form und Inhalt der überlieferten religiösen Biographien sprechen dafür, daß sowohl die legendäre Rolle von Buddha als auch von Mahāvīra als monolithischen Religionsgründern und der Mythos vom ursprünglichen *Saṅgha* vermutlich ein retrospektiv konstruierte Produkte späterer Epochen sind, die nicht nur der Vorstellungskraft der Priester und Mönche der Agrarstaaten des indischen Mittelalters geschuldet sind, sondern vor allem der soziologischen Imagination des 19. Jahrhunderts. Der formative Einfluss solcher Vorstellungen ist evident.

2.3. Gruppenkategorien

Seit dem Aufbau monastischer Institutionen in den ersten Jahrhunderten nach Mahāvīra bis heute werden mehr oder weniger die gleichen Kategorien zur Bezeichnung der monastischen Ränge und Gruppen verwendet. Sie wurden insbesondere in den Arbeiten der Indologen Schubring (1935, 1962/1978), Deo (1956) und Caillat (1965/1975) behandelt, sowie der Religionswissenschaftler und Ethnologen Shāntā (1985), Goonasekere (1986) und Cort (1991), deren Ergebnisse hier selektiv zusammengefaßt werden, da ihr Verständnis im Folgenden vorausgesetzt wird.

2.3.1. Jinakalpa und Therakalpa

Der monastische Teil des *Caturvidha-Saṅgha* wird heute *Śramaṇa-Saṅgha*, *Dharma-Saṅgha*, oder *Sādhu-Saṅgha* genannt.¹³⁴ Das Prākṛit-Wort *Kappa* (Skt. *Kalpa*) bezeichnet die “von der monastischen Gemeinschaft praktizierte Lebensweise” (Schubring 1962/1978: 247). Dabei wird prinzipiell unterschieden zwischen allein wandernden Asketen und solchen, die innerhalb einer monastischen Organisation leben. Die Lebensweise der

ausschließlich Situationen der politischen Mobilisierung religiöser Empfindungen ins Auge faßt. Genauer betrachtet, zeigt sich jedoch, daß auch Jain-Laien, die politische Interessen mit religiösen Mitteln zu realisieren suchen nichts anderes übrigbleibt, als in der öffentlichen Rede gegenüber einem Jain-Publikum eine transzendente Orientierung anzunehmen und die übergreifenden Werte des Jainismus nach Art der Asketen zu propagieren, wenn sie eine sektenübergreifenden Gefolgschaft mobilisieren wollen. Eine die Religion übergreifende “rein politische” Integration der Jaina ist logisch und praktisch unmöglich. Wie unter anderen Sangave 1980 gezeigt hat, bleiben solche Versuche von Seiten der Laien solange hinfällig, wie segmentäre Tendenzen sowohl auf Seiten der *Ācārya* als auch der Verwalter lokalen monastischen Eigentums vorherrschen.

Eine einfachere Deutung der Polyvalenz des Begriffs *Saṅgha* und seines Äquivalents *Samāja* ergibt sich aus dem Hinweis auf die zweiseitige (“unbegrenzt”, “begrenzt”), konstitutive Orientierung, die dem Begriff *Saṅgha* zugrunde liegt: (a) aus der transzendentalen Perspektive (als potentielle Versammlung), und (b) aus der praktischen Perspektive (als lokale Versammlung, gebunden an weltliche Interessen). Sowohl Laien als auch Asketen müssen ihre Rhetorik an dem Spannungsverhältnis der beiden doktrinär vorgegebenen Orientierungsrichtungen ausrichten. Würde man Carrithers Deutung diesem Schema einfügen, so zeigte sich, daß (a) die dominante Rhetorik auf der Eben der Asketen in der impliziten Identifizierung einer Versammlung der vier *Tīrtha* einer bestimmten Sekte mit Mahāvīras “vierfachem *Saṅgha*” bzw. der universellen Religion des spirituell überlegenen Individuums besteht, und (b) die dominante Rhetorik der Laien in der Identifizierung der unausgesprochenen Diversität unterschiedlicher ritueller Praktiken der Anhänger verschiedener Sekten mit den Idealen der universellen Religion. Das Prinzip: die implizite Identifikation des Individuums bezogenen Allgemeinen mit einem sozialen Besonderen (Wert und Fakt) - die Einebnung von Unterschieden - ist das Gleiche, nur der Verwendungskontext ist verschieden. Eine klare Trennung zwischen realer und idealer Versammlung und mehr noch: zwischen lokaler Asketenversammlung und Laienversammlung ist unerwünscht, denn sie würde im Effekt Grenzen verhärten und Konfliktmöglichkeiten erhöhen. Die Interessensgegensätze werden daher vor allem indirekt, vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen, ausgetragen.

¹³³ Vgl. Durkheim 1984, Tambiah 1976, 1985a, 1985b, Strenski 1983: 470, etc.

¹³⁴ Siehe Cort 1991: 665.

allein wandernden Asketen wird *Jinakalpa* genannt, d.i. “der Regel des Jina” bzw. dem Vorbild Mahāvīras folgend, denn der Legende nach soll Mahāvīra, im Unterschied zu der Mehrheit der Asketen in der Geschichte des Jainismus, die meiste Zeit allein und, selbst nach der Begründung der vierfachen Versammlung, unbekleidet gewandert sein. Abgesehen von Mahāvīra sind jedoch nur wenige *Jinakalpa*-Asketen in der Jain-Tradition bekannt geworden. Die meisten Jain-Asketen leben in “paternalistisch” organisierten Gruppen (*Śramaṇa-Saṅgha*, *Gaṇa*) unter der Leitung eines *Ācārya* (Lehrer) und sind den Verfahren monastischer Jurisprudenz unterworfen. Sie folgen den Regeln der ältesten (*Thera* oder *Sthavira*) und werden daher *Therakalpa* bzw. *Sthavirakalpa* oder auch *Gacchavāsin* genannt.¹³⁵

Jacobi (1884a: 16) berichtet, daß “die Çvetāmbara’s nach ihren eigenen Aussagen den Jinakalpa aufgegeben haben”, daß also die Unterscheidung zwischen *Jinakalpa* und *Sthavirakalpa* inzwischen ein wesentliches Kriterium der Unterscheidung von Śvetāmbara und Digambara ist.¹³⁶ Richtig ist, daß die nördlichen Digambara auch heute noch eine wenig formal organisierte Lebensweise bevorzugen und allein wandernde Asketen überwiegen. Auch die südlichen Digambara weisen eine im Vergleich mit den Śvetāmbara nur gering formalisierte interne monastische Hierarchie auf.¹³⁷ Die Śvetāmbara kritisieren generell die “Selbstbezogenheit” der (Digambara) *Jinakalpa*-Asketen, die die Erlösung als eine “rein persönliche Angelegenheit betrachten”, während die (Śvetāmbara) *Therakalpa*-Asketen “Religion im Interesse der gesamten Menschheit propagieren” (Tatia & Kumar 1981: 78). Nur die *Therakalpa*-Asketen sind ihrer Ansicht nach in der Lage einen “vierfachen” *Saṅgha* zu bilden und auch der Laienschaft zur “wahren Einsicht” zu verhelfen. Die Śvetāmbara assoziieren die *Therakalpa* mit den *Arhat*, den Allwissenden (*Kevalin*), die ihre Einsichten öffentlich predigen, und die Digambara mit den *Jinakalpa-Siddha*, den “erlösten Seelen”, die ihr Wissen um den Pfad zur Erlösung (*Mokṣa-Mārga*) nicht kommunizieren. Letztere werden von beiden Jain-Denominationen weniger hoch bewertet. Zu beachten ist, daß der Lebenserhalt einer Gruppe monastischer Wandermönche ohne die systematische Einbindung der Laienschaft nach Art der *Therakalpa*-Organisationen nicht dauerhaft möglich ist: *Therakalpa* “presupposes an elaborate code of conduct and intimate association of the *Ācārya* with the laity on the one hand and the members of the Order on the other” (S. 78f.). Das Konzept der vierfachen Versammlung und die damit einhergehende Sakralisierung der “Jaina-Laien” mögen ursprünglich unter anderen aus solchen organisationspolitischen Gründen eingeführt worden sein. Auch die (Bīsapanthī) Digambara mußten daher monastische Organisationen aufbauen, die jedoch nicht von einem *Ācārya*, sondern von einem *Bhaṭṭāraka* - einem “Halbasketen” - verwaltet werden.¹³⁸

¹³⁵ Jacobi 1884a: 13, Schubring 1962/1978: 247, Caillat 1975: 39-42. *Jinakalpa*-Asketen gelten als besonders befähigt, als Meister der Texte und der Askese. Sie erscheinen in besonderem Maße indifferent (*Nirapekṣa*, Pkt. *Niravekkha*) zu sein, auch gegenüber der monastischen Welt, und benötigen die soziale Stützung der monastischen Gemeinschaft nicht mehr - im Gegensatz zu den Asketen die sich um das soziale Leben des *Gaccha* kümmern (*Sāvekkha*). Sie stehen idealerweise am Ende der monastischen Karriere und sind ggfs. ehemalige *Ācārya*, die sich ganz dem Ziel der Erlösung ihrer Seele widmen wollen und die strikteren asketischen Praktiken Mahāvīras imitieren. Gemessen an der strikten Supervision und Regelerorientierung, die den Jain-*Saṅgha* auszeichnet verstößt ein *Jinakalpa*-Asket, strenggenommen, gegen die Normen der monastischen Ordnung; in analoger Weise wie ein *Sādhu* gegen die Regeln der nicht-monastischen Welt verstößt. Der Übergang von der einen zur anderen Lebensweise gilt daher im einen wie im anderen Falle nur legitim, wenn die Erlaubnis von denjenigen gegeben wird, die “verlassen” werden - in diesem Fall der *Ācārya*, dem spirituellen Ersatzvater: “A monk who has the necessary wisdom may be allowed by the superior to lead a “solitary” life” ... The solitude to which the *niggaṇṭha* is bound is thus in direct contradiction to the express injunction generally incumbent on the Jaina monk never to be alone (*supra*). Thus compared with the norm of the elders the rule of the Jina can justifiable be considered as archaic” (Caillat 1975: 41).

¹³⁶ Vgl. U.P. Shah 1987: 5f.

¹³⁷ Vgl. Schubring 1964: 224, Carrithers 1989: 221, Cort 1991: 663.

¹³⁸ Die Unterscheidung zwischen allein und sozial lebenden religiösen “Funktionären” ist im Prinzip auch schon im Brahmanismus in der Unterscheidung zwischen *Samnyāsin* und *Brahmanen* zu finden. Caillat 1975: 41 ist generell der Ansicht, daß “the earliest religious in India lived in solitude” - und impliziert damit, daß sich erst später um den rituellen Akt der Entsagung eine soziale

In der Praxis werden die in monastischen Gruppen lebenden *Therakalpa*-Mönche weiter unterteilt in kleine Gruppen unterschiedlicher Größe.¹³⁹ Folgende Gruppenkategorien werden bis heute durchgehend verwendet: (1) *Gaṇa* und/oder *Gaccha* (Schule, Schar, Gruppe), (2) *Kula* (geistige Lineage), (3) *Śākhā* (Zweig). Hinzu kommen funktionsbezogene Gruppenkategorien: (4) *Sam̐bhoga* ("Essgemeinschaft"), (5) *Gumma*, *Phaḍḍaya* und/oder *Maṇḍalī*.¹⁴⁰ Es gibt eine große Zahl weiterer, sektenspezifischer Bezeichnungen, doch dies sind die gebräuchlichsten Terme.

2.3.2. Gaṇa, Gaccha und Sampradāya

Die alte Bezeichnung *Gaṇa* (Gruppe) wird heute noch von den Digambara und den Śvetāmbara Terāpanth zur Bezeichnung ihrer Subsekten verwendet. Bei den (Mūrtipūjaka) Śvetāmbara wurde sie im frühen Mittelalter durch das Wort *Gaccha* ersetzt. Wie Cort (1989: 93) vermutet, stammt das Wort von der Sanskrit Wurzel √gam (gehen) und kann übersetzt werden als "diejenigen, die zusammen reisen", obwohl die älteste Bedeutung von *Gaccha* "Baum" ist. Beide Wörter bezeichnen durch Schismen entstandene Subkategorien der beiden Jaina-Traditionen. Ein heute insbesondere von den Sthānakavāsī-Orden verwendetes Synonym für *Gaṇa/Gaccha* ist das Wort *Sampradāya* (Tradition). Bei den heutigen Mūrtipūjaka Śvetāmbara gilt der *Gaṇa* teilweise als Unterkategorie eines *Gaccha*.¹⁴¹ Ein *Gaṇa* wird entweder als eine "Gruppe von *Kulas*" oder "von mehreren *Sam̐bhoga*" definiert oder auch (im *Mūlācāra* der Digambara) als eine "Gruppe von [mindestens] drei Mönchen" (Deo 1960: 33). Ein *Gaccha* untersteht (nach heutigem Sprachgebrauch) der Leitung eines *Ācārya* (Meister), der zusammen mit einem *Upādhyāya* (Lehrer) und einer *Pravartini* (Aufseherin der *Sādhvī*) einem

Institution gebildet hat, mit administrativen und beratenden Funktionen auch in weltlichen Angelegenheiten. Diese entspricht der in Bezug auf die Mūrtipūjaka *Yati* von Cort 1991: 658 re-formulierten These von M. Weber bzw. Carrithers 1979 von der "Domestizierung des *Saṅgha*", bzw. der Einbindung von "Weltensagern" in die soziale Welt.

¹³⁹ Zwischen der Kategorie der solitär lebenden *Jinakalpa*-Asketen und derjenigen der *Thera*- oder *Sthavirakalpa* werden (in einigen Texten) zwei Übergangskategorien unterschieden, (a) die *Ahālandiya*, (b) die *Parihāriya*:

(a) Die *Ahālandiya* leben nicht allein, sondern in Fünfergruppen - doch außerhalb der Kontrolle des *Ācārya*. Da einige immer noch teilweise die Hilfe des *Ācārya* benötigen um ihr Wissen zu vervollständigen - sie sind in dieser Hinsicht noch nicht unabhängig - stehen sie noch mit ihm inlosem Kontakt. Solche Kontakte finden auf halboffizieller Ebene statt - unter Ausschluß der Öffentlichkeit um die Autorität des *Ācārya* nicht zu untergraben: "These precautions are dictated by the wish to avoid scandalising the world and disturbing the novices. For the religious *ahālandiya* greets no-one except the *ācārya* while he himself is greeted even by religious of importance" (Caillat 1975: 42). Grußzeremonien sind wichtig zur Indikation der Vorrangigkeit und somit des relativen sozialen Status, welcher insbesondere zwischen verschiedenen monastischen Gruppierungen oft umstritten ist. Auch Hilfeleistung - eine der Charakteristika der *Sam̐bhoga*-Gruppe - ist ein wichtiges Kriterium der Zugehörigkeit oder Unabhängigkeit (wobei immer zwischen Unabhängigkeit im Sinne von Transzendenz und im Sinne von Ausschluß unterschieden werden muß). - Die Unterlassung von Hilfeleistung an Mitglieder anderer Sekten ist heute noch ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal der Terāpanth Śvetāmbara-Sekte. - Es zeigt sich hier, daß die Kriterien und mehr noch: die Operationsweise der monastischen Statusordnung - Kommensalität, Grüßen, oder gegenseitige Hilfe u.a. neben asketischen und Wissensqualitäten - ganz ähnlich wie bei den Verfahren der Bestimmung des individuellen oder des Kasten- (*Jāti*-) Status verfährt. Wobei die Funktion der Heirat durch die Affiliation zu einer bestimmten monastischen Gruppe, bzw. deren Leiter ersetzt wird.

(b) Die *Parihāriya* sind die zu Zwecken der Sühne von Regelübertretungen zur "isolierten" (*Parihāra*) Lebensweise verurteilten Asketen. Der einzelne *Parihāriya*, "while remaining within the community, did his best to imitate the ideal of the religious life as it has been led by the twenty-fourth Tirthamkara" (S. 185). Es gibt demnach sowohl allein lebende Asketen außerhalb der monastischen Ordnung als auch allein lebende Asketen innerhalb der monastischen Ordnung, sowie unabhängige Gruppen von Asketen (wohl meist Splittergruppen) die dennoch informelle Kontakte zu ihrem alten *Ācārya* aufrechterhalten. Das Verhältnis von Innen und Außen ist als wesentlich komplexer - auch im Verhältnis zur Laienschaft - als es die Diskussionen um die "Domestizierung oder Zähmung des Asketen" glauben machen (vgl. Carrithers 1979, van der Veer 1989, Cort 1991).

¹⁴⁰ Siehe Glasenapp 1925: 349, Schubring 1962/1978: 251f., Deo 1960: 32-5, Caillat 1975: 27f., Cort 1989: 89-94.

¹⁴¹ Das Wort *Gaccha* wird, laut Deo 1960: 34, zuerst in den *Niryukti*, den mnemonischen "Analysen" bzw. Prakṛit-Kommentaren verwendet: *Gaccha* "does not occur in the early texts of the Śvetāmbara canon but comes into constant reference in the Nijjuttis". Es taucht nicht in den *Chedasūtra* - den Büchern der monastischen Disziplin - auf (Ebda., Leumann 1892, Schubring 1962/1978: 109ff., Caillat 1975: 15f.).

Gaṇa vorsteht (Caillat 1975: 51). Auch die Bezeichnungen *Gaṇi* und *Gaṇadhara* werden für die Bezeichnung des unmittelbaren Leiters eines *Gaṇa* verwendet. *Gaccha* wird von Deo (1960: 34) als “Gefolgschaft eines *Ācārya*” bzw. “Gruppe von sieben Mönchen” (nach dem *Mūlācāra*-Kommentar) übersetzt. Von *Gaccha* wird insbesondere im Zusammenhang der seit dem 9.Jh. n. Chr. in Opposition zu den tempelsässigen oder *Caityavāsin*-Mönchen neu entstandene Śvetāmbara-Subsekten, wie dem Kharatara-Gaccha oder dem Tapā-Gaccha gesprochen: “The early leaders of a *gaccha* ... saw their task in opposing the *caitya-vāsin*” (Schubring 1962/1978: 64). Der Begriff *Gaccha* kann also eine “Verkörperung des Widerspruchs sein zu überlebten oder mißbrauchten Formen, also schismatische Bedeutung haben” (Schubring 1964: 227). Wie Deo (1960: 35) schreibt, nahmen die *Gaccha* “später zu”, auf der Basis von regionalen, personalen, rituellen und situativen Differenzen. Solche Subsekten der Śvetāmbara bildeten erstmals mit Hilfe von Chroniken (*Paṭṭāvalī*) “historische” Traditionen heraus. Das Wort *Gaccha* (im folgenden = *Gaṇa*) denotiert insofern “both a conception regarding the history of the teaching ... and a technical term” (Schubring 1962/1978: 252). Schubring ist jedoch der Ansicht, daß sich die Kategorie *Gaccha* “wahrscheinlich nicht” auf aktuelle Gruppen bezieht, trotz der Leitung durch den *Ācārya* und *Upādhyāya*, sondern eine soziale Kategorie darstellt, deren Mitglieder nur in Ausnahmefällen (Pilgerfahrten, etc.) effektiv Interaktionsgruppen bilden. Dies ist im Hinblick auf neuere empirische Beobachtungen bei den Tapā-Gaccha Mūrtipūjaka (allerdings nicht beim Kharatara-Gaccha) insofern zu bestätigen, als deren Mitglieder sich nie vollständig versammeln, sondern in unabhängig voneinander handelnde Kleingruppen unterteilt ist (*Śākhā*, *Samudāya* und *Parivāra*) (vgl. Cort 1989). Die situativ variable Dynamik von potentieller und effektiver Mobilisierung des *Gaccha* kann ähnlich erklärt werden, wie bei der Kategorie *Saṅgha*.¹⁴²

2.3.3. Kula und Śākhā

Die schon in den älteren Jain-Schriften nachweisbaren Begriffe *Kula* (spirituelle Lineage) und *Śākhā* (Zweig) sind “schools which were formed around individually outstanding philosophers and their followers” (Caillat 1975: 27, vgl. Deo 1960: 34). Die Begriffe sollen auch als Bezeichnungen von geographischen Bezirken gebraucht worden sein (Chatterjee 1978: 54). Zwei *Kula* sollen einst einen *Gaṇa* gebildet haben (Schubring 1962/1978: 255). Das Wort *Kula* ist heute ungebräuchlich, wird aber immer noch verwendet. *Śākhā* finden sich vor allem bei den Tapā-Gaccha Mūrtipūjaka.¹⁴³

2.3.4. Saṃbhoga

Zur Bezeichnung einer Unterkategorie der *Gaccha* wird auch heute oft die Bezeichnung *Saṃbhoga* verwendet (wörtl. Gemeinschaft derjenigen, die “den gleichen Geschmack haben” bzw. “den gleichen Regeln folgen”: *Eka-Sāmācārika*) (Caillat 1975: 29, 209):¹⁴⁴ “Sthān. 139a defines it as a community practising in joint action

¹⁴² Corts 1991b: 666 Bemerkung, daß eine vollständige “Versammlung” des “vierfachen *Saṅgha*” jedes Jahr während *Cāturmāsa* stattfindende muß daher dahingehend relativiert werden, daß sich der *Saṅgha* heute immer nur um einen Teil - einige wenige Asketen - des *Sādhu-Saṅgha* bildet; daß also die Asketen selbst keinesfalls alle bei dieser Gelegenheit zusammenkommen, sondern, im Gegenteil, vollkommen verstreut werden.

¹⁴³ Laut Deo 1960: 35 sind *Śākhā* keine korporativen Gruppen. Jacobis 1980a: 288 Fn. 2 Definitionsversuch ist immer noch instruktiv: “It is not quite clear what is meant by *Gaṇa*, *Kula*, and *Śākhā*. *Gaṇa* designates the school which is derived from one teacher: *Kula* the succession of teachers in one line; *Śākhā* the lines which branch off from one teacher”.

¹⁴⁴ Siehe auch Tatia & Kumar 1981: 55, 82 Fn. 81, Shāntā 1985: 184 Fn. 53.

and acquisition and consumption of the monks outfit (and probably, of alms as well)” (Schubring 1962/1978: 251). Obwohl Deo (1960: 34) glaubt, daß “it is doubtful whether it was a real category in the real sense of the term” ist die Verwendung der Kategorie *Sambhoga* (in der Regel überschneidend mit *Sanghāḍa* oder *Simghārā*: eine *Sambhoga* ist gewöhnlich “a group of mendicants who travel and eat together” (Cort 1989: 94)) noch immer von großer Bedeutung. Die Gruppe der Asketen, die Nahrung teilen ist auch heute noch die wichtigste effektive Handlungseinheit des *Gaccha*. Im Prinzip umfaßt die Kategorie die Mitglieder der gesamten Ordenstradition, die den Regeln gemäß leben, doch wird auf konkrete Gruppen anwesender Mönche angewendet (GBP 1901 IX, i: 106 Fn. 1, Cort 1989).¹⁴⁵ Die Mitgliedschaft in einem *Sambhoga* ist nicht unmittelbar durch die Initiation in einen *Gaccha* mitbestimmt, denn innerhalb eines *Gaccha* gibt es in der Regel mehrere *Sambhoga* und ein Wechsel ist unter bestimmten Umständen und mit der Erlaubnis des *Ācārya* erlaubt. Man wird Mitglied in einem *Sambhoga* durch einfache Zulassung (Schubring 1962/1978: 252). Caillat (1975) zitiert folgende (heute noch angewendete) Liste von Merkmalen die ein Mitglied einer *Sambhoga*-Gruppe (*Sāmbhogika*) von den davon Ausgeschlossenen (*Visāmbhogika*) unterscheidet:

“1. gathering and using objects of everyday use (clothing, bowl); 2. studying; 3. eating, drinking, giving food; 4. greeting; 5. transferring a group of students to another master; 6. speaking; 7. standing up as a mark of politeness; 8. expressing respect; 9. giving “service”; 10. gathering together to attend a religious ceremony; 11. meeting formally on certain occasions (a rule which concerns the *Āyariya* [*Ācārya*]); 12. giving certain speeches” (S. 29).

Verstöße gegen die Ordensregeln werden mit der Ausschließung des/der Betreffenden vom gemeinsamen Mahl geahndet oder mit dem Ausschluß aus der Gruppe (S. 30). Die Bedeutung solcher familienähnlichen Interaktionsweisen innerhalb der monastischen Organisationen der Śvetāmbara wurde bisher nicht genügend hervorgehoben (auch nicht bei Caillat 1975, Cort 1991b: 661). Interne Statusabgrenzungen ergeben sich scheinbar unter den Asketen aufgrund der Kommensalitätsregeln in ganz ähnlicher Weise wie im alltäglichen Familienleben. Die Śvetāmbara-Regel des Nahrungsteilens wird zwar von den Digambara nicht akzeptiert, wo jeder Asket seine eigene Nahrung sammeln muß. Sie trägt jedoch den Keim für die Herausbildung der von der Laienschaft relativ unabhängigen *Therakalpa*-Mönchsorden in sich.¹⁴⁶

2.3.5. Weitere Kategorien: Gumma, Phaddaya, Maṇḍalī, Parivāra, Saṅghāḍa

Es gibt eine Vielzahl unterschiedlichster Wörter zur Bezeichnung der zwei bis sechs Personen umfassenden Funktionsgruppen. Der *Gumma* ist laut Schubring (1962/1978: 254) eine Subgruppe eines *Gaccha* unter der

¹⁴⁵ Das Wort *Sambhoga* wird auch im Kontext des buddhistischen *Sangha* verwendet, wo es die “idea of exchange in connection with both spiritual and material foods” bezeichnet (Caillat 1975: 289). Schubring 1962/1978: 251 ist der Ansicht, daß *Sambhoga* eine Gruppe bezeichnet in der “monks and nuns go together”. Die Kommunikation zwischen *Sādhu* und *Sādhvī* ist allerdings nur für drei Ausnahmefälle erlaubt: (1) Zum Zwecke des Fragens nach dem Weg, (2) des Austauschs von Nahrung, und (3) als Hilfestellung (bei Krankheit oder Alter) (Ebda.).

¹⁴⁶ Eine zweite Interpretation des Wortes *Sambhoga* wurde von Bühler und Leumann vorgebracht, die darunter eine territoriale Einheit verstehen, “a “district community” in the kind of the *maṇḍala* known among the Digambara” (Schubring 1962/1978: 251 Fn. 3, Deo 1956: 151 Fn. 8), denn *Bhoga* bezeichnet eine territoriale Einheit (Caillat 1975: 28). Obwohl diese Interpretation weniger Akzeptanz gefunden hat, ist sie von Relevanz, denn sie nimmt Bezug auf die Tatsache, daß die Zuweisung bestimmter Territorien an bestimmte Gruppen durch den *Ācārya*, und die Reduktion des erlaubten Verbleibens an einem bestimmten Platz (das Gelübde, nicht über einen gewissen Umkreis hinauszugehen bei Laien), eine auch heute noch gängige Praxis der Asketen ist (Ebda., S. 42).

Leitung eines *Upādhyāya* (Lehrer) und insofern im Kontext der monastischen Ausbildung relevant. *Phaḍḍaya* (Skt. **Spardhaka*) dagegen ist eine Bezeichnung für einen “kleinen Teil eines *Gaccha*”, der durch einen *Gaṇāvacchedaka* (Vorsther eines Teiles eines *Gaṇa*) geleitet wird (S. 252, Deo 1960: 35, Cort 1989: 94). Der *Maṇḍalī* (Kreis) ist ein “circle of mendicants ‘formed for various reasons’” (Deo 1956: 234, nach: Cort 1989: 95). Ein Beispiel einer solchen situationsspezifischen Zirkels, ist wenn einige der wandernden Asketen gemeinsam auf einen oder mehrere kranke Nachzügler warten. Solche *ad hoc* Gruppen werden durch einen Ältesten (*Thera*) oder einen sogenannten *Vṛsabha* (ein inzwischen ungebräuchlicher Term) angeführt (Deo 1960: 26, 35). Der Begriff *Parivāra* (Umgebung, Familie) bezeichnet die Ahnen und die Nachkommen eines Lehrers und ist insofern eine ebenfalls mit der Ausbildung verknüpfte Kategorie (Caillat 1975: 27). Der Begriff wird jedoch auch zur Bezeichnung der Gefolgschaft unter einem *Ācārya*, der mit einem Vater verglichen wird verwendet. Laut Cort (1989: 95, 1991b: 662) ist dieser recht vage und daher flexibel verwendbare Begriff heute bei den Anhängern des Tapā-Gaccha sehr gebräuchlich. Auf der untersten Organisationsebene, der Wandergruppe, sind wenig allgemeingültige Kategorien festzumachen. Ein heute gebräuchlicher Term ist *Sanḥāḍa* oder *Siṃghārā* (Grüppchen). Auch der alte Begriff *Samūha* (Gruppe) wird noch verwendet. Die Wörter *Gumma* und *Phaḍḍaya* scheinen heute nicht mehr gebraucht zu werden. Die monastischen Kategorien der Jaina sind, wie wiederum Schubring (1962/1978, *pace* Carrithers 1989: 226) bemerkte, schwerlich in eine lineare Hierarchie zu bringen, ihre semantischen Bereiche überschneiden sich vielmehr, so daß zu vermuten ist, daß je nach Situation verschiedene Aspekte und Funktionen in den Vordergrund gerückt wurden.¹⁴⁷

2.4. Monastische Ämter

Vor allem die Śvetāmbara haben ein relativ elaboriertes (wenn auch nicht sonderlich konsistentes) System monastischer Ränge (*Pada*) entwickelt. Die Chroniken (*Paṭṭāvalī*) der Śvetāmbara differenzieren insgesamt zwischen vier sozialen Kategorien und idealen Lebensstufen eines Śvetāmbara Jain-Asketen, die jeweils durch Initiations- oder Einsetzungsriten demarkiert werden: (1) Haushälter (*Gṛhastha*), (2) Asket (*Sāmānyavrata*), (3) Lehrer (*Ācārya*) und (4) (Sub-) Sektenführer (*Sūri*) (Klatt 1882: 246f). Die Stufe der Asketen (*Sāmānyavrata*, *Sādhu/Sādhvī*, *Muni*) ist intern durch eine Senioritätsordnung (*Dīkṣā-Paryāya*) und durch ein von Sekte zu Sekte unterschiedlich artikuliertes System monastischer Ränge untergliedert, das den Grad der Ordensbildung reflektiert. Zunächst werden die monastischen Ränge betrachtet. Im Śvetāmbara-Kanon (Bṛhatkalpasūtra 3.14, etc.) wird folgende Liste der den gewöhnlichen Mönchen, den *Sādhu*, *Muni* (in der älteren Literatur auch: *Yati*) vorgesetzten Amtsinhabern *Ācārya*, *Upādhyāya*, *Pravartin*, *Thera*, *Gaṇi*, *Gaṇadhara*, *Gaṇāvacchedaka* und bei den Nonnen *Gaṇinī*, *Pravartinī*, *Therī*, *Gaṇāvacchedinī* gegeben. Vor allem drei Kategorien wurden bis heute relativ konstant verwendet und bedürfen der näheren Erläuterung: (a) *Ācārya*, (b) *Upādhyāya*, (c) *Pravartinī*.

2.4.1. Ācārya (Gaṇi, Sūri, Yugapradhāna)

Das wichtigste Amt im heutigen Jainismus ist die des *Ācārya* (Lehrer, Meister), des Führers einer Subsekte.¹⁴⁸ Der Gebrauch des brahmanischen Wortes *Ācārya* im Jain-Kontext ist erstmals in einer Inschrift aus dem 3. Jh.

¹⁴⁷ Vgl. Nathmal 1968: 126, Evans-Pritchard 1969: 136ff., Dumont 1980.

¹⁴⁸ In den Veden bezeichnet das Wort *Ācārya* einen “learned brahmin, a rsi (seer), who has studied or heard Vedic lore” (Joshi 1981: 66). So definiert, muß ein *Ācārya* nicht unbedingt ein Asket sein, sondern kann auch als “Haushälter” mit Frau, Kindern und Eigentum leben (wie heute noch die meisten Brahmanen). In den *Upaniṣaden* zeichnet sich ein Bedeutungswandel ab: das Wort *Ācārya*

n. Chr. nachgewiesen (Bhatt 1985: 63). Es ist heute universell gebräuchlich als Bezeichnung für den Leiter eines Ordens (*Gaṇa*, *Gaccha*, *Sampradāya*), der nicht nur mit dem eigenen Erlösungsstreben, sondern auch mit dem Gemeinwohl einer gesamten monastischen Gruppe befaßt ist (Cort 1991: 664). Der *Ācārya* ist der “oberste Führer einer Gruppe von Asketen” (*Gaṇa*, *Gaccha*), welche wiederum in mehrere Wandergruppen unter Leitung von *Gaṇāvachchedaka*, *Pravartīṇī*, etc. unterteilt ist (Deo 1960: 24, 26, 28).¹⁴⁹ Der *Ācārya* ist Oberaufseher von *Sādhu* und *Sādhvī* zugleich. Dadurch unterscheidet er sich von den Leitern der Wandergruppen, deren Gefolgschaft gleichgeschlechtlich ist. Der *Ācārya* kontrolliert also im Prinzip nicht nur eine, sondern mehrere (zumindest zwei) effektive Wandergruppen, die unter einer gemeinsamen Kategorie zusammengefaßt sind.

Ein *Ācārya* erfüllt sowohl instruierende als auch disziplinierende Funktionen. Seine Hauptaufgaben sind die Initiation und Konfirmation von Kandidaten, sowie die Führung, Kontrolle und - bei Regelverletzungen - Sanktion der initiierten Gruppenmitglieder (S. 24, 47). Die zentrale Rolle des *Ācārya* bei der Traditionsbildung kommt vor allem bei der Initiationszeremonie (*Dīkṣā*) zum tragen (Burgess 1884b: 277, Shāntā 1985). Der *Ācārya* ist jedoch auch für die Interpretation der tieferen Bedeutung (*Artha*) der überlieferten Lehren zuständig, während der *Upādhyāya* nur für die Vermittlung der korrekten Memorisierung der Texte (*Sūtra*) und ihrer oberflächlichen Bedeutungen verantwortlich ist (Schubring 1962/1978: 254). Die disziplinierende Rolle des *Ācārya* zeigt sich darin, daß alle Mönche in seiner unmittelbaren Nähe den *Ācārya* um Erlaubnis bitten müssen in Fragen der täglichen Routine. Die Mönche sollen ihm auch so oft wie möglich beichten. Der *Ācārya* entscheidet über Fragen der Buße und bei Regelübertretungen über Strafmaß oder Exkommunikation. Die alleinige Zuständigkeit des *Ācārya* für Fragen der Exkommunikation ist auch in der neueren empirischen Literatur zu den Jaina belegt.¹⁵⁰ Der *Ācārya* ist demnach das Hauptmedium der Aufrechterhaltung monastischer Tradition - sowohl im Sinne der Transmission des heiligen Wissens, also auch hinsichtlich der Aufrechterhaltung der äußeren Disziplin und “Identität” der jeweiligen monastischen Sozialverbände. Diese Doppelrolle kommt, wie gesagt, auch in der von Schubring (1962/1978: 252) hervorgehobenen Zweideutigkeit des Begriffs *Gaccha* (Gruppen, Schulen und/oder Zweige) zum Ausdruck: “the *Gaṇ* denotes both a conception regarding the history of the teaching ... and a technical term”. Die Rolle des *Ācārya* kommt dem Vorbild der Tīrthankara und insbesondere Mahāvīras am nächsten. Ein *Ācārya* wird nach festgelegten Kriterien (in der Praxis: aufgrund seiner Seniorität oder aufgrund seiner Führerqualitäten oder überlegenen Fähigkeiten) entweder von seinem Vorgänger bestimmt oder von den Gruppenmitgliedern gewählt (Deo 1960: 32). Zur Rolle des *Ācārya* im Terāpanth siehe Kapitel 3.5.1.1.

wird bevorzugt zur Bezeichnung von Asketen - auch königlicher Herkunft - benutzt. Der Jainismus und Buddhismus folgt diesem Sprachgebrauch und wendet das Wort nur zur Bezeichnung eines Asketen an, der jüngere Mönche ausbildet und führt (S. 67). Interessant ist in diesem Zusammenhang Gondas 1966: 262 Bemerkung: “all Vedic terms for the preceptor are Indo-Aryan” - auch “*Ācārya*”. Auch daraus ließe sich ein Argument gegen die These vom “prä-vedischen” Ursprung des Jainismus ableiten. Das gesamte alte Vokabular der Jaina ist Indo-Europäisch.

¹⁴⁹ Der *Gaṇāvachchedaka* (Gehilfe, Koadjutor) ist der “Führer eines Teils eines *Gaṇa*” (z.T. *Phaḍḍayu* genannt) (Caillat 1975: 209, Deo 1960: 25). Über seine Aufgabenbestimmung ist wenig bekannt. Ein Mönch (Nonne) ist für dieses Amt nur zureichend qualifiziert, wenn er zumindest acht Jahre monastischer Seniorität aufweisen und Kenntnisse grundlegender Texte (*Thāṇa* und *Samavāya*) nachweisen kann (S. 26).

¹⁵⁰ Ältere Schriften erwähnen jedoch zum Teil den *Saṅgha* - die “Versammlung” - als höchstes (rechtliches) Organ, welches über Fragen der Exkommunikation zu entscheiden hat (Deo 1960: 51).

Gaṇi

In der Literatur wird die Position des *Ācārya* oft ähnlich charakterisiert wie die des *Ācārya-Upādhyāya*, des *Gaṇi* (Skt. *Gaṇin*, *Gaṇī*, f. *Gaṇinī*) oder des *Sūri* (Deo 1960: 28). Der *Gaṇi* ist der Leiter eines *Gaṇa*. Seine Qualifikation, Aufgaben und Privilegien entsprechen weitgehend denen des *Ācārya* (S. 25, 28). Bei großen Ordenstraditionen wie den Mūrtipūjaka-Śvetāmbara ist ein *Gaṇi* oft Leiter einer Untergruppe eines *Gaccha*.

Sūri

Zwischen *Ācārya* und *Sūri* wird in der Kommentarliteratur nicht immer konsequent unterschieden, da deren Funktion in den Texten kaum differenziert wird.¹⁵¹ Deo (1956: 225, 228) und Cort (1989: 108) betrachten daher die Bezeichnungen *Ācārya* und *Sūri* als Synonyme.¹⁵² Cort (Ebda.) ist der Ansicht, das Suffix *Sūri* indiziere nur die Tatsache, daß ein *Sādhu* zum *Ācārya* befördert wurde. Es wird jedoch nicht nur im *Mūlācāra* des Digambara Vattakera (Deo 1960: 29), sondern auch in vielen Śvetāmbara-*Paṭṭāvalī* deutlich zwischen *Ācārya* und *Sūri* als zwei distinkten Kategorien unterschieden (Beispiele: Klatt 1882: 250, 1894: 175-8, Guérinot 1926: 307f.). Die synonyme Verwendung von *Ācārya* und *Sūri* scheint neueren Ursprungs und sektenspezifisch zu sein, wie seit dem 19. Jahrhundert auch in den *Paṭṭāvalī* dokumentiert ist (Klatt 1894: 178, vgl. 68-72). Eine Differenzierung der beiden Rollen macht nur bei großen Orden oder unter besonderen Umständen Sinn. *Sūri* ist, wie gesehen, die Bezeichnung für einen Hierarch - also den Führer oder *Ācārya* - eines *Gaccha* (Sangave 1980: 57). Eine Bezeichnung, die vermutlich eingeführt wurde, um einen *primus inter pares* unter mehreren *Ācārya* auszuzeichnen. Ein Fall der beispielsweise eintritt, wenn ein noch amtierender, alternder *Sūri* schon seinen Nachfolger bestimmt und nur noch nominell als Oberhaupt des *Gaccha* fungiert oder wenn ein großer *Gaccha* in mehrere *Śākhā* untergliedert ist, die jeweils von einem *Ācārya* geführt werden (vgl. N.N. 1971: 23). Letzteres ist heute bei den Tapā-Gaccha Mūrtipūjaka der Fall, die entsprechend zwischen den Rängen des *Pramukha-Ācārya* (oberster Lehrer) und des *Ācārya* unterscheiden.

Grundsätzlich bezeichnet das Wort *Ācārya* bei den Mūrtipūjaka eine bestimmte Ausbildungsstufe, die nicht notwendigerweise mit der administrativen Position eines Subsektensleiters zusammenfallen muß (wie es z.B. bei den Terāpanthī der Fall ist). Hoernle (1890) hat die Funktion des *Ācārya* in Abgrenzung zu anderen Positionen folgendermaßen zusammengefaßt:

“[A]n *Āchārya* is any *Sādhu* who has attained the right, not only of reading publicly the text (*mūla*), but also of explaining it authoritatively. An *Upādhyāya*, on the other hand, has only the right of reading, but not of explaining. An *Āchārya* who has risen to the head of his *gaccha* or *śākhā*, is called a *Sūri*; others, if they have disciples, are called *Gaṇī*. An *Āchārya* who permits laxity of observances in his own person or that of his disciples, is called a *Śīthilāchārya*; on the other hand, he who is strict is called a *Tyāgī-Āchārya*” (S. 234).

¹⁵¹ Siehe Klatt 1882: 246f., Hoernle 1891: 351ff., K.C. Jain 1963: 207.

¹⁵² “*Sūri* seems to be a later term for the *Ācārya* as we seldom find it in the earlier portions of the Jaina Canon. That officer looked after the spiritual aspect of the group, and the members of a *Gaccha* had to conform to the rules of behaviour as expected of every member” (Deo 1956: 232).

Der höchste Ehrentitel, der im Rahmen der monastischen Hierarchie vergeben werden kann ist der des *Yugapradhāna* (Pkt. *Juappahāṇa*) (Führer eines Zeitalters). Es handelt sich dabei um einen Jain-*Ācārya*, der über Sektengrenzen (*Sampradāya*, *Gaccha*) hinweg von vielen *Ācārya* als herausragender Mönch anerkannt wird (S. Shah 1935: 70ff.). *Ācārya* Tulsī wurde 1971 vom Präsidenten von Indien mit diesem Titel geehrt.

2.4.2. Upādhyāya

Der *Upādhyāya* (Tutor) ist in der Regel verantwortlich für die Unterweisung der *Sādhu* und *Sādhvī* im Memorisieren und Studieren der Lehren und Texte unter Beachtung der Etikette und asketischer Selbstkontrolle (Deo 1960: 25). Die Interpretation der tieferen Bedeutung der Überlieferungen steht nur dem *Ācārya* zu. Ein *Upādhyāya* muß mindestens drei Jahre initiiert sein, gutes moralisches Verhalten sowie Kenntnis der *Sūtra* bis zum *Āyārapakappa* (Skt. *Ācāraprakalpa*) aufweisen, den in den 25 Kapiteln des *Ācārāṅga* und 3 Kapiteln des *Niśītha* festgelegten monastischen Verhaltensregeln (Ebda., Schubring 1962/1978: 255). Die von ihm geleitete Gruppe wurde einst als *Gumma* bezeichnet (S. 252). Das Wort *Abhiṣeka* wurde teilweise zur Bezeichnung ähnlicher Funktionen verwendet, wie die des *Upādhyāya* und des *Ācārya* (S. 255f., Deo 1960: 26f.).¹⁵³

2.4.3. Vācaka, Pravartaka, Pannyāsa, Gaṇāvacchedaka

Folgende weitere Kategorien werden im Kanon u.a. verwendet: Der *Vācaka* ist der Vorleser bzw. Vorsprecher von Texten für die Junioren. Der *Pravartin* oder *Pravartaka* (Vorsteher) ist verantwortlich für die Administration und Überwachung des Wandels der Mönche (vgl. *infra*: f. *Pravartinī*). Der *Pannyāsa* der “Offizier für den monastischen Wandel” (nach Cort 1989: 108 von *Pada-Nyāsa*) ist eine relativ junge Kategorie. Er ist ein Gelehrter, der für die Ausbildung bzgl. Fragen des Rituals zuständig ist. Der dem *Pravartin* untergeordnete *Gaṇāvacchedaka* (f. *Gaṇāvacchedinī*, *Gaṇāvacchedikā*) (Vorsteher eines Teils des *Gaṇa*) ist dagegen für die Aufrechterhaltung der Disziplin und Zuteilung von Bußen (*Prāyaścitta*) verantwortlich. In manchen alten Texten wird der Leiter einer Untergruppe des *Gaccha* offenbar auch *Spardhakapati* genannt.¹⁵⁴ Die Kategorien sind auch heute noch gebräuchlich, selbst die des *Pravartaka* und des *Pannyāsa* (pace Cort 1989: 108); ersterer vor allem bei den Sthānakavāsī und letzterer bei den Mūrtipūjaka.¹⁵⁵

¹⁵³ In den Texten wird zudem die Position des *Ācārya-Upādhyāya* unterschieden, der, wie der Name schon sagt, eine duale Funktion hat, und an den daher höhere Anforderungen gestellt werden. Er muß zumindest fünf Jahre initiiert sein, die *Chedasūtra* kennen (die (Śvetāmbara) Bücher der monastischen Disziplin) und “perfekte Selbstkontrolle” demonstrieren (Deo 1960: 26). Andererseits werden ihm jedoch auch entsprechend mehr Privilegien (*Aisesa*) zugestanden (z.B. allein ein oder zwei Nächte außerhalb des Klosters (bzw. der Wandergruppe) zu verbringen, generell ohne Sondererlaubnis außerhalb des Klosters sein zu dürfen, sich innerhalb des Klosters erleichtern und seine Füße säubern zu dürfen (Ebda., S. 24).

¹⁵⁴ Deo 1960: 26f. Es werden in den Texten noch wesentlich mehr Ämter unterschieden, die heute entweder keine Rolle mehr spielen oder wiederbelebt werden. Der *Vṛṣabha*, zum Beispiel, ist ein Asket der während der Wanderungen auf die kranken Mönche zu warten hat. Der *Pavatti* (Skt. *Pravartin*, f. *Pravartinī*) (Promotor) hat vor allem praktische, keine “akademischen” Funktionen (Schubring 1962/1978: 255f.). Über die Verwendung des Wortes *Pavatti*, sowie der Bezeichnungen *Vayaga* (Skt. *Vacaka*) und *Vasaha* (Skt. *Vṛṣabha*) liegen keine genauen Informationen vor (Ebda., Deo 1960: 26-7).

¹⁵⁵ Deo 1960: 29 zitiert aus Vaṭṭakeras *Mūlācāra* 7.10, etc., folgende Liste für die Digambara: *Sāhu*, *Thera*, *Uvajjhāya*, *Āriya*, *Gaṇahara*, *Sūri*, *Pavatta*. Alle Kategorien finden sich auch bei den Śvetāmbara.

2.4.4. Pravartinī, Guruṇī

Bei den Śvetāmbara weist die Ordnung der weiblichen Asketen (*Sādhvī*) eine weniger starke interne Rollendifferenzierung auf als die der *Sādhu*. In erster Linie werden die Rollen der *Pravartinī* (Vorsteherin) und der *Guruṇī* (Schülerinnen initiiierende Lehrerin, auch Wandergruppenleiterin) unterschieden. Die besondere Rolle der *Pravartinī* hinsichtlich der *Sādhvī* wird in den Texten und Kommentaren überall hervorgehoben. Die *Pravartinī* ist gewissermaßen der verlängerte Arm des *Ācārya* unter den Nonnen des Ordens. Sie wird entweder mit einem *Thera* (Ältesten) oder mit dem Rang eines *Ācārya* selbst verglichen: “the *pavattiṇī* ... holds the position of the *āyariya*” (Schubring 1962/1978: 256, vgl. Shāntā 1985: 190). Es ist ihr nicht erlaubt, allein zu bleiben (und möglicherweise eine eigene monastische Ordnung zu gründen). Shāntā ist der Ansicht, daß ihre Rolle “n’est pas défini” (S. 340 Fn.21) und, daß es sich ausschließlich um einen Ehrentitel handele (S. 329). Dies ist jedoch nicht immer der Fall. Die Aufgaben der *Pravartinī* (die bei den Terāpanthī *Sādhvī-Pramukhā* genannt wird) sind prinzipiell disziplinarischer Art. Sie organisiert und überwacht die Gruppen der weiblichen Asketen. Dazu muß sie ebenfalls Kenntnisse des *Ācāraprakalpa* aufweisen und eine vorbildliche Moral und Disziplin. Der *Ācārya* teilt ihr die notwendigen Details über das monastische Recht mit, welche die Regelüberschreitungen und die entsprechenden Sühneriten betreffen (Deo 1960: 28). Dies ist insofern außergewöhnlich, als die disziplinarische Literatur der Jaina - die *Cheda-Sūtra* der Śvetāmbara und die *Mūla-Sūtra* der Digambara - (bei den Mūrtipūjaka und Bīsapanth) im Prinzip nur den männlichen Asketen zugänglich gemacht wurde und auch hier nur den oberen Rängen. Das Argument gegen die weitere Verbreitung war, daß die in diesen Schriften diskutierten Beispiele möglicher Vergehen die “Reinheit” der unerfahrenen Novizen, Asketen und insbesondere der *Sādhvī*, die - als Frauen - von Natur aus als empfänglicher für sündhaftes Verhalten gelten, gefährden könnten.¹⁵⁶ Um die *Cheda-Sūtra* jedoch auch innerhalb der Gruppen der weiblichen Asketen - die meist unabhängig von den *Sādhu* wanderten - zur Anwendung bringen zu können, mußte zumindest eine *Sādhvī* in den Regelkodex eingeweiht werden. Dies ist die *Pravartinī*:

“There is a head nun in every Upāsara, called *Pravartinī*. She is appointed by the Āchārya. One of the Girṇīs [Guruṇī] is chosen to the post on the ground either of long residence in the Upāsara, or of learning, or of austerity. The Girṇī appointed *Pravartinī* on account of her learning, is called *Sutathavirā*, (Sans. *Śrutasthavirā*); if on account of age, *Vayathavirā*; if on account of austerity, *Tapathavirā*” (Burgess 1884b: 278).

Die *Sādhvī* dürfen prinzipiell keine unabhängigen Organisationen bilden, sondern müssen immer unter der Obhut eines *Ācārya* und eines *Upādhyāya* stehen, die beide, zusammen mit der *Pravartinī* (Vorsteherin), als die drei “Beschützer der Nonnenordnung” (*Āryikāpratijāgaraka*) gelten (Deo 1960): “the nuns were not to live at any time without the association of either an *ācārya* or an *upādhyāya* or a *pravartinī*” (S. 27). Eine Subsekte (*Gaccha*, *Śākhā*) besitzt nur eine *Pravartinī*, doch eine Vielzahl von *Guruṇī*. Die *Sādhvī* sind nämlich, wie die Mönche, in eine Reihe von Untergruppen (*Parivāra*) und Wandergruppen aufgeteilt, die relativ unabhängig von den Wandergruppen der *Sādhu* wandern. Jede dieser Wandergruppen (*Samūha*, etc.) von 3-10 *Sādhvī* wird von einer *Guruṇī* geleitet, deren vor ihr geweihte Schülerinnen sie in der Regel lebenslang begleiten. Sie ist meist

¹⁵⁶ Vgl. Shāntā 1985, Jaini 1985.

eine der ältesten *Sādhvī* in der Gruppe und wird (bei den Mūrtipūjaka) auf Lebenszeit durch den *Ācārya* bestimmt (Shāntā 1985: 329f., 171).

2.4.5. Senioren und Junioren

Alle Senioren (*Thera* oder *Sthavira*) sind den Junioren (*Seha*, *Samaṇera*, etc.) vorgesetzt. Es wird dabei klar unterschieden zwischen Lebensalter und geistlichem Status (*Dīkṣā-Paryāya*). Dies kommt auch in der Terminologie zum Ausdruck. Ein Mönch, der über 60 alt ist wird *Jāi-Thera* (Skt. *Jāti-Thera*) genannt, *Paryāya-Thera* einer, dessen monastisches Alter 20 Jahre und mehr ist und *Rāṇiya* (Skt. *Rātnika*) einer, der besonders gelehrt ist. Oft wird berichtet, daß als Äquivalent für 60 “biologische” Lebensjahre auch 20 Jahre “monastischen Lebens” oder besonders “großes Wissen” einen Asketen für die Ehrenbezeichnung eines *Thera* qualifizieren.¹⁵⁷ Ein Novize, zeitweiliger Schüler oder Proband werden entweder *Seha*, *Antevāsin* oder *Samaṇera* genannt. “He had to show himself worthy of monk-life and had to show implicit obedience to his senior” (Deo 1960: 22).

2.4.6. Zusammenfassung

Der kurze Überblick über die Gruppen- und Statuskategorien hat gezeigt, daß auch die monastischen Kategorien der Jaina funktional und relational (Lehrer-Schüler, etc.) bestimmt sind und mit Ausnahme der Unterscheidung zwischen Mönchen und Nonnen nicht klassifikatorisch verwendet werden (siehe Caillat 1975:186). Dies unterscheidet die indischen Mönchsorden generell von den christlichen Orden. Einzelne Asketen können verschiedene Funktionen erfüllen und werden daher oft mit mehreren Titeln zugleich bezeichnet. Dies erklärt die bekannte Schwierigkeit, daß die überlieferten Funktionsbezeichnungen nicht in eine einheitliche lineare Ordnung zu bringen sind (Deo 1956, 1960, *pace* Carrithers 1989: 226). Da verbindliche Vorschriften fehlen, findet sich effektiv eine große Vielzahl unterschiedlicher Organisationsweisen monastischer Gruppen. Sie basieren jedoch meist auf den genannten Kategorien. Welche Kategorien wirklich verwendet werden, kann nur empirisch aufgewiesen werden. Aufgrund des Mangels an empirischen Informationen konnte bislang z.B. die schon erwähnte Tatsache übersehen werden, daß es in manchen Subsekten zwei Kategorien von *Ācārya* gibt. Im folgenden wird daher die Entwicklung und Organisation der heutigen Jain-Subsekten im Überblick dargestellt, denn es liegen zur Zeit kaum verlässliche Informationen über die heutigen monastischen Gruppen vor.

2.5. Entwicklung und Struktur der Subsekten

Da ein generelles Verständnis der heutigen Jain-Sekten bei der Darstellung der Terāpanth-Śvetāmbara im Hauptteil der Arbeit vorausgesetzt wird, ist eine kurze Einführung in die bis heute fast unbekannte Geschichte der Schismen und eine Darstellung der heutigen Organisationsweise dieser Sekten unumgänglich. Nach den Statistiken von B.U. Jain (1987) existierten in den Jahren 1987 und 1990 etwa 10. 000 Jaina-Mönche und Nonnen:

¹⁵⁷ Siehe Bhatt 1985: 63, Johnson 1931 I: 3, Deo 1956: 144. Die Wörter *Kula-Thera*, *Gaṇa-Thera* und *Saṅgha-Thera*, bezeichnen die Ältesten eines *Kula*, *Gaṇa*, *Saṅgha*. Wer die beste Kenntnis der Schriften hat wird *Sruta-Sthavira* genannt (Deo 1960: 23).

Sampradāya	Ācārya		Cāturmāsa-Orte		Sādhu/Muni		Sādhvī/Āryikā		Summe	
	1987	1990	1987	1990	1987	1990	1987	1990	1987	1990
Mūrtipūjaka	109	118	1182	1220	1375	1373	4100	4789	5475	6162
Sthānakavāsī	9	9	624	647	540	532	2137	2206	2677	2738
Terāpanth	1	1	135	134	148	157	559	562	707	719
Śvetāmbara	119	128	1941	2001	2062	2062	6796	7557	8859	9619
Digambara	19	32	52	103	227	225	136	130	363	355
Summe	138	160	1993	2104	2289	2287	6932	7687	9222	9974

(Quelle: B.U. Jain 1987: 77, 1990: 59-63)

Im Folgenden werden zuerst die Śvetāmbara- und dann die Digambara-Subsekten im Überblick dargestellt. Es wird im Einzelnen gezeigt, daß die Geschichte ihrer internen Spaltungsprozesse aus Sicht der Asketen als Entfaltung des doktrinären Gegensatzes zwischen “transzendenter” (*Lokottara*) und “praktischer” Orientierung (*Laukika*) interpretiert werden kann. Im Anschluss an Weber (1978 II) wurde das Überwiegen der praktischen Orientierung in der Literatur als Prozeß der “Zähmung” bzw. “Domestizierung” der Mönche diskutiert. Die “praktische” Orientierung führt, wie am Beispiel der Bedeutungen des Wortes *Sanḡha* verdeutlicht wurde, eine Tendenz zur territorialen Bindung und der Eigentumsakkumulation der Orden mit sich die, wenn nicht gegengesteuert wird, zur “Verweltlichung” und letztlich zur Selbstauflösung des Mönchtums führen kann. Der die Geschichte sowohl der Śvetāmbara als auch der Digambara bestimmende Gegensatz zwischen tempelsässigen (*Caityavāsin*) und orthodoxen Mönchen hat eine Vielzahl von vermittelnden Sozialformen und Spaltungen sowohl der asketischen Gruppen als auch der assoziierten Laiengemeinden hervorgebracht.¹⁵⁸ Einer der wichtigsten Faktoren in der Geschichte der Jaina war dabei die Akkumulation von monastischem Eigentum und die Frage, wer das religiöse Eigentum kontrolliert - die Asketen selbst oder die Laien, deren Wohltätigkeiten die Grundlage des religiösen Besitzes darstellen. Bis heute sind fast alle Spaltungen der Jaina entweder auf persönliche Zwistigkeiten zwischen den *Ācārya* zurückzuführen oder auf das Bestreben der jeweiligen Laien, die Kontrolle des Eigentums einer Subsekte nicht an andere Jain-Laiengruppen zu verlieren.¹⁵⁹

Der Beginn der historischen Präsenz der Jaina im indischen Mittelalter stand entsprechend im Zusammenhang mit der Patronage von Jain-Tempeln durch regionale Könige. Grundsätzlich bestand ein Zusammenhang einerseits zwischen königlicher Unterstützung der *Ācārya*, der Kanonisierung, Sanskritisierung und Systematisierung der Schriften, sowie der Organisation sozialer Gruppen nach Prinzipien des Jainismus und andererseits die darauf folgende “Verweltlichung” der Asketen und die Entstehung entgegen gerichteter reformatorischer Bewegungen.¹⁶⁰ Monastische Institutionen und Tempel spielten seit dem 6. Jh. n. Chr. eine bedeutende Rolle als ideologische und ökonomische Integrationsmedien der frühmittelalterlichen Agrarstaaten Südasiens die, in der einen oder anderen Weise, auf dem Kult des sakralen Königtums basierten.¹⁶¹ Die

¹⁵⁸ Vgl. Carrithers 1979, Tambiah 1984: 53f.

¹⁵⁹ Siehe Sangave 1980: 394, Banks 1985. Informationen zur Organisationsweise des Tapā-Gaccha, der Tristuti, des Śramaṇa-Saṅgha, des Bisapanth, und der Digambara Terāpanth wurden durch Interviews mit deren Asketen im Februar bis März 1992 gewonnen.

¹⁶⁰ Die Zeitrechnung der Digambara Jaina beginnt typischerweise mit der Geburt von König Vikrama (ca. 57 v. Chr.), der ein großer Förderer des Jainismus gewesen sein soll, und in dessen Herrschaftsperiode der Einfluß von Bhadrabāhu II fällt (Hoernle 1891: 360f.), dem Autor der *Niryukti*, die den *Āvaśyaka*-Riten zugrundeliegen (Leumann 1934: 28).

¹⁶¹ Vgl. Hocart 1959, Stein 1960, 1977, 1978: 146, Tambiah 1977: 110, 174, Rösel 1978, Kulke 1979.

berühmten Tempelstädte der Śvetāmbara in Gujarat (Abu, Satrunjay, Girnar) und Karnataka (Sravanabelagola, Mudbidri) und die Entwicklung der Tradition regionaler Pilgerfahrten spielten eine bedeutende Rolle beim Aufbau relativ homogener Regionalkulturen nach dem Willen der jeweiligen Könige.¹⁶² Auch Grammatiken in den Landessprachen, die durch Jain-Asketen geschrieben wurden, wurden im Auftrag der Könige hergestellt und spielten eine ähnliche Rolle bei der Schaffung von Regionalkulturen.

Wie Basham (1951: 285-7) und Stein (1978: 150) argumentieren, war die pluralistische Religion des Jainismus geeignet, der politischen Rolle der Aristokratie und einer Elite von Händlern innerhalb des Kräftefeldes der damals vorherrschenden kleinen und mittleren Königreiche ideologisch Ausdruck zu verleihen.¹⁶³ Das Netzwerk der Tempel und Klöster der verschiedenen Sekten war dabei ähnlich dezentral bzw. "segmentär" (Stein 1977) oder "galaktisch" (Tambiah 1977: 174f., Goonasekera 1986: 21) organisiert, wie das politische Feld. D.h. es existierten keine territorial klar gegeneinander abgegrenzte Einheiten, sondern personenorientierte Netzwerke von mehr oder weniger starken Führern, die je nach politisch-religiöser Konjunktur eine schwankende Zahl von Gefolgsleuten mobilisieren und örtliche Tempelanlagen kontrollieren konnten. Tambiah versteht unter einer solchen "galactic polity" nicht ein einzelnes politisches Gebilde, sondern eine ein einzelnes Königreich übergreifende, Multizentrische regionale politische Arena, innerhalb der durch kontinuierliche Prozesse der Segmentation der politisch-religiösen Macht meist nur temporäre Allianzen zustande kamen und in der allein religiöse Rituale als Medium der Sozialintegration fungierte. Das generelle Paradigma, an dem sich die Hauptakteure orientierten war, nach Tambiah, das kosmologische *Maṇḍala*-Design, welches im Kontext von Staatsritualen Anwendung fand und durch welches die "abstrakten" religiösen Prinzipien gleichsam in die Praxis "übersetzt" wurden. Dieses setzt sich angeblich aus fünf Bestandteilen zusammen: einem Kern (*Maṇḍa*) und vier das Zentrum umgebende Elemente (*La*) an den Kardinalpunkten (Tambiah 1977: 102, 109-11, 173). Die Parallelität zwischen weltlichen und religiösen Ordnungsvorstellungen und Organisationsweisen dieser Zeit zeigt sich auch darin, daß sich die Jain-Sekten am Ideal des vierfachen *Sanḡha* orientieren, der typischerweise in Form eines *Maṇḍala*- (Kreis) Designs mit dem *Ācārya* (Tīrthaṅkara) im Zentrum vorgestellt wird. Heute noch werden monastische Wandergruppen bzw. deren Einflußfelder *Maṇḍala* genannt (Schubring 1962/1978: 251 Fn. 3, Shāntā 1985). Zunächst soll ein Eindruck vermittelt werden, wie einem solchen Kontext die segmentäre Differenzierung der Śvetāmbara-*Gaccha* zustande kam, wie die heutigen Śvetāmbara-*Gaccha* organisiert und indirekt mit weltlichen Interessen verknüpft sind.

2.5.1. Śvetāmbara-Gaccha

Die mythische Lineage der *Ācārya* der Śvetāmbara-Tradition (*Sampradāya*) rechnet sich auf Sudharma zurück - dem fünften der legendären 11 *Gaṇadhara* (Gruppenführer) von Mahāvīras neun *Gaṇa*, die trotz ihrer sich entwickelnden Besonderheiten nicht von der Lehre abwichen.¹⁶⁴ Abgesehen davon liegen jedoch nur wenig konkrete Informationen zur Geschichte des Śvetāmbara-Jainismus vor dem 11.Jh. vor: "Apparently there was no solid, if any tradition concerning the period which preceded the foundation of the Kharataragaccha" (Jacobi 1926: x Fn. 1). Die ältesten archäologischen Zeugnisse der Śvetāmbara-Tradition werden auf 132-133 n. Chr.

¹⁶² Siehe Burgess 1873ab, 1884ab, Chojnacki 1991.

¹⁶³ "The universe is viewed pluralistically ... there are many diverse integrated groupings, *śreṇi*, each capable of self-management and self-rule, requiring only a virtuous kingly referee and model of moral standing and probity" (Stein 1978: 150).

¹⁶⁴ Siehe Fn. 118. Die Historizität vieler Nachfolger von Sudharma, die in den *Stavirāvalī* des *Kalpa-Sūtra* bis zum Konzil von Valabhi niedergelegt sind, ist durch Vergleich mit den Inschriften von Mathurā durch Bühler 1903: 37-47 nahegelegt worden. Hier wird auch die Bezeichnung *Śākhā* (Zweig) genannt, die heute nicht mehr gebräuchlich ist. Siehe Schubring 1962/1978: 45f., Cort 1989: 94.

datiert.¹⁶⁵ Die frühesten historischen Informationen betreffen die internen Spaltungsprozesse der Śvetāmbara in besitzlose- und Eigentum besitzende, “verweltlichte” Asketen. Laut Legende erfolgte seit der Zeit der Patronage Ācārya Suhastins durch König Samprati von Ujjain (ca. 350 n. Chr.), d.h. durch eine engere Kooperation eines Teils der Asketen mit weltlichen Mächten, eine Differenzierung der Śvetāmbara *Therakalpa*-Asketen in *Caityavāsin* (Tempelsässige) und *Vanavāsin* (Waldsässige).¹⁶⁶ Wie der Name sagt, lebten die *Caityavāsin*-Asketen sesshaft in Tempeln. Sie spielten eine bedeutende politische Rolle beim Aufbau tempelorientierter Regionalreiche und übten auch Kontrolle über Tempel- und Grundeigentum aus - ähnlich wie die buddhistischen *Gāmaśāsi-Bhikkhu* (Dorfsässige Mönche). Das wesentliche Merkmal der *Caityavāsin* - ihre Sesshaftigkeit - war durch in der Regel durch ihre Verbindung mit den weltlichen Machthabern und/oder wohlhabenden Laiensponsoren bedingt. Ihre Lebensweise entsprach also nicht den ausdrücklichen Standards der Śvetāmbara-Tradition:

“That the Chaityavasis had deviated considerably from the traditional ways of Jaina Sadhus is evident from several Jaina temples and idols installed by them. This was the practice of the laity and not of the Sadhus. But the Chaityavasis saw no harm in these deviations and argued that what was meritorious for the laity was equally credible for the Sadhus” (K.C. Jain 1963: 89).

Die “laxe” Lebensweise der *Caityavāsin* hat vor allem seit dem 9. Jh. n. Chr. wiederholt Kritik hervorgerufen, die zu folgenreichen internen Spaltungen der Śvetāmbara führen sollte. Haribhadra formulierte die folgende, berühmte Kritik, die eine der Hauptinformationsquellen über die *Caityavāsin* darstellt.¹⁶⁷

“These pseudo-monks stay at temples and monasteries, are guilty of violence in their worship; enjoy the money and offerings meant for gods; get Jaina temples and houses constructed; wear variegated and

¹⁶⁵ Jacobi 1884: 17, Schubring 1962/1978: 46, 50, Prakash 1977: 282.

¹⁶⁶ Vgl. Ratna Prabha Vijaya 1948-1950 5, 1: 302, Nathmal 1968: 1-2, K.C. Jain 1963: 88. Schubring 1962/1978: 47f.) verortet Samprati im 2. Jh. v. Chr. In den Schriften der Śvetāmbara finden sich jedoch Hinweise, daß die Unterscheidung zwischen *Caityavāsin* und *Vanavāsin* selbst erst im 9.-10. Jh. n.Chr. gemacht wurde - also mit dem Aufkommen von anti-*Caityavāsin*-Reformsekten. Jacobi 1926: ix-x berichtet zudem von einer dritten Kategorie der Asketen, die in den Häusern der Laienschaft übernachteten (*Vasatinivāsa*): “The Caityavāsins were those monks who abode in temples, while their opponents advocated the *vasatinivāsa*, i.e. the dwelling in the houses of laymen (*paragṛha*). Both sections seem to have coexisted for some time and no separation seems to have taken place; Śīlāṅka is said to have been a Caityavāsin. But in the end the *caityavāsa* seems to have become discredited, and Jineśvarsūri, the founder of the Kharataragaccha in Saṃvat 1080=1024 A.D., established the *vasatinivāsa*, at least for his sect”.

¹⁶⁷ *ceiyamaḍhāivāsaṃ pūyāraṃbhāi nīccavāsitaṃ |
devāidavvabhogaṃ jīṇaharasālāikaraṇaṃ ca || 61 ||
nhānuvvaṭṭaṇabhūsaṃ vavahāraṃ gaṇḍhasaṃgahaṃ kālāṃ |
gāmakulāimamattaṃ thīṇaṭṭaṃ thīpasagaṃ ca || 62 ||
narayagaiheujoisanimittategacchamamṇṭajogāiṃ |
micchattarāyasevaṃ nīyāṇa vi pāvāsāhijjaṃ || 63 ||
suvihīyasāhupaosaṃ tappāse dhammakammaapaḍisehaṃ |
sāsaṇapabhāvaṇe maccharalaudāikikaraṇaṃ || 64 ||
kulanūthiibhaṃga-ppauhānegappaosaṃsāṃdisaṇaṃ |
sāvāibhayadaṃsaṇamimāikajjāivattāṇayaṃ || 65 ||
thīkaraphāsaṃ baṃbhe saṃdehakalaṃtareṇa dhaṇedāṇaṃ |
vaṭṭaṇaṃyāsīsagahaṇaṃ nīyakulassāvi davveṇaṃ || 66 ||
avihiḱayāṇuṭṭhāṇe pabhāvaṇaṃ daṃsaṇaṃ pavāhakaṃ |
apavayanuttatavaṃmi parūvaṇuḱjjavaṇavihikaraṇaṃ || 67 ||
mayakicce jīṇapūyāparūvaṇaṃ mayadhaṇadāṇe |
sālāi gihipuraṃ aṅgāipavayaṇakahaṇaṃ dhaṇaṭṭhāe || 68 ||*

*savvāvaajjapavattaṇa muhuttadāṇāi savvaloyāṇaṃ |
sālāi gihigharevā khajjagapāgāikaraṇāi || 69 ||
jarakāiguttadevayapūyā pūyāvaṇāi micchattaṃ |
sammattāi nisehe tesī mulleṇa vā dāṇaṃ || 70 ||
naṇḍibalipīḍhakarāṇaṃ hīṇāyārāṇa mayaniyagurūṇaṃ |
vakkhāssa ya majje mahilā gāyaṇṭi appagaṇā || 71 ||
kevalathīṇaṃ purao vakkhāṇaṃ purisaaggao ajjā |
kuvvaṇṭi jattā merā naḍapeḍakasamṇihā jāṇa || 72 ||
kapaṇsigārā ajjā sabhāsu puraoṭṭhiyā kayakaḍakkā |
ahavā bhoyaṇavelāsu itthīrajjāṃ na taṃ gacchaṃ || 73 ||
ii bahuḥā sāvajjaṃ jīṇapaḍiḱuṭṭhaṃ ca garaḱhiyaṃ loe |
je sevaṇṭi kumaggaṃ karaṇṭi kāraṇṭi tiddhammā || 74 ||
iḱa paraloyahayāṇaṃ sāsaṇajasaghaṇiṇaṃ kudithīṇaṃ |
kaha jīṇadaṃsaṇamesiṃ ko veso kiṃ ca namaṇāi || 75 ||
bālā vayaṇṭi evaṃ veso tiṭṭhaṇkarāṇa eso vi |
namaṇiḱjo dhiddhī aho sirasūlaṃ kassa pukkariṃ || 76 ||*

odorous clothes perfuming with incense, sing before the women like bullocks without the rope passing through their pierced nose; take the food brought by nuns and keep with them materials of diverse nature.” “They relish living things like water, fruits and vegetable, etc., they take their meals twice or thrice and also use betel leaves and cloves.” “They predict lucky events, suggest auspicious times for various undertakings, also give ashes of cowdung for the cure of diseases. They receive sweet dishes at public feasts; they flatter people for food and even when asked for, do not give out true religion.” “Even though corrupt themselves, they make others confess to and have atonement for them. They bathe, use fragrant hair oil and otto and take pleasure in their eroticism.” “They get topes constructed where there lascivious preceptors were cremated. They lecture in the presence of women who sing songs of their praise.” “They sleep the whole night, purchase and sell articles and indulge in loose and irrelevant talks under the pretence of religious instructions.” “They purchase children to make them their disciples; they cheat the innocent and also trade in Jaina statues.” “They bring distraction to man's mind with the help of incantations; they are at home in the Ayurvedic system of medicine, in hocus-pocus, in preparing knotted strings and amulets to be used as a charm.” “When they find the Jaina followers going to the monks noted for their rectitude and high morals, they forbid them by threatening to curse them.” “They are opposed to one another and easily pick up a row for the sake of disciples” (Saṃbodha Prakaraṇa II. 61 ff., in: Nathmal 1968: 2f.).

Der Prozeß der “Verweltlichung” der *Caityavāsin*-Mönche trug jedoch offenbar wesentlich zum historischen Erfolg der Śvetāmbara bei. Der letztlich für die Entwicklung des Śvetāmbara-*Caityavāsin*-Systems entscheidende historische Faktor war letztlich die kontinuierliche Unterstützung durch die Könige der westlichen Chaulukya-Dynastie in Gujarat. Śīlaguṇasūri, der Lehrer von König Vanarāja Cāvaḍā (765-825) überzeugte diesen nur seine Sekte zuzulassen und allen anderen Jain-Asketen den Verbleib in Aṇahillavāḍa (Patan) (der späteren (850 n. Chr.) Hauptstadt des Chaulukya-Reiches und Zentrum der –Śvetāmbara-Tradition) zu verbieten (nachdem Valabhi 789 an die Muslims gefallen war: Jaini 1992: 82). Die heute noch dominante Rolle der Bilder verehrenden Śvetāmbara in Gujarat kann unter anderen auf diese Entscheidung zurückgeführt werden. Während der gleichen Periode wurde auch die Verschriftlichung des für die Traditionsbildung bedeutsamen “Śvetāmbara-Kanons” eingeleitet, der zuvor im Konzil (*Vācanā*) von Pāṭaliputra (ca. 367 v. Chr.) mündlich fixiert worden war.¹⁶⁸ Die Verschriftlichung wurde im zweiten Konzil von Mathurā (300-343 n. Chr.) unter Skandilācārya begonnen (die Śvetāmbara nennen auch ein dazu paralleles Konzil in Valabhi unter Nāgārjuna) und abgeschlossen während des Konzils von Valabhi/Kathiawad (453 oder 466 n. Chr.) unter Devarddhigaṇi.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Prakash 1977: 278. Die Verschriftlichung erfolgte offenbar in einer Situation materieller Prosperität und unter Konkurrenzdruck gegenüber den Buddhisten, Śivaiten und der Digambara, wobei offenbar Bemühungen um die alleinige Kontrolle von Tempeleigentum (Land) eine zentrale Rolle gespielt haben (Prakash 1977: 283). Auch die Digambara begannen damit ihre Überlieferungen zu sammeln - insbesondere Ācārya Puṣpadanta und Muni Bhūtabāli werden diesbzgl. genannt (Hoernle 1891: 350). Viele der Digambara-Schriften wurden vor der Erstellung des “Śvetāmbara-Kanons” niedergeschrieben (K. P. Jain 1941: 237).

¹⁶⁹ Unter der Patronage der Chaulukya (vor allem seit Vanarāja/Patan 746-806 n. Chr.) wurde nicht nur der “Śvetāmbara-Kanon” 453 oder 466 n. Chr. in Valabhi/Kathiawad (der damaligen Hauptstadt des Chaulukya-Reiches) kodifiziert, sondern auch die Sanskritisierung der Śvetāmbara-Schriften durch Haribhadra (788-820 n. Chr.) eingeleitet, und der Tempelbau gefördert (Jacobi 1926: viii, Nathmal 1968: 1f., Jaini 1979: 51): “The endeavours of great teachers like Siddhasena-divākara and Haribhadra to raise the Śvetāmbaras to the high level of Indian mental culture were brought to a conclusion by Hemacandra. ... Thus the Śvetāmbaras, who for many centuries seem to have remained in a comparative obscurity as an exclusive sect, emerged to notoriety, probably about the seventh century, till at least they became in Guzerat and the adjoining countries, the most influential religious community, and could even, under Kumārapāla, be called the established church of the kingdom” (Jacobi 1926: xiii). Wie Jacobi Ebda., 1920: viii ff. herausgearbeitet hat, bestand dabei offenbar eine

Die meisten der heute vorfindbaren *Gaccha*-Traditionen entstanden offenbar seit dem 8. Jahrhundert n. Chr. in Rajasthan und Nord-Gujarat, insbesondere vom 12. Jh. an.¹⁷⁰ Wie die folgende Darstellung näher zeigt, entwickelten sie sich als Protestbewegungen bestimmter Asketen gegen das laxer Verhalten der *Caityavāsin* in Gujarat (Schubring 1962/1972: 71, nach Cort 1989: 97 Fn. 12). Diese Asketen wurden in der Regel von einflußreichen Jain-*Baniyā*-Kasten unterstützt, die von Anbeginn mit den Reformsekten assoziiert waren.¹⁷¹ Die Namen dieser heute meist in Vergessenheit geratenen *Gaccha* geben Hinweise auf die Spaltungsgründe. Sie werden von K.C. Jain (1963) in vier Kategorien klassifiziert: Namen mit Anspielung auf (1) gute Taten, (2) einflußreiche Persönlichkeiten, (3) alte *Kula*-Namen, die in *Gaccha*-Namen konvertiert wurden und (4) territoriale Ursprünge (S. 57-67). Hinzu kommen Namen besonderer religiöser Rituale, wie M.U.K. Jain (1975: 72) feststellt. Die Differenzierungsgründe der Digambara-Sekten sind ähnlich (S. 132). Obwohl dabei doktrinaire Gründe nur eine sekundäre, zur Zeit noch schwer erklärbare, Rolle gespielt zu haben scheinen, ist die Bedeutung der Konstitution territorialer Einheiten unverkennbar. Politische Affiliationen der Sektenführer spielten eine große Rolle (S. 73) und Beziehungen zwischen bestimmten Subsekten und lokalen Kasten (*Jāti*).

Heute gibt es vier "Bilder verehrende" (*mūrti-pūjaka*) *Gaccha*: Tapā-Gaccha, Añcala-Gaccha, Kharatara-Gaccha und Paican- (Pārśvacandra) Gaccha und eine Vielzahl von Unterteilungen (vgl. M.U.K. Jain 1975, Cort 1989: 96). Im Folgenden werden nur die beiden einflußreichsten, miteinander scharf rivalisierenden (Shah 1932: 78) *Gaccha* der Mūrtipūjaka Śvetāmbara-Tradition - der Tapā-Gaccha und der Kharatara-Gaccha - dargestellt, da über die historisch weniger bedeutenden *Gaccha* weniger Informationen zugänglich sind. Aufgrund der zur Zeit besseren Quellen konzentriert sich die Darstellung vor allem auf den Tapā-Gaccha, von dem Guérinot schon 1926 sagte: "cette secte est la plus considerable de toutes les écoles Śvetāmbaras, et elle rivalise en célébrité avec le Kharatara gattcha" (S. 56). Zunächst wird jedoch der Kharatara-Gaccha beschrieben.

2.5.1.1. Kharatara-Gaccha¹⁷²

Der Kharatara-Gaccha hat sich, wie so viele der heute dominanten Jain-Subsekten, im 11. Jh. in Gujarat als Reformbewegung im Protest gegen die *Caityavāsin* entwickelt, deren Verhaltensweisen nach Ansicht der Ordensgründer nicht mehr mit den Schriften in Einklang standen. Als Beispiele des "laxen" Verhaltens, welches

enge Beziehung zwischen Haribhadra (II), dem *Ācārya* des Vidyādhara-Gaccha, der vor allem in Gujarat und Rajasthan operierte, und führenden Mitgliedern von Händlergruppen, wie z.B. der Porvāl-Kaste, die von Rajasthan nach Patan (der Hauptstadt des Chaulukya-Reiches) gezogen waren. Wie es heißt, organisierte Haribhadra den "Klan" der Porvāls in Śrīmāla (Bhīmāl) und konvertierte sie zum Jainismus: "it is likely that the clan owed some sort of allegiance to that *Gaccha*" (Jacobi 1926: vi-vii).

¹⁷⁰ L. P. Sharma 1991: 29, K.C. Jain 1963, M.U.K. Jain 1975: 73, Sangave 1980: 57, 95 berichtet von einer Legende der zufolge Uddyotanasūri 880 n. Chr. in Teli beim Mount Abu 84 seiner Schüler zu *Ācārya* beförderte, die nach seinem Tod eine entsprechende Anzahl unabhängiger *Gaccha* bildeten. Die Zahl 84 ist eine rein mythische Zahl, die Cort 1989: 95 Fn. 7 mit Hinweis auf das von Klatt 1894: 174f. präsentierte Material dem Añcala-Gaccha zuschreibt.

¹⁷¹ Vgl. z.B. Jacobi 1926: vi-vii, Tank 1918: 47-57, 1929: 217, 225, Deo 1956: 133f., K.C. Jain 1963: 263f., Lath 1981: 105-7.

¹⁷² Die Hauptquelle der Geschichte des Kharatara-Gaccha sind seine *Paṭṭāvalī* (Sukzessionslisten der Sektenführer). Der von Klatt 1882: 251 übersetzte *Paṭṭāvalī* des Kharatara-Gaccha bietet eine Sukzessionsliste bis zum Jahr 1820, die von Hoernle (1890: 234-5) bis zum Jahr 1890 ergänzt wurde. Die bedeutendste historische Quelle zum Kharatara-Gaccha ist jedoch das berühmte *Kharataragacchabhṛhadgurvāvalī* - die die Periode von 953-1279 n. Chr. dokumentierende Chronik der Entstehungsgeschichte der Subsekten, welche als eine der bedeutendsten historischen Quellen des Jainismus gilt. Allein die Existenz solcher Chroniken ist schon Indiz einer bewußten Traditionsbildung. Doch erst ein Blick auf den Inhalt belegt, daß der Einfluß der *Kharatara*-Tradition insbesondere aufgrund der Organisationsmacht der *Śrīpūjya* und ihrer Assoziation mit den königlichen Dynastien von Patan, Bikaner, Jaipur oder Delhi, etc., gewonnen wurde. Ein kurzer Seitenblick auf die Struktur und Inhaltsübersicht der *Kharataragacchabhṛhadgurvāvalī* soll als Grundlage für die folgende Analyse der Sektenentstehung und der politischen Literatur der Jaina dienen. Die hier präsentierten Informationen stammen insbesondere aus folgenden Quellen: Klatt 1882, Hoernle 1890, Sarma 1950: 223, K.C. Jain 1963, M.U.K. Jain 1975: 54-6, Lath 1981: 105-7, Granoff 1990c: 172-8, 1991b: 176f. Fn. 2, 1993ab.

die Abspaltung des Kharatara-Gaccha provozierte, werden “sex and discriminate favour of the more fortunate” und die Übernahme der Symbole weltlicher Macht genannt: “the spiritual leaders often used elephants to ride and girls to fan them and displayed king-like pomp and grandeur” (N.N. 1971: 20). Die *Sūri* der monastischen Ordnungen der *Caityavāsin* waren in Gujarat zugleich Hauspriester (*Purohita*) sukzessiver Herrscherdynastien. Ihr Einfluß war so stark, daß allen anderen asketischen Sekten der Zutritt zur Region verweigert wurde. So überredete beispielsweise Śīlaguṇasūri seinen “Schüler” König Vanarāja Cāvaḍā von Aṇahillavāḍa (765-825 n. Chr.) dazu, allen anderen Heiligen den Aufenthalt in seinem Königreich zu verbieten - außer seiner eigenen Sekte: den *Caityavāsin* (K.C. Jain 1963: 89). Es war eine damals übliche Praxis, Rededuellen zwischen den Führern von Sekten am königlichen Hof zu veranstalten, wobei der Verlierer und seine Anhänger anschließend das Land verlassen oder andere Sanktionen hinnehmen mußten (vgl. Granoff 1989b). Die Macht der *Caityavāsin* wurde schließlich auch durch ein Rededuell im Jahre 957 n. Chr. am Hofe des Königs Durlābharāja von Aṇahillavāḍa durch Jineśvarasūri und seinem Bruder Buddhisāgarasūri gebrochen, nachdem sie die Erlaubnis des Königs für den Aufenthalt ihres Vidhimārga-Gaccha in seinem Reich erbaten.¹⁷³ Jineśvara und Buddhisāgara stammten ursprünglich aus einer Brahmanen-Kaste, waren also schriftkundig.¹⁷⁴ Der Streitpunkt war die Frage der Kriterien des *Sādhvācāra* - des guten, absolut vorbildlichen Verhaltens eines Jain-Asketen. Das Duell wurde schließlich entschieden durch die Bezugnahme auf das *Daśavaikālika*, ein sogenanntes “kanonisches” Werk der Śvetāmbara über die Regeln der asketischen Lebensführung, welches zu diesem Zwecke aus der Bibliothek (*Sarasvatībhāṇḍāgara*) geholt wurde (Klatt 1882: 248). Es enthält u.a. einen Abschnitt, welcher darlegt warum ein Jain-Asket keine Nahrung von einem König annehmen darf (Jaini 1979: 64-6, Shāntā 1985: 123). Damit war das Duell gegen die *Caityavāsin* entschieden, deren monastische Organisationen schließlich von den Königen finanziert wurden. Der ursprüngliche Name von Jineśvarasūris *Gaccha* war *Vidhimārga*, doch nach seinem Sieg bekam Jineśvara den Namen “*Kharatara*” zugesprochen (ein Mann von “extrem hartem, kühnem Charakter”) und seine Schüler wurden *Kharatara-Gacchīya* genannt.¹⁷⁵

Der Kontext dieses legendären Duells zeigt, wie groß der Einfluß von Königen auf innersektiererische Organisation und Konflikte war und wie sehr Staatsmacht und monastische Ordnung miteinander verknüpft waren. Ein zweiter interessanter Punkt ist, daß der König in seiner Funktion als Richter über die Religionspolitik in seinem Lande sein Urteil auf die kanonischen Schriften stützte. Die *Caityavāsin* wurden somit gewissermaßen mit den eigenen Waffen geschlagen, denn die Ablösung des ursprünglichen, auf das Charisma wandernder Asketen gestützten, Jainismus durch die neuen Institutionen des Tempels und der kanonischen Schriften war ein Produkt der *Caityavāsin*-Institution, die durch die Intervention von Königen in die Religionspolitik der Jain-Sekten gefördert. Aus der Sicht von Könige war eine Balance der Macht der *Caityavāsin* durch andere Jain-Sekten durchaus in ihrem Interesse (dabei ist immer zu bedenken, daß die Jaina eine kleine Minorität waren). Mit dem Erfolg des *Kharatara-Gaccha* wurde der Jainismus endgültig zu einer populären Buchreligion.

Die Nachfolger Jineśvarasūris waren Abhayadevasūri und Jinavallabhasūri (auch ein ursprünglicher *Caityavāsin*, der durch Studium der Schriften eines besseren belehrt wurde (K.C. Jain 1963: 204)), die ihre Anhänger zur Errichtung von sogenannten *Vidhicaitya* veranlaßten (*Vidhi* = Regel, also: regeltreue Klöster) (N.N. 1971: 20). Die Macht der *Caityavāsin* wurde jedoch, laut Legende, endgültig erst durch Jinadattasūri

¹⁷³ K.C. Jain 1963: 89 und Klatt 1882: 248 nennen das Jahr 1024, Shāntā 1985: 188 Fn. 114 das Jahr 1017 n. Chr. Dundas 1992: 120f. betont die Rolle von Vardhamāna (gest. 1031 n. Chr.), dem Lehrer Jineśvaras, bei der Gründung der Sekte. Auch er weist auf Datierungsprobleme hin.

¹⁷⁴ Siehe K.C. Jain 1963: 204, Granoff 1984, 1989a, 1989b, 1990, 1991b.

¹⁷⁵ M.U.K. Jain 1975: 54, Shāntā 1985: 188 Fn. 114.

gebrochen, der heute aufgrund dieses Erfolges von seinen Anhängern als der erste und bedeutendste „Großvater“ (*Dādā*) des Kharatara-Gaccha angesehen und verehrt wird.¹⁷⁶ Von anderen Mūrtipūjaka-Sekten unterscheidet sich der Kharatara-Gaccha vor allem durch eine Reihe ritueller Eigentümlichkeiten. Jinavallabha z.B. erachtete Mahāvīras legendären Embryo-Transfer als zusätzlichen sechsten glückbringenden Moment (*Kalyāṇaka*) im Leben eines Tīrthaṅkara. Jinadatta verbot (menstruierenden) Frauen die Verehrung (*Pūjā*) der Tīrthaṅkara Statuen im Tempel, etc. (Dundas 1993: 247).

Der Kharatara-Gaccha war nie eine homogene Einheit, sondern verzeichnet bis 1820 zehn interne Schismen (*Gaccha-Bheda*), durch die sich Subsekten (*Śākhā*) bildeten.¹⁷⁷ Der Kharatara-Gaccha entstand in Gujarat. Er ist jedoch vor allem in Rajasthan aktiv und auch in Madhya Pradesh und Singha (Delhi-Region) häufig zu finden.¹⁷⁸ Bis ins 19. Jh. war er der dominierende Śvetāmbara-Orden in Nordindien. Eines seiner wichtigsten Zentren war vom 14.-19. Jh. Jaisalmer und heute Jaipur.¹⁷⁹ Auch heute noch finden sich im Kharatara-Gaccha Vertreter der Kategorie von Halbasketen (*Yati*), die „großen Reichtum kontrollierten“ und damit die Errungenschaften der berühmten Scholastiker des Kharatara-Gaccha allererst ermöglichten.¹⁸⁰ Der Hauptsitz (*Upāśraya*) der *Yati* befindet sich heute in Bikaner (Rangaddi Square) und wird *Badā Upāśray* genannt. Der *Ācārya* (*Śrīpūjya*) dieser Schule wurde traditionell von der herrschenden Dynastie von Bikaner verehrt. Dieser Sitz wurde in jüngster Zeit von Vijayendrasūri, seinem Schüler Campala und zuletzt Śrīpūjya Candrasāgara geleitet. Weitere *Upāśraya* finden sich in Jaipur unter Dharaṇendrasūri und in Lucknow. Der Kharatara-Gaccha ist historisch besonders verbunden mit den Śrīmālī- und Osvāl-Kasten:¹⁸¹ „Many Śrīmāls number among the wealthiest devotees of this sect of Śvetāmbara Jains“ (Lath 1981: 107). Heute hat der Kharatara-Gaccha nur noch wenige Asketen (207) und ist verglichen mit dem Tapā-Gaccha relativ bedeutungslos. Dieses Resultat erscheint paradoxerweise als Konsequenz der früheren Liberalität des Kharatara-Gaccha, der seinen *Sādhvī* zu predigen erlaubte, eine Praxis die wohl erzwungen wurde durch die Regel, daß *Sādhvī* nicht mit *Sādhu* gemeinsam wandern dürfen, die von den Mitgliedern des Tapā-Gaccha vehement kritisiert wird.¹⁸² Durch den Einfluß einiger charismatischer *Sādhvī* im 19. Jh. wurden reformistische Elemente

¹⁷⁶ Insgesamt unterscheidet die Tradition des Kharatara-Gaccha vier *Dādā* (Großväter) oder *Dādāgurudeva* (*Deva* = Gott): (1) Jinadattasūri (1075-1154), (2) Jinacandrasūri „Maṇidhārī“ (1140-1166), (3) Jinakuśalsūri (1280-1332), und (4) Jincandrasūri (1538-1613). Diese vier *Ācārya* oder *Dādāji* stehen zwar in der gesamten Jain-Tradition in hohem Ansehen, doch sie werden nur von den Anhängern des Kharatara-Gaccha selbst als Heilige verehrt und bilden heute den Fokus eines populären Kultes. Die *Dādāji* werden vor allem aufgrund ihrer Leistungen zur Re-Integration der jainistischen Bewegung in Perioden des moralischen und ökonomischen Niedergangs und als Wunderheiler verehrt (N. N. 1971, Laidlaw 1985: 50-7, Babb 1993: 13): (1) Jinadatta wurde 1075 in die Humṇā Sub-Kaste in Dhabalak in Gujarat geboren (K.C. Jain 1963: 205). Er wurde durch den Diskurs der Śvetāmbara-*Sādhvī* angezogen und mit 9 Jahren in den *Gaṇa* von Sarvadev unter dem Namen Somacandra initiiert und in die Schriften eingeführt. 1113 wurde er mit 37 Jahren von *Ācārya* Jina Ballavasūri zu dessen Nachfolger bestimmt und bekam den Namen Jinadattasūri zugesprochen (N.N. 1971: 21). In der Folge lebte er - im Gegensatz zu den *Caityavāsīn* - in nicht-seßhafter Lebensweise, gewann viele Anhänger auf seiner Wanderschaft in Nordwestindien, und inspirierte, wie es heißt, wohin er auch kam „Zeilebrationen, Konversionen, Initiationen und die Errichtung vieler Tempel durch die Laienschaft“ (S. 24). Neben Konversion und Organisation befaßte er sich mit dem Schreiben einer Reihe von Kommentaren zu den heiligen Schriften. Jinadatta zeichnete sich jedoch insbesondere durch sein organisatorisches Talent aus, sowohl in Bezug auf die Asketen, als auch in Bezug auf die Laienanhänger. Wie andere Jain-Asketen dieser Zeit hat auch er viele der teilweise heute noch existenten „Jain-Kasten“ (*Jāti* oder *Gotra*) begründet, insbesondere durch Konversion von Führungspersönlichkeiten: „He converted many people to Jainism and established many gotras“ (K.C. Jain 1963: 205). Durch Jinadattasūris Bemühungen um die organisatorische Straffung und Integration des *Gaccha* begann die eigentliche Geschichte der Begründung des bedeutenden Einflusses des Kharatara-Gaccha in Gujarat und Rajasthan. (2) Von den drei weiteren *Dādāji* war der erste, Jinacandrasūri (1141-67), der direkte Nachfolger Jinadattas; er wurde von Jinadatta selbst - 14jährig - zum Nachfolger bestimmt. (3).

¹⁷⁷ Für Details, siehe: Klatt 1882: 248-250, K.C. Jain 1963: 67, M.U.K. Jain 1975: 54f.

¹⁷⁸ Shāntā 1985: 188 Fn. 114, 333, 436ff.

¹⁷⁹ K.C. Jain 1963: 58, Shāntā 1985: 139.

¹⁸⁰ Cort 1991b: 659.

¹⁸¹ M.U.K. Jain 1975: 54.

¹⁸² Goonasekera 1986: 202, Dundas 1993: 257 Fn. 55.

in die Organisationsstruktur des Kharatara-Gaccha integriert, ohne daß entscheidende Reformen der *Yati*-Strukturen vorgenommen worden wären.¹⁸³ Die derzeitige Schwäche des Kharatara-Gaccha erweist sich als Konsequenz der Tatsache, daß die *Yati* länger an ihren weltlichen Privilegien festhalten konnten als in anderen Jain-Sekten, die sich früher reformierten.¹⁸⁴

2.5.1.2. Tapā-Gaccha¹⁸⁵

Der Tapā-Gaccha ist insbesondere in Gujarat aktiv und die heute bei weitem einflußreichste Śvetāmbara-Subsekte. Der Tapā-Gaccha-Orden wurde im Jahre 1229 n. Chr. in Chitor von Jagaccandrasūri (Jagat Candra Sūri), dem “44. Nachfolger” des legendären Sudharma und Führer des Chitravala-Gaccha, ebenfalls aus Protest gegen das laxer Verhalten (*Śīthilācāra*) der damaligen *Caityavāsin*-Asketen konstituiert.¹⁸⁶ Der Tapā-Gaccha entstand also als eine Reformbewegung, die das Ziel verfolgte, eine den Idealen des Jainismus nähere Lebensweise zur verwirklichen. Der Name *Tapā* stammt von der *Āyambila*-Gelübde, dem Fasten in Form einer einzigen Mahlzeit pro Tag, bestehend aus fader “saurer” Reisgrütze, welches Jagaccandrasūri sich angeblich lebenslänglich auferlegt und zwölf Jahre lang durchgehalten hatte.¹⁸⁷ Aufgrund seiner asketischen Disziplin wurde ihm und seinen Anhängern, die zuvor als Nirgrantha-Gaccha bezeichnet wurden, im Jahre 1285 von König Jaitrasimha von Mewar der Name *Tapā-Gaccha* zugesprochen.¹⁸⁸ Andere Quellen berichten, daß Jagaccandrasūri bei Chitor sechs Monate unter einem Baum gefastet habe und daher vom Ran von Chitor mit dem Ehrentitel *Tapā* bedacht wurde.¹⁸⁹ Der schon damals bedeutende Einfluß des Tapā-Gaccha wird auf die Förderung Jagaccandrasūris durch Vastupāla, dem berühmten Minister des Königs Vīradhavalā von Gujarat, zurückgeführt.¹⁹⁰

Im Gegensatz zum Kharatara-Gaccha betonte der Tapā-Gaccha nicht nur die Bedeutung der Texte zur Anleitung asketischer Praxis, sondern auch des Lineageprinzips: “the tirtha cannot be based solely on scripture but must take its strength from a properly constituted teacher lineage” (Dundas 1992: 124). Im Laufe der Zeit spaltete sich der Tapā-Gaccha mehrfach; im 16. Jh. z.B. in Vṛiddha Pausālika Tapā-Gaccha (nach Vijayacandra, dem Schüler Jagaccandrasūris, Bilderverehrer und *Lekhyakarmakṛṇ Mantrī* im Hause des Ministers Vastupāla) und Laghu Pausālika Tapā-Gaccha (nach Devendrasūri, der expiatorische Riten bevorzugte und der Nachfolger und 45. *Sūri* der Linie Jagaccandrasūris war).¹⁹¹

¹⁸³ Shāntā 1985: 176.

¹⁸⁴ Die *Sādhu* und *Sādhvī* des Kharatara-Gaccha führen als Repräsentanten ihrer *Guru* 5 Sandelstückchen mit sich: “Diese ‘*Śthāpanācārya*’ versinnbildlichen die 5 Tugenden: Wissen, Glauben, Wandel, Askese und Energie (Virya)” (Glasenapp 1925: 386). Analog führen die Tapā-Gaccha-*Sādhu* und *Sādhvī* 5 Kaurimuscheln mit sich. Diese Symbole werden bei bestimmten Ritualen verwendet, die der spirituellen Kontrolle der allein wandernden Gruppen durch den *Ācārya* dienen.

¹⁸⁵ Informationen wurden insbesondere zusammengetragen aus: Miles 1835, Klatt 1882, Hoernle 1890, Guérinot 1911, Sunavil 1922, Glasenapp 1925: 74f., Sheth 1953, Majumdar 1956, Misra 1972, M.U.K. Jain 1975: 60, Rosenfeld 1981, Shāntā 1985, Cort 1989. Eine Beschreibung der täglichen Riten eines Śvetāmbara- (Mūrtipūjaka-) Laien findet sich bei Stevenson 1910: 102-5 und Cort 1989.

¹⁸⁶ Klatt 1882: 249, 246, Hoernle 1890: 234, Cort 1989: 98 Fn. 12, Dundas 1992: 123.

¹⁸⁷ K.C. Jain 1963: 58.

¹⁸⁸ M.U.K. Jain 1975: 60, Cort 1989: 96f.

¹⁸⁹ Miles 1835: 359, Klatt 1882: 254f., Dundas 1992: 123.

¹⁹⁰ Tank 1918: 53, Śeth 1953: 149, 162f.

¹⁹¹ Klatt 1882: 255, K.C. Jain 1963: 58. Miles 1835: 361 zitiert folgende Liste der Daten und Urheber der 1835 offenbar dreizehn *Śākhā* (“Zweige”) des Tapā-Gaccha, die sich in doktrinäer Hinsicht kaum voneinander unterschieden und jeweils nach ihren Begründern benannt wurden. Von diesen dreizehn *Śākhā*-Namen finden sich bei Cort 1989: 491 nur noch der Vijaya-Śākhā (1) und der Sāgara-Śākhā (6). Offenbar ist die Liste unzuverlässig. Sie indiziert jedoch zwei bedeutende Fakten: (a) Die Abzweigungen der genannten *Śākhā* fallen der Mehrzahl nach in die Zeit zwischen 1519-1675; (b) zwei Spaltungen werden auf den Einfluß der *Śrāvaka* auf den *Saṅgha* (insbesondere

2.5.1.2.1. *Samvegī* und *Yati*

Besonders folgenreich für die jüngere Geschichte des Tapā-Gaccha war die Spaltung (der Vijaya-Śākhā [?]) im 17. Jahrhundert (während der Zeit des 63. Sūri Vijayaḥṣamā) in *Yati* und *Samvegī-Sādhu* durch die Initiative von Ānandghana aus Ahmedabad,¹⁹² Satyavijaya,¹⁹³ Vinavijaya und Yašovijaya (1624-1688).¹⁹⁴ Als Gründungsdatum der *Samvegī* wird 1658 angegeben.¹⁹⁵ Die Gründe für die Abspaltung der *Samvegī* waren ähnlich wie diejenigen, die einige Jahrhunderte früher Jagacchandrasūri zu seinem Protest gegen die *Caityavāsin* bewogen hatten. Die Mehrzahl der Jain-Asketen (die in der Folge als *Yati* oder *Gorjī*, von *Guruḥjī*, bezeichnet wurden) waren im 17. Jahrhundert wieder soweit verweltlicht, daß sie wie die *Caityavāsin* seßhaft lebten und Eigentum besaßen. Aus Protest gegen dieses "laxe" Verhalten spalteten sich daher die *Samvegī Sādhu* ab. Sie richteten sich erneut an den Geboten der Schriften aus trugen ockergelbe Kleider, um sich von den *Yati* zu unterscheiden. Wegen ihrer Sittenstrenge standen sie in hohem Ansehen (GBP 1901 IX, i: 110).¹⁹⁶

Schon wenige Jahrzehnte nach der *Samvegī*-Reform setzte sich jedoch die in den Jain-Sekten ewig virulente Tendenz zur Seßhaftigkeit und Verweltlichung der Lebensführung wieder durch. Im 19. Jh. existierten, laut Cort (1989: 99), nur noch einige wenige *Samvegī-Sādhu* (Befreiung Suchende) und die fünf großen Gelübde befolgenden *Pañc Vratī* innerhalb des Tapā-Gaccha und es gab Beschwerden über deren geringes scholastisches Wissen. Die Mehrzahl der monastischen Gruppierungen wurde im 19. Jahrhundert wieder von seßhaften Asketen - den *Yati* - gestellt. Auch das gelbe Gewand der *Samvegī-Sādhu* geriet wieder in Vergessenheit, so daß auch äußerlich keine Differenz zwischen *Yati* und *Samvegī* auszumachen war. Dies ist, nach Cort (S. 98 Fn. 13), auch heute noch so, obwohl der *Samudāya* Ācārya Vallabhasūris Anfang des 20.

Händler) zurückgeführt. Die Zusatzinformationen aus den von Klatt und Hoernle publizierten *Paṭṭāvalī* bestätigt die Bedeutung des Laieneinflusses und zeigt, daß Streitigkeiten um das Recht der Nachfolge Spaltungsgründe gewesen sind:

(1) 1675: Vijayadevasūri: Vijayadevasūri (1577-1656) wird in der *Paṭṭāvalī* als 60. Sūri des Tapā-Gaccha geführt (Klatt 1882: 256, Hoernle 1890: 234). Der heute noch bedeutsame Vijaya-Śākhā spaltete sich unter seinem Pontifikat ab (davon findet sich nichts in der von Klatt übersetzten *Paṭṭāvalī* des Tapā-Gaccha, der offenbar alle Konflikte innerhalb des Tapā-Gaccha unterschlägt). Hoernle gibt folgende Beschreibung der Abspaltung des Vijaya-Śākhā - eine der klarsten historischen Darstellungen der Spaltungsgründe innerhalb einer Jain-Sekte, die es verdient ausführlich zitiert zu werden: "The practice of *sīhilachara* or laxity of observances is said to have established itself in the Tapa Gachcha from the time of the 63rd Sūri, Vijaya-Kṣamā. The separation of the Vijaya-Śākhā, however, took place at the time of the 61st Sūri, Vijaya-Prabha. The cause of the separation appears to have been the following. The predecessor of Vijaya-Prabha was Vijaya-Deva (the 60th Sūri). He appointed as his successor his disciple Vijaya-Simha. The latter, however, died in S. 1709, before the death, in 1713, of Vijaya-Deva, and accordingly never actually occupied the pontifical chair. But, as he had been regularly appointed by the reigningsūri to the prospective Sūri-Ship, his disciple, Satya-Vijaya-Gaṇī, naturally claimed the right of succession. But the members of the Tapa-Gachcha, disallowing his claims, appointed, in S. 1710, Vijaya-Prabha to the post of Sūri. The result was that Satya-Vijaya-Gaṇī, with his following, separated, and established the Vijaya-Śākhā" (Hoernle 1890: 234). (2) 1534: Vijayarājāsūri (Schüler von Hinṣimal): Klatt (1882: 256) nennt unter der Rubrik für Hemavimala, den 55. Sūri des Tapā-Gaccha, die Daten: 1505, 1513 und 1515. (3) 1534: Camalasa (Schüler von Ananda Vimala Sūri): Klatt 1882: 256 gibt folgende Lebensdaten für Ānanda Vimala, den 56. Sūri des Tapā-Gaccha: 1491-1540 (Sūripada: 1514). (4) 1526: Vari-Posal. (5) 1526: Lori-Posal: Vari-Posal und Lori-Posal trennten sich, nachdem "zufällig" von Seiten der *Śrāvaka* in Cambay (?) der *Guru* in einem großen Kloster (*Posala*) und sein Schüler in einem anderen, kleinen Kloster einquartiert wurden (Miles 1835: 361). (6) 1557: *Jāti-Dharma-Sāgar*: Jāti Dharma Sāgar begründete den Sāgara-Gaccha "in conjunction with Santidos Shint, a merchant of Ahmedabad" (Miles 1835: 361). (7) Camal. (8) Catapura: Eine *Śākhā* die sich äußerlich durch die Verwendung eines anderen Handfegers (*Rajoharaṇa*) unterschied (Ebda.). (9) 1600: Vijayānandasūri. (10) Vijayaratnasūri: Der 62. Sūri des Tapā-Gaccha, laut Hoernle 1890: 234. (11) 13. Jahrhundert: Ajamia. (12) 770: Brahmitti. (13) 1516: *Nagori Tapā*.

¹⁹² M. H. Singh 1990: 109.

¹⁹³ Nach Hoernle 1890: 24 Schüler von Vijayasimhasūri, des Begründers der Vijaya-Śākhā.

¹⁹⁴ Glasenapp 1925: 72.

¹⁹⁵ Hastimal 1968: 321.

¹⁹⁶ Vgl. Glasenapp 1925: 342. Die Begriffe *Yati* und (*Samvegī*-) *Sādhu* wurden, im übrigen, offenbar erst seit dieser Spaltung unterschiedlich gebraucht; im Mittelalter waren sie der Bedeutung nach noch ununterscheidbar (Schubring 1962/1978: 71f., Cort 1989: 87 Fn. 12).

Jahrhunderts wieder die gelbe Tracht einführte, die von dem kleinen Kreis seiner Anhänger noch heute getragen werden:

“In the mid-nineteenth century, the state of the *sādhū saṅgh* was very different from what it is today. Most Mūrtipūjaka mendicants were not fully fledged *saṃvegī* (“liberation seeking”) *sādhus* who had taken the five *mahāvratas*, but rather were *yatis*. *Yatis* commonly known as *gorjīs* (from *guru*), were mendicants who had taken lesser vows. They could possess property, reside in one place and travel by mechanized conveyance - according to the orthodox, all signs of lax behaviour. *Yatis* were of two types: worldly (*saṃsārī*) *yatis*, who were married; and renunciant (*tyāgī*) *yatis*, who were single. ... Only a *tyāgī yati* could be a *śrīpūjya*. The latter was the head of the *yatis*” (Cort 1991: 657).

Der schwindende Einfluß der Mūrtipūjaka-Traditionen in der ersten Hälfte des 19. Jh. scheint auch dem Sieg des Sthānakavāsī-Asketen Jeṭhmal in einer öffentlichen Debatte mit dem Tapā-Gaccha Saṃvegī Muni Vīrvijay 1808 in Ahmedabad geschuldet zu sein, der von den Tapā Gacchī bestritten wurde.¹⁹⁷ Wie weiter unten näher geschildert wird, wurde die Saṃvegī-Bewegung im Zuge genereller Reformbewegungen in der Mitte des 19. Jh. durch die Initiative von Ex-Sthānakavāsī-Mönchen wiederbelebt und ist heute dominant.¹⁹⁸

Die Abspaltung der Saṃvegī-Sādhū führte im 17.-19. Jh. zwar tendenziell zur Entwicklung von zwei Kategorien von Mönchen innerhalb ein und derselben Subsekte (*Śākhā*): einer orthodoxen, verweltlichten Kategorie (*Yati*) und einer reformistischen, asketischen Kategorie. Die besonders bei den Tapā-Gaccha Mūrtipūjaka lange Zeit vorzufindende Zweiteilung zwischen Saṃvegī- und Gorjī- (*Guruji*) Asketen ist bislang jedoch kaum zureichend beschrieben worden. Nicht zuletzt weil die *Yati* Traditionen seit vielen Jahrzehnten in Auflösung begriffen ist und heute kaum noch eine Rolle spielt.¹⁹⁹ Die *Yati* waren, formell gesehen, eine Kategorie von Novizen, die sich nur eine einschränkten Form der fünf Gelübde bei den monastischen Weihezeremonien (*Dikṣā*) unterzogen hatten (vergleichbar mit den Digambara *Bhaṭṭāraka*). Sie unterschieden sich von der Laienschaft durch die lebenslange Übernahme des *Sāmāyika-Vrata* und die damit einhergehenden strengeren asketischen Praktiken (GBP 1901 IX, i: 99). Sie lebten genau wie die *Sādhū* zölibatär und nahmen nicht an Geburts-, Heirats- oder Todeszeremonien teil. Sie erfüllten jedoch nicht die Kriterien der ungebundenen, wandernden Lebensweise, die den *Sādhū* vorgeschrieben ist, waren sesshaft, nahmen Geld an, predigten und rezitierten die heiligen Schriften nur selten und wirkten in erster Linie als Heiler und Magier für die Laienschaft (S. 113). Die *Yati* (*Gorjī*) lebten getrennt von den *Sādhū*: “They have no communication with

¹⁹⁷ Ātmārām 1903: 2, Jñānasundara 1936: 7, 15, 292.

¹⁹⁸ Cort 1989: 98 greift eine Bemerkung von Hoernle 1890: 234 wieder auf, der feststellt, daß die Tendenz zur Laxheit (*Sithilācāra*) (Hoernle 1890: 234) innerhalb des Tapā-Gaccha Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts mit dem 63. Sūri Vijayaśamā aufgekomen sei - also schon wenige Jahrzehnte nach der von Jacobi erwähnten Saṃvegī-Reform. Cort zieht jedoch, mit Hoernle, genau die entgegengesetzte Schlußfolgerung wie Jacobi und Glasenapp: er geht davon aus, daß die Spaltung in Saṃvegī und *Yati* auf die Initiative der später so genannten *Yati* zurückzuführen war, daß also vor dem Beginn des 18. Jahrhunderts noch ein reformistischer Geist in den Reihen der Asketen des Tapā-Gaccha herrschte, von dem sich die *Yati* zunehmend entfernten: “Thus, the preponderance of *yatis* over *saṃvegī sādhus* found in the early 19th century may itself have been a relatively recent phenomenon” (Cort 1989: 98 Fn. 12). Wahrscheinlicher ist jedoch, daß, wie jede Reformbewegung innerhalb des Jainismus, auch die Saṃvegī-Reform mit dem Wegsterben ihrer Hauptproponenten an Einfluß verlor und die generelle entropische Tendenz zur Sesshaftigkeit und Verweltlichung des *Saṅgha* sich wieder durchsetzte. Dies entspräche dem generellen Entwicklungszyklus von Verweltlichung und Reform in allen Jain-Sekten, und würde auch durch die Logik der neueren Entwicklungen bestätigt werden.

¹⁹⁹ Die folgende Darstellung basiert insbesondere auf folgenden Quellen: Walker 1822-1830 (in Bender 1976), Tod 1830, Miles 1835, Burgess 1869: 13-21, Burgess 1884b: 276-8, Bühler 1883: 522, 529-535, GBP 1901 IX, i: 106ff., Desai 1911: 91-96, Rose 1911: 342, Stevenson 1915, Jacobi 1915, Glasenapp 1925: 341f., K.C. Jain 1963, Cort 1989: 89f., Laidlaw 1990. *Gorjī* (oder *Guronjī*) (Burgess 1869: 15) ist eine umgangssprachliche Form in Gujarat von *Guruji* nach Jambūvijaya, in Zwicker 1.1.1985: 3 oder von Pkt. *Gora* (weiss, rein) (persönliche Mitteilung: J.C. Wright) und *Sewra* ist eine korrupte Form von *Sevaka* (Verehrer, Diener = Jain-Laie)

each other” (Ebda). *Yati* lebten in der Regel seßhaft in einem Kloster (*Apasāra* = *Upāśraya*) das in der Nähe eines Tempels lokalisiert ist. Die wandernden *Sādhu* benutzten prinzipiell andere *Apasāra* als die *Yati*.

Die Führer von *Yati*-Lineages wurden *Śrīpūjya* genannt. Sie hatten keine religiöse Kontrolle über die *Sādhu*, sondern nur über die *Yati*. *Śrīpūjya* spielten seit dem indischen Mittelalter an verschiedenen Königshöfen Nordwest-Indiens eine bedeutende Rolle als Berater aber auch als Zauberer.²⁰⁰ Sie gaben somit ihre rein religiöse oder magische Rolle auf und spielten eine aktive Rolle in der Politik. Dadurch konnten sie die Unterstützung der Könige sowohl für die *Samvegī-Sādhu* als auch für deren Anhänger, die Jain-*Baniyā*, erwirken.²⁰¹ Im Laufe der Zeit gewannen die *Śrīpūjya* ein politisches und ökonomisches Eigengewicht und es entwickelten sich teilweise semi-feudale Strukturen, die die normale Jain-Laien in eine Untertanenrolle drängte und zu Steuerzahlungen verpflichtete. Die verschiedenen *Apasāra* mit ihrem erheblichem Landbesitz und Tempelschätzen, die heute meist Eigentum eines *Śrāvaka-Saṅgha* sind, wurden früher von den *Śrīpūjya* selbst verwaltet. Die Residenzen der *Śrīpūjya* wurden als *Gaddī* (Thron) bezeichnet und auch ihre Insignien (Sonnenschirm, Sänfte, etc.) indizierten königsgleichen Status. Die *Śrīpūjya* fungierten offenbar als theokratische Oberhäupter der vierfachen Gemeinde eines *Gaccha*. Sie erfüllten vor allem administrative Funktionen und verwalteten zentral das monastische Eigentum eines *Gaccha*, erhoben Steuern und übten Rechtsgewalt sowohl über die Asketen als auch über die Laien aus (bzgl. Exkommunikation, Konfliktvermittlung, etc.).²⁰² Die verschiedenen *Sampradāya* kompensierten also ihren Verlust an Einfluß und ihre geographische Zerstreuung während der Mughal-Herrschaft durch eine organisatorische Zentralisierung.²⁰³

“Every *Gachcha* has a *Śrīpūjya* or head priest. For those *Gachchas* which exist only in name there are no *Śrīpūjyas*; but all existing *Gachchas* have head priests. These are appointed by the previous *Śrīpūjya*, during his lifetime, or in case this is not done, he is appointed by the *Śrāvakas*. But the office now-a-days carries much pomp with it, the priest having a regular establishment of horses, attendants &c. For this the *Samvegīs* despise the office, and now only *Jatis* are chosen to the position” (Burgess 1884b: 277).²⁰⁴

²⁰⁰ Cort 1989: 99.

²⁰¹ Bezeichnenderweise wird der noch heute bedeutendste Heilige des Tapā-Gaccha, Hīravijayasūri (1527-1595) verehrt, weil er 1592 an Akbars Hof wesentliche Konzessionen für die Jain-Gemeinde erreicht haben soll: u.a. Aufhebung der Konfiszierung des Eigentums von Verstorbenen und der *Sujiji*-Steuer, freier Zugang der Jaina zu ihrem Pilgerzentrum dem Berg Śātruṅjaya in Gujarat, 6 Monate Verbot von Tierschlachtung, Freilassung von Gefangenen (Menschen und Vögel). Genau dieselbe Rolle wird allerdings dem 61. *Sūri* des Kharatara-Gaccha, Jinacandra, zugesprochen (Klatt 1882: 250).

²⁰² Siehe Tod 1830: 322f., Burgess 1873: 16, Deo 1956: 136.

²⁰³ “[T]hey take money, go about in palanquins, and keep watchmen and guards. They exact a tax from their followers of five rupees and upwards, which they annually go out to collect, returning again to their own monastery. Their spiritual heads are called *Śrīpūjya*, and are to be found in Bombay, Baroda, Māndvī, Māngrol, Jaisalmer, and many other towns. The *Gorājī*, in fact, much resemble the Śāṅkarācārya or Vaiṣṇava Ācārya; and orthodox Jaina say they prove the wisdom of Mahāvīra's insistence on constant change of abode, for they have not a high reputation for morality, and strict Jaina will not given them any money or go to their *Apāsārā*, though ignorant Jaina sometimes contribute through fear of their power to harm, since the *Gorājī* claim to know any mantra” (Stevenson 1915: 233).

²⁰⁴ In GBP 1901 IX, i: 109 wird behauptet, Śvetāmbara-Sādhu (*Samvegī*) besäßen keine *Gaccha*. Der *Gaccha* sei vielmehr eine für die *Gorjī* typische Organisationsform: “Except Sādhus and Sādhvis who belong to no *gachha*, Gorjis and Shrāvaks are divided into bodies or *gachhas*. The Shvetāmbaris are said to be divided into eighty-four *gachhas*, but in Gujarāt only about ten are found”. Die Darstellungen von Burgess 1884b: 276 und der GBP sind entweder widersprüchlich oder weisen auf die damalige Existenz eines “theokratisch” organisierten Systems von Sektenkasten hin, wie es auch bei den Digambara zu finden war. Burgess identifiziert z.B. Sekte (*Gaccha*) und Kaste (*Jāti*). Diese und auch die Behauptung: “the *gachha* is not a religious but a social division” in GBP (1901 IX, i: 109 Fn. 1) kann nur erklärt werden durch die Annahme einer “symbiotischen” Beziehung zwischen bestimmten *Gaccha* und lokalen *Jāti*, die vereinzelt auch heute noch zu finden sind (vgl. Banks 1985).

Obwohl es immer auch unabhängig wandernde Gruppen von *Samvegī-Sādhu* gegeben haben muß, scheinen also im 19. Jh. die meisten Tapā-Gaccha-Subsekte intern zweigeteilt gewesen zu sein, in (a) eine Kategorie vollinitiiierter *Sādhu* und *Sādhvī* unter Leitung von *Ācārya* und (b) in eine Kategorie von Novizen - der *Yati* - die nur eine der beiden für einen Jain-Asketen vorgeschriebenen Initiationen vollzogen und noch nicht die *Mahāvratā* übernommen hatten: "The Shripujya or Gorji is required to undergo a second initiating ceremony if he wishes to become a Sādhu. This is practical proof of the superiority of the Sādhus over the Shripujya or Gorjis" (GBP 1901 IX, i: 106 Fn. 1).²⁰⁵ Das System scheint so funktioniert zu haben, daß die *Sādhu* vom religiösen Gesichtspunkt her überlegen waren, während die *Yati* - unter der Leitung eines *Śrīpūjya* - für die administrativen Funktionen eines *Gaccha* verantwortlich und noch bis ins frühe 20. Jh. im Besitz der sozio religiösen Kontrollmacht waren.²⁰⁶ Hermann Jacobi (1915) hat die hierarchische Organisation eines solchen *Śrīpūjya*-regierten Mūrtipūjaka-*Gaccha* nach den Angaben des *Paṇṇyāsa* Gulābavijaya in Ahmedabad folgendermaßen beschrieben:

"An der Spitze des *Gaccha* steht ein Großmeister, der Bhaṭṭāraka (oder wie er seit Ende des 16. Jahrhunderts auch genannt wird: der *Śrīpūjya*), dem alle Mönche (*Yatis*) gehorchen sollen. Er bestimmt, wo die Mönche während der Regenzeit wohnen sollen, und kann allein die Exkommunikation verhängen. Der Orden besteht aus einer Anzahl Gruppen von Mönchen, die sich um einen Meister, *Ācārya*, bilden. Unter diesem steht der Lehrer, *Upādhyāya* (*Vācaka*, *Pāṭhaka*), der die Texte überliefert; unter diesem der *Paṇṇyāsa*, der über das Ritual soweit die Mönche in Betracht kommen, die Aufsicht zu führen hat. Niedriger als der *Paṇṇyāsa* ist der *Gaṇī*, der bis zur Bhagavatī incl. studiert hat und die äußere Askese beobachtet. Alle übrigen *Yatis* werden *Munis* genannt; diejenigen von ihnen, welche bis zum Mahānīśītha studiert haben, dürfen den Laien asketische Übungen auferlegen" (S. 270, vgl. Hoernle 1890: 242, Guérinot 1926: 307f., Glasenapp 1925: 350f.).²⁰⁷

²⁰⁵ Oft wird gesagt, erst bei der zweiten Initiation würden die *Mahāvratā* übernommen. Doch die in GBP 1901: 107 beschriebene Initiationszeremonie eines *Gorjī* (?), die angeblich nur das in der ersten monastischen Weihezeremonie gelobte *Sāmāyika* befolgten, erwähnt auch die Übernahme der *Mahāvratā*. Die *Gorjī* waren demnach voll initiierte Mönche, doch mit etwas reduzierten Gelübden.

²⁰⁶ Laut Miles 1835: 360 wurde der Śvetāmbara-Jainismus Anfang des 19. Jahrhunderts offenbar von 12-13 *Śrīpūjya* dominiert. Diese Feststellung wurde vielfach wiederholt. Burgess 1869: 20f. schrieb "Each gachha has its own Sri Puja; the Tapa gachha has twelve or thirteen gaddis or seats of their Sri Pujyas - the principal of whom lives in the Jayapur territories; and the Kharatara gachha has three Sri Pujyas." Stevenson 1915: 87 Fn. 1 berichtet, daß sich um die Wende zum 20. Jahrhundert der Hauptsitz der Tapā-Gaccha-*Śrīpūjya* noch immer in Jaipur befand: "It is ruled by twelve Śrīpūjya, the chief of whom has his seat in Jaipur". Jacobi 1915 (nach: Glasenapp 1925: 342, 352-54) gibt folgende Daten zur zahlenmäßigen Zusammensetzung der Śvetāmbara-Asketen 1913-1914. Daraus geht hervor, daß die Mūrtipūjaka-*Gaccha* jeweils von einem oder mehreren *Śrīpūjya* und einer Reihe von *Ācārya* "regiert" wurden, denen bestimmte Zahl von Mönchen und Nonnen zugeordnet waren:

	<i>Sādhvī</i>	<i>Sādhu</i>	<i>Ācārya</i>	<i>Yati</i>	<i>Śrīpūjya</i>
Tapā-Gaccha	1200	400	13	"sehr viele"	12
Kharatara-Gaccha	300	50-75	?	"zahlreiche"	?
Pārśvacandra-Gaccha	~25	8-10	?	"einige"	1
Añcala-Gaccha	~40	10-15	-	?	1
Terāpanth	~210	~70	1	Pūjyaji Mahārāj	
Summe	1775	~570			

Die meisten ihrer *Gaddī* oder *Besna* (Sitze) finden sich heute in Marwar, Kuch und Malwa. Cort (1989: 100-1) erwähnt eine *Yati*-Sitz in Patan/Gujarat und Laidlaw (1990) hat jüngst bestätigt, daß sich in Jaipur noch heute *Yati*-Sitze befinden, selbst wenn sie stark an Einfluß verloren haben. *Yati* auch anderer Mūrtipūjaka-Sekten finden sich heute noch u.a. in Bikaner, Jaisalmer und Jodhpur. M.U.K. Jain 1975: 140 nennt für die Śvetāmbara-*Yati* und *Śrīpūjya* Bikaner, Jaipur, Delhi und Lucknow und "andere" Orte in Rajasthan und Gujarat.

²⁰⁷ Die hierarchische Organisation der *Samvegī* orientiert sich mehr am Schema der klassischen Texte: (1) *Ācārya* (Vorsteher), (2) *Upādhyāya* (designierter Nachfolger), (3) *Pravartaka* (Aufsicht über die *Sādhu*), (4) *Sādhu* (Jacobi 1915: 271). Cort 1989: 669 Fn. 19

Wie Burgess (1884b) schreibt, wurden die *Śrīpūjya* durch ähnliche Verfahren selektiert wie einst die *Sūri*, also teilweise von der Laienschaft mitbestimmt. Detailliertere Informationen über die Initiationszeremonie eines *Śrīpūjya* finden sich in der GBP (1901, IX, i), deren Bericht den Statusunterschied zwischen *Yati* und *Sādhu* veranschaulicht:

“Each *gachha* has a spiritual head called Shripujya who is chosen among the Gorjis of the same *gachha* provided he was originally a Shrāvaka or a Brāhman. As a rule the Shripujya fixes who is to be his successor. If he dies without naming a successor the Gorjis and Shrāvakas of the *gachha* choose their Shripujya from among the Gorjis belonging to their *gachha*. The new Shripujya’s hair is plucked out, texts describing the duties of a Shripujya are read by one of the Gorjis, and the assembly of Gorjis is directed to obey the Shripujya.²⁰⁸ Shripujyas wear their hair and dress and beg in the same way as Gorjis except that a Gorji sometimes brings the Shripujya’s supply of food and water with his own. Shripujyas and Gorjis take their meal at the same table, but Sādhus and Sādhvis do not eat at the same table as Shripujyas and Gorjis. Besides the servants and macebearers [sic] the Shripujya is attended by a body of five to fifty Gorji disciples. He moves in a palanquin with a large retinue and arranges to send the Gorjis from one place to another according to the wants of the Shrāvaka laity” (S. 109).

Miles (1935: 351) und Burgess (1884b) waren der Ansicht, der Unterschied zwischen *Samvegī-Sādhu* und *Yati* erkläre sich durch den je verschiedenen Geburtsstatus und die damit verbundenen Rechte und Pflichten der Kandidaten. *Samvegī-Sādhu*, so schreibt Burgess, “are *Śrāvaks* or born Jains who, in old age, or at any time they like, renounce the world and become *Samvegīs*” (S. 277). Als hervorstechendes Merkmal der *Samvegī* gegenüber den *Yati* wird die Freiwilligkeit des Entschlusses zur Entsagung und die anti-hierarchische Form der Organisation betont. Der *Samvegī*-Mönch sei frommer und daher “the only Jaina Sannyāsin in the true sense of the word” (S. 277). Die *Yati* (*Jati*, *Gorji*, *Sewra*=*Śrāvaka* [sic]) erscheinen demgegenüber als das genaue Gegenteil. Sie rekrutierten sich, wie es heißt, aus illegitimen, gekauften oder verpfändeten Kindern aus armen Familien und niederen Kasten.²⁰⁹

“The Jatis are sometimes the children of Wāṇiyas or Kunbīs, who often devote them from their infancy; now-a-days the children of poor Brāhmaṇs are bought largely for this purpose; and occasionally they are dedicated in consequence of vows made by Wāṇiyas without children, who promise their first-born to their *Śrīpūjya* or high priest, in hopes of obtaining further posterity. Whilst young the Jati is placed under a guru, for whom he performs many domestic services. At a proper age he is initiated in the same way as the *Samvegī*, only his hair is not pulled out in five locks. His Guru takes only five hairs for the form’s sake, and his head is afterwards clean shaved. Instead of a *Samvegī*,

nennt für die heutigen Tapā-Gaccha-Orden folgende monastische Hierarchie: (1) *Ācārya*, (2) *Upādhyāya*, (3) *Panniyasa*, (4) *Pravartaka/Pravartīṇī*, (5) *Muni/Sādhvī*.

²⁰⁸ Vgl. folgende, frühere Darstellung: “The Sripuja is chosen by adoption, generally from among the Wannias [Baniyās] of the Veesavosavar [Vīsā-Osvāl] Caste, the most respectable; when the Sripuja is on the point of death, the child is placed on the gaudee [gāḍī]. His lock of hair plucked out, and the Muntra particularly appropriated for this station is whispered in his Ear, and the assembly of Yatis are desired to obey their future Chief” (Walker 1822-1830, in Bender 1976: 118).

²⁰⁹ Walker 1822-1830, in Bender 1976: 116, Miles 1835: 336, 345, 351, Burgess 1884b: 277, Bühler 1883: 522, GBP 1901 IX, i: 108. Die Quelle dieser Information, die in den Augen der späteren christlichen Kommentatoren (Stevenson 1915) in der Regel Entsetzen hervorrief, ist das persische Werk *Mirat i Ahmadi*, welches Miles seiner Darstellung der Jaina größtenteils zugrunde legt. Gekaufte Kinder hatten teilweise bessere Überlebens- und Bildungschancen innerhalb der Orden als bei ihren Eltern.

his guru pronounces the initiation mantra in his ear. He then receives the cloth of a Jati - a pure white cloth (Guj. *chalota*, Sans. *chivara*) of a yard or a half for his loins, one of two and a half yards for his head, a kambali (Sans. *kambala*) or country blanket for his body, a tripuni or waterpot, a plate or patra for his victuals, a cloth to tie them up in, a black rod (*danda*) to guard himself from hurt but not to injure others, and a rajuharana or besom (Guj. *ogha*), to sweep the ground with” (Burgess 1884b: 277).²¹⁰

Die Nacht nach der Weihe “is passed at a strange place” (Walker 1822-1830, in Bender 1976: 117). Am Tag nach der Initiation kehrte ein *Yati* zu seinem *Guru* zurück und lebte von nun an prinzipiell von Almosen; doch “a Yati may [also] purchase victuals ready dressed from the Bazar, but must not dress them himself; the fragments are thrown to animals” (ebda.). Der Umgang mit Geld ist ein Hauptgrund für die moralische Minderwertigkeit der *Yati*:

“The Jatis are not Sannyâsis in the real sense of the word. They are fond of poms, silver and bronze vessels, and cloths with ornamental borders. Many of the Jatis are traders, and always carry money with them. They neglect *pûja*: thought it is their duty to read and expound the Jaina Śâstras to the Śrâvaks at the temples, they never perform any of the religious ceremonies. Some Jatis have concubines, whom they seclude in villages, but do not bring them into the larger town. Morally they are not a good lot” (Burgess 19884b: 278).

Die *Yati* waren unter anderem bekannt für ihre oft unhöflichen Methoden des Bettelganges. Sie betteln nicht nur um Nahrung, sondern effektiv auch für ihren eigenen Reichtum (GBP 1901 IX, i: 110). Oft arbeiten sie dabei mit dem Mittel des magischen Zwangs: “Gorjis have few of the religious scruples of Sâdhus in begging their food. They do not hesitate to knock at a Shrâvak’s door if it is shut, and if the door is not opened to wait before it for hours till the householder is forced to give food” (S. 109).²¹¹ Generell werden *Yati* als “mendicants who follow laxer practices” definiert. Aufgrund der permanenten Stadtsäbigekeit standen sie in engem Kontakt mit der Laienschaft, von der sie insbesondere in dreierlei Hinsicht konsultiert wurden: (1) Magie (*Mantra-Yantra*), (2) Astrologie (*Jyotiś*) und (3) Medizin (*Āyurveda*). Vor allem *Mantra*, “protective strings” und magische Salben spielen bis heute noch eine bedeutende Rolle (Cort 1989: 98f.). Für bestimmte Jain-Kasten scheinen die *Yati* die Rolle der Brahmanen übernommen zu haben. Von den Jain-*Baniyā* in Gujarat wurde im Jahre 1901 zum Beispiel berichtet, sie würden die *Gorjī* anstelle der Brahmanen bei der Beendigung der Trauerperiode rituell mit Nahrungsgaben bedenken (M. H. Singh 1990: 129, GBP 1901 IX, i: 102). Einige *Yati* wurden weniger als Heilige geachtet, als vielmehr aufgrund ihrer magischen Kräfte gefürchtet:

“Unlike Sâdhus and Sâdhvīs the Gorjis practice sorcery and magic and prescribe medicine. ... [T]hey cheat people by practising sorcery and magic; and they behave openly in such a way as to create hatred and contempt. Fifty years ago the people believed in witches and feared the Shripujyās and Gorjis who

²¹⁰ Siehe auch Walker's 1822-1830, in Bender 1976: 116f. Darstellung einer *Yati*-Initiation die, wie die Wortwahl vermuten läßt, möglicherweise Burgess' Quelle gewesen ist.

²¹¹ Die gleiche Methode wurde von Händlern angewendet, um Schulden einzutreiben; und auch von Gandhi in der Politik. Burgess 1884b: 277 berichtet, ein *Yati* “may purchase food, but may not dress it for himself”.

were considered the best magicians of the time. But now the Gorjis have lost their importance as sorcerers and magicians” (GDP 1901 IX: 109f., vgl. Daya 1990: 35, 82).

Das negative Bild der *Yati* scheint jedoch z.T. selbst ein Produkt der Reformbewegungen der Laienschaft Ende des 19. Jahrhunderts gewesen zu sein. Wie die Berichte von Tod (1830: 282f.) und Miles (1835: 335) vom Beginn des 19. Jahrhunderts andeuten, waren *Yati* und *Śrīpūjya* damals noch keineswegs so “korrupt” wie sie schon fünfzig Jahre später von der reformistisch gesonnenen Laienschaft dargestellt wurden. Sie werden als “gebildet und von schätzenswertem Charakter” und auch als nicht permanent seßhaft geschildert (Ebda.).²¹² Major Alexander Walker (1822-1830, in Bender 1976: 116) hingegen schreibt: “They are not in general much respected, and have little sacred in their character”. Ältere Quellen bieten letztlich kein zuverlässiges Bild, da das Wort *Yati* einmal generell als Bezeichnung für alle Jain-Asketen verwendet wird und zum anderen speziell für die “laxen”, seßhaft gewordenen Mūrtipūjaka-Asketen des 16.-19. Jahrhunderts.

Zusammenfassend ergeben sich folgende Unterschiede zwischen den *Yati* (*Gorjī*, *Sewra*) und den *Sādhvī*: *Yati* unterscheiden sich von den *Sādhvī* dadurch, daß sie (a) sich nicht die vollen *Mahāvratas* auferlegen, (b) seßhaft in einem *Apāsara* (*Upāśraya*) in einer Stadt leben und Verkehrsmittel benutzen dürfen, (c) *Gaccha*-Eigentum verwalten und mit Geld umgehen, (d) nicht nur tagsüber zu Fuß reisen, sondern auch Nachts und in Sänften und (e) keine den *Sādhvī* korrespondierende Ordnung von weiblichen Asketen aufweisen (GBP 1901 IX, i: 109). Hinzu kommen eine Reihe sekundärer Kriterien, durch die sie sich von den *Samvegī Sādhvī* unterscheiden: (f) Während die *Samvegī-Sādhvī* Ocker gekleidet sind, tragen die *Gorjī* weiße Kleider (Ebda.). (g) Sie lassen sich zudem Haare und Bärte wachsen und verwenden Schere, Kamm und Öl zu dessen Pflege: *Keś Loc* (*Keśa-Luñcana*) wird nicht praktiziert. (h) Sie schlafen auf weichen Baumwollbetten anstatt auf rauen Decken und (i) Schuhe tragen (Rose 1911: 342, Desai 1911: 94f.).

2.5.1.2.2. Reformen

Die heutige zahlenmäßige Dominanz des Tapā-Gaccha innerhalb des Jain-Monastizismus wird von Glasenapp (1925: 74f.) und Cort (1989: 99) mit der Kritik der *Yati*-Asketen und der Revitalisierung der reformistischen *Samvegī*-Bewegung durch Vijayānandsūri (Ātmānanda) (1836-1896) und Vijayadharmaśūri (1868-1922) in Verbindung gebracht. Nachdem Mitte des 19. Jahrhunderts “no more than several dozen” (Cort 1989: 99) *Samvegī-Sādhvī* existiert haben sollen (Jambūvijaya, in Zwicker 1984-1985: 1.1.1985, S. 2), war es vor allem der charismatischen Führerschaft von Vijayānandasūri und später der finanziellen Unterstützung der *Śvetāmbara Mūrtipūjaka Conference* (1903) zu verdanken, daß “a wide ranging campaign was waged to reform both mendicant and lay practices” (S. 100). Das Resultat dieser Reformen, die in ähnlicher Weise auch in den anderen Sekten stattfanden, ist, daß schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts die *Yati* ihr Ansehen vollends verloren hatten (GBP 1901 IX, i: 110) und, daß es heute fast nur noch *Samvegī*-Asketen gibt:

“In the mid-19th century, several activist sādhvīs reinvigorated the institution of the samvegī sādhu. Over two-thirds of the over 1,000 sādhvīs in the Tapā Gaccha today trace their lineage back to Pañnyās Mañi Vijay Gaṇī (1796-1879), known as Dādā (Grandfather). One of his disciples was the former

²¹² Zudem wird von den Bibliotheken (*Bhaṇḍāra* von Jaisalmer und Cambay berichtet, daß sie “under control, not of the priests alone, but of communities of the most wealthy and respectable of the laity” stünden (Tod 1830: 285, vgl. Bühler 1883: 529); ein Faktum, welches dem Stereotyp des asketischen Monopols über das heilige Wissen zu widersprechen scheint.

Sthānakvāsī sādhū Muni Buddhi Vijay (1807-1882), known by his Sthānakvāsī name of Buṭerājī. He was very active in the Panjab among both mendicants and laity, convincing Sthānakvāsīs of the correctness of the Mūrtipūjaka teachings. Among his disciples was the charismatic Ātmārāmī (1837-1896), who in 1876 in Ahmedabad took a second dīkṣā (initiation) as the Mūrtipūjaka/saṃvegī sādhū Ānand Vijay, along with eighteen other Sthānakvāsī sādhūs, under the leadership of Ātmārāmī and other similar minded sādhūs, and later under the umbrella of the Śvetāmbara Mūrtipūjaka Conference, a wide-ranging campaign was waged to reform both mendicant and lay practices. As the result of this reform the institution of the yati has virtually disappeared from the Mūrtipūjaka society” (Cort 1989: 99f.).

Reformen dieser Art sind vor allem unter dem Druck der Laienschaft zustande gekommen, obwohl sich offiziell “zuerst Geistliche” und erst später auch Laien, um eine Wiederbelebung des Jainismus bemüht haben sollen (Glasenapp 1925: 74). Die Jain-Reformbewegung der letzten 100 Jahre waren dabei nicht zuletzt ein Resultat der veränderten Lebensbedingungen unter der britischen Kolonialherrschaft (ähnlich wie z.B. die *Adhyātma*-Bewegung im 16. Jh. aus der Interaktion der Jaina mit den islamischen Herrschern hervorging): “Unter der britischen Herrschaft”, schreibt Glasenapp (1925), “konnten die Jainas, ungehindert durch politische Wirren und feindliche Verfolgungen, ihren religiösen Gebräuchen nachgehen: die Ruhe und Ordnung und die außerordentliche Verbesserung des Verkehrswesens, welche die Pax Britannia gebracht hatte, förderte den Handel, von dem der größte Teil der Gemeinde seinen Lebensunterhalt gewann und hob daher den Wohlstand der großen Jaina-Kaufleute, der von jeher ein bedeutender gewesen war” (S. 73). Unter dem Druck der nun dominanten britischen Moralvorstellungen und weil die politische Funktion der *Yati* und ihr “feudales” System theokratischer Integration der Laienschaft unter diesen Bedingungen zunehmend obsolet wurde, richtete sich die Kritik der Jain-Laienschaft vor allem gegen den Besitz von Eigentum durch Asketen und gegen die Praxis der Kindesinitiation. Zudem wurde, wie gesagt, der geringe Bildungsstand der Asketen bemängelt und es begannen anti-ritualistische Initiativen von Laien, die die partielle Ersetzung der Funktionen des Jain-Tempels durch religiöse Bildungsstätten (die “bürgerliche” Institutionen par excellence) förderten. Ātmānanda selbst soll seinem Schüler Vijayavallabhasūri (1870-1854) aus Baroda die neue Strategie prägnant erklärt haben: “Vallabh, I have been instrumental in establishing Jain temples, now you help in creating educational institutions” (N. Śāh 1988: 21).

Paramanand K.Kapadia (1893-1871)

Eine Darstellung der Jain-Reformbewegungen der letzten 100 Jahre steht noch aus. Doch man kann an Beispielen nachvollziehen, welche Motive dabei im Vordergrund gestanden haben. Einer der einflußreichen Laienreformer war P. K. Kapadia. Geboren als Jain und Sohn eines führenden und “konservativen” Mitglieds der Jain Gemeinschaft von Bhavnagar versuchte er sich zunächst als Rechtsanwalt und später als Juwelier. Seine “wahre Berufung” fand er jedoch als “religiöser Reformator und sozialer Revolutionär”. B.M. Singhi (1971: 1) nennt ihn daher den “Martin Luther among the Jains”. Paramānandas Bedeutung lag insbesondere in seiner harschen Kritik der Praktiken der Jain-Asketen seiner Zeit in einer Reihe von Artikel zwischen 1910 und 1930 und der Gründung des *Bombay Jain Yuvak Saṅgha* (1929), dessen beide Hauptaktivitäten (a) die Publikation der 14-tägig erscheinenden Journals *Prabudh Jain* (1931) und (b) die Institutionalisierung des *Paryuṣaṇ Vyākhyān Mālā* (1932) - einer jährlich stattfindenden Konferenz in Bombay für “progressive Jains”, zu der ausgewählte

Sprecher eingeladen wurden und ein Erfahrungs- und Ideenaustausch vor allem der “jungen Jaina” stattfindet. Die Essenz von Paramānands Kritik an der Jain-Orthodoxie, die zunächst zu seinem Ausschluß aus der Śvetāmbara Gemeinde von Ahmedabad führte, wird von B.M. Singhi wie folgt charakterisiert. Sie richtete sich wesentlich gegen die Initiation von Kindern gegen deren Willen und den Besitz von Eigentum durch die monastischen Organisationen:

“Paramanand Bhai’s frontal attack on baldiksa (child-initiation) and the institution of devadravya (holy treasure) hit the sadhus and the reactionary forces behind them and they arrayed in opposition to the movement launched by Paramanand Bhai. Paramanand Bhai’s utterances echoed and re-echoed throughout the country among the Jainas, when he was ostracised by the Jain Svetambara Murti Pujak Sangha in Ahmedabad for his radical views” (S. 1f.).

Paramānand trat für einen reformierten, “wissenschaftlich orientierten” Jainismus ein, dessen Praxis mit den Prinzipien übereinstimmt und dem damit ein “realer sozialer Inhalt” gegeben werden konnte. Das indirekte Ziel der Attacke auf die Verweltlichung des Asketentums waren somit die “bigotten traditionellen” Praktiken der Jain-Laiengemeinschaften selbst - ein Punkt der in der Literatur zur “Purifikation des *Saṅgha*” in Südasien selten deutlich genug ausgesprochen wird:

“He penetratingly saw the bigotry which had found its way in the society in the name of religion. He wanted the society to change and get rid of the dead burden of the traditions. He challenged the Jain monks and their authority, in determining and deciding and laying down the practices to be followed by them and the laity in observance of the Jaina faith. He had observed and realised that religion, Jainism for him, had lost much of its meaning and appeal because of many senseless traditions and conventionalism which had shrouded the real religion” (S. 2).

“Wahre Religion” war für Paramānand vor allem die “evolution and advancement of the individual as well as the society”. Ähnlich wie der berühmte Laienintellektuelle Banarasi im 17. Jh. betonte er den Wert der philosophischen quasi-erkenntnistheoretischen Prinzipien des kanonischen Jainismus, der sich insbesondere an das Individuum richtet, in Verbindung mit einem “wissenschaftlich” angeleiteten “sozialen Dienst an der Gemeinschaft”. Er vertritt also einen Individuums zentrierten, anti-ritualistischen Jainismus der - ähnlich wie der von Obeyesekere (1976) so genannte “protestantische Buddhismus” - “innerweltliche Askese” und wissenschaftlich angeleitete, systematisch-moralische Lebensführung über eine ritualistische Kirchenorganisation stellte.²¹³ Dies ging - wörtlich - auf Kosten des traditionellen ritualistischen Jainismus, der weniger das Einzelindividuum anspricht als vielmehr die Konstituierung von Laienorganisationen um den rituellen Focus der monastischen Gemeinschaften anstrebt. Die Laienorganisation und die Finanzen der Sekten werden im reformierten Jainismus aus der Kontrolle der *Yati/Śrīpūjya* genommen und unter die direkte Kontrolle der Geldgeber selbst gestellt.

“In doing so, he had a direct confrontation with the Sadhus and their wealthy devotees who had developed vested interests in keeping the society tied down to the old and traditional practices preached

²¹³ Vgl. auch Singer 1968.

and followed by them. Without meaning any disrespect to the monkhood and appreciating all that was really religious and good in them, he very emphatically stated that what we practice should be in consonance with the principles. He felt and said that with emphasis that time had come for examining the entire system of thought and practice taught and followed in the name of religion. He felt and said that religion was what religion did. He, by his thought and life proved that not only by birth, he was a Jain he had the head and the heart of Jainism. He did not write any commentaries on the philosophy or history of the Jaina religion which would make him a scholar but he wrote lessons of Jainism through life” (B.M. Singh 1971: 29).

Der Konflikt zwischen erstarrtem Ritualismus und individuellem Erlösungsstreben ist heute in fast allen Jain-Gemeinden - vor allem in den außerhalb Indiens existierenden Jaina-Gemeinden ohne regelmäßigen Kontakt mit den Jaina-Mönchen - zu finden. Um die Tradition akzeptabel zu machen und die Auflösung der Jain-Tradition und Gemeinden zu verhindern, übernehmen dort gebildete Laien die Aufgabe, die Bedeutung der Texte und Riten zu erklären. Zu diesem Zweck müssen sie sich jedoch einem autodidaktischen Textstudium unterziehen, welches meist nicht mit asketischen Praktiken einhergeht. Faktisch entwickelt sich hier ein “wissenschaftlich” legitimer Laienscholastizismus, der die Erkenntnis der rituellen Bedeutung über die asketische Praxis stellt, die vielmehr (Christianisiert) und durch einen sozialen Dienst an der Gemeinschaft ergänzt wird. Im modernen Jainismus hat sich diese Tendenz durchgesetzt. Das heißt jedoch nicht, daß die Finanzierung von Tempeln oder anderer religiöser Institutionen nachgelassen hätte; ganz im Gegenteil - selten wurden so viele Jain-Tempel gebaut, wie in den letzten 100 Jahren. Die Kontrolle des Tempel- bzw. Sekteneigentums liegt heute in den Händen von Laienkomitees, meist unter dem Vorsitz des Hauptgeldgebers und obliegt nicht mehr den *Yati/Śrīpūjya*.²¹⁴ Die Funktion der Mönche ist dadurch wieder auf die asketisch-rituelle Praxis reduziert worden. Es ergibt sich daraus tendenziell eine neue Zweiteilung von elitärer Laienscholastik und monastischer Virtuosenaskese, die sich dem Durchschnitts-Jain als eine duale - kommunale und individuell-religiöse - Elite präsentiert, welche die Rolle des Ritualisten den meist wenig gebildeten Laien zuweist, die (wie die Brahmanen im Hinduismus) mit Hilfe von “Gebetsbüchern” die Koordination der kommunalen Zeremonien vornehmen. Vier Rollen können also unterschieden werden: (1) Asket, (2) Finanzier, (3) Kommunalpolitiker, (4) Laienritualist. Dabei erscheinen die letzten beiden Rollen als Replikas der ersten beiden auf unterer Stufe.

2.5.1.2.3. Die Rolle der Tapā-Gaccha-Laienschaft in Ahmedabad

Die Reformbewegungen der letzten 100 Jahre, durch welche die heute dominante Rolle des Tapā-Gaccha begründet wurde, können nicht verstanden werden ohne einen Seitenblick auf die soziale Herkunft und die Interessen der Tapā-Gaccha-Laien. Die meisten Asketen und Anhänger des Tapā-Gaccha stammen aus Gujarat, insbesondere aus Saurashtra und Kachch, abgesehen von einigen monastischen Gruppen in Rajasthan und dem Punjab.²¹⁵ Die bedeutendsten Förderer der Tapā-Gaccha-Orden sind von jeher die einflussreichen Śvetāmbara-Ośvāl und Śrīmālī in Ahmedabad. Insbesondere die kommerziellen Dynastien der (Vīsa-Ośvāl) Nagarśeṭh haben mit ihrem Wohlstand erheblich zur Propagierung der Tapā-Gaccha-Version des Jainismus beigetragen.²¹⁶ Zu

²¹⁴ Vgl. Banks 1985, 1987, Laidlaw 1990.

²¹⁵ Shāntā 1985: 333, 454.

²¹⁶ Tripathi 1981: 9.

nennen ist dabei vor allem der *Śeṭh Āṇandjī Kalyāṇjī Trust*, der - 1720 gegründet - eine große Zahl von Mūrtipūjaka-Tempeln in Gujarat und Rajasthan verwaltet, insbesondere die berühmte Tempelstadt Śātruṇjaya ("Feindessieg") bei Palitana/Gujarat.²¹⁷ In diesem Jahrhundert hat sich vor allem der Nagarśeṭh Kastūrbhāi Lālbhāi (1894-1980) (ein Vīsa-Osvāl und ungekrönter kommerzieller König von Ahmedabad) seit seiner Übernahme des Vorsitzes des Trusts im Jahre 1925 durch eine systematische Reorganisation des Tempelmanagements hervorgetan:²¹⁸ "In other words he brought his business experience to bear on the management of this religious institution" (Tripathi 1981: 199). Dabei verwendete er seinen Einfluß ("not only by his time and energy but also by his money" (S. 201)) nicht nur zugunsten der gesamten jainistischen Bewegung, sondern vor allem im engeren Interesse der Tapā-Gaccha-Śvetāmbara (und der Osvāl-Kasten).

Ein Beispiel für die selbstgewählte Rolle als Repräsentant der Interessen aller Jaina ist Kastūrbhāis Organisation des Boykotts von Pilgerfahrten im Disput mit Ṭhākur Sāheb, dem Herrscher des halb-autonomen Königums von Palitana, der eine überhöhte finanzielle Forderung betreffs der Straßenbenutzung zum Śātruṇjaya Berg stellte (Ebda.). Andererseits führte er einen Prozeß gegen die Vertreter der Digambara-Jaina, um die Kontrolle der Tempelstadt von Śātruṇjaya, dem wohl bedeutendsten "Aushängeschild" des Jainismus überhaupt.²¹⁹ Die seit 1950 andauernde Konkurrenz zwischen Śvetāmbara und Digambara über die Kontrolle des Pilgerzentrums Hastināpur bei Delhi wurde von Śvetāmbara-Seite inspiriert von dem besagten Ācārya Vijayavallabhasūri und auch wesentlich von Kastūrbhāi und dem *Śeṭh Āṇandjī Kalyāṇjī Trust* vorangetrieben.²²⁰ Bei näherem Hinsehen erweist sich der *Śeṭh Āṇandjī Kalyāṇjī Trust* als eine Interessenvertretung für partikuläre Kasten- und Klassenprivilegien (und als ein großes Geschäftsunternehmen eigener Art). Auch Kastūrbhāi hat sich erst spät, durch politischen Druck von Seiten der Kongreß Partei, gegen den Ausschluß von "Unberührbaren" aus den Jain-Tempeln gewandt:²²¹

"He also felt sad on the question of the Harijan entry into the Shatrunjaya Hills temples. While the trustees of the Śeṭh Āṇandjī Kalyāṇjī Trust could not think of permitting the Harijans to enter the shrines, Kasturbhai could not have kept them out without making a mockery of his convictions and his association with Gandhi, Patel and Mavalankar. When no agreement could be reached, an indignant Chairman resigned from the leadership of the Trust. Realizing the gravity of the situation, the trustees agreed to throw open the gates of the temples to all Hindus irrespective of their caste and religious background" (Tripathi 1981: 201).

Kastūrbhāi thematisierte weiterhin die moralische Laxheit und Unaufrichtigkeit einer bestimmten Fraktion der Jain-*Sādhu* und forderte in klassisch jainistischer Weise gegensteuernde Maßnahmen:

"Kasturbhai was perturbed that the misconduct of a few could bring the whole sect in disrepute. He decided to convene a conference in 1963 of Svetambara Jain representatives from all over the country to consider the problem and take corrective measures. A preparatory committee was appointed for the purpose and the Sheth, always particular about time, spent "lots of my precious time" discussing

²¹⁷ Glasenapp 1925: 438.

²¹⁸ Kumar 1987: 29.

²¹⁹ Vgl. Jhavery 1926, JG 1926 22, 9f., No. 256f.: 271ff., 1928 24, 11, No. 257: 37ff., 1929 25, 4-6, No. 286-8: 190-9.

²²⁰ Balbir 1990: 177f., Pahlavat & Parikh 1951: 6.

²²¹ Ähnlich wie Śeṭh Maganbhāi Haṭhīsiṅgh, dessen Familie einst den von ihnen errichteten bekannten Jain-Tempel in Ahmedabad mit einem Hinweisschild versehen ließ, welches "Harijans und Hunden" den Zutritt untersagt (Glasenapp 1925: 380ff.).

various problems. But he soon realized that none - “neither the Acharyas nor the heads of religious shrines” - was willing to offer him genuine support, though all of them paid lip service to the cause in the presence of the Sheth. Kasturbhai could not succeed in “a very important work ... because of the lack of support from both the religious heads and laity” (Tripathi 1982: 200f.).

Eine weitere wichtige Institution die eng mit den Interessen der Śvetāmbara-Osvāl von Ahmedabad und dem Tapā-Gaccha verbunden ist, ist die *Jain Śvetāmbara Conference* - eine 1902 gegründete Föderation aller Śvetāmbara-Jaina, die ebenfalls von den Magnaten von Ahmedabad dominiert wurde. M. Mehtas (1982) Überblick verschafft einen Einblick in die politische Interessenkonstellation in Ahmedabad um die Jahrhundertwende, die zu der Gründung dieser Institution führte. Sie verdient es ausführlich zitiert zu werden:

“The Jains and Vaishnaite Vaniyas emerged as textile millowners and consolidated their gains by utilizing their own institutional apparatus, their supporting network being the mahajans, castes and sects. They drew strength from their respective mahajans which were based on ‘professional co-operation’. The Jains were a closely organized community in Ahmedabad, having their own charitable and cultural institutions and mahajans under their control. The Jain commercial elite of Ahmedabad set up one of the biggest religious organizations in India with huge funds. The organization known as ANANDJI KALYANJINI PEDHI was founded in the 1720’s with a view to managing the temples, facilitating pilgrimages, and distributing charities in times of need. The Jains had evolved a mechanism wherein the monks and the commercial leaders functioned as mutual supportive components; the rich Jains gave large religious donations, whereas the monks who wandered in Gujarat and outside highlighted the worldly achievements of the donors. In the late 19th century, these donors included textile millowners such as Mansukhbhai Bhagubhai and Lalbhai Dalpathbhai. Their achievements were highlighted in the religious literature of the time [*durch die Asketen: Fn. 48]. Around 1895, they started an association called SHRAVAK SANGH in order to increase the emotional bonds among the Jains and to spread education among them. In May 1898 this association severely criticized leaders of the sect for expelling one Jagaldas who had gone to England to be a barrister. The young leaders of the shravak sangh argued that the Jains were essentially a business community and that in view of the growing competition from others in the trade and commerce, any attempt to expel a person for undertaking a voyage to foreign country would harm the vital interests of the community. The growing awareness of the Jainas as a community found a deeper and broader expression in the establishment of their federation, the JAIN ŚVETĀMBARA CONFERENCE, in 1902. This Organisation had an all-India character, but it was mainly dominated by Ahmedabad businessmen and millowners. Lalbhai Dalpathbhai, the owner of the Saraspur Mills was the general secretary of this organization from 1903 to 1908. The other active leaders included millowners like Mansukhbhai Bhagubhai, Jamnabhai Bhagubhai, Ambalal Sarabhai, Chimanlal Nagindas, and Nagarśeth Kasturbhai Manibhai Prembhai. The objective of the Jain conference was to provide a common platform to the community for social and moral progress. Every year the delegates gathered together to discuss the social and economic issues affecting the community as a whole. To discuss important issues of the day such as female education, child-marriage, and vocational and technical education, the conference started a monthly called Jain Svetambara Conference Herald, in 1903. It would be naive to conclude that the Jain organizations like the *Śeth Ānandjī Kalyāñjīni Pedhi*, the *Shravak Sangh* and the *Jain Conference* had a direct bearing on

the textile industry of Ahmedabad or the units managed by the Jains. But it at least indicates how the emerging industrial leadership of the city was utilizing traditional institutions and mores for generating modernistic progressive ideas to suit new needs of the time. More and more Jains began to cooperate with each other in nurturing the existing mills or starting the new ones” (Mehta 1982: 100-102).

Die Gründung von sozio-religiösen Institutionen, die einen die Sub-Kasten übergreifenden “community spirit” zu verbreiten suchten ist ein typisches Phänomen im Indien der Jahrhundertwende und keinesfalls spezifisch für die (Tapā-Gaccha-) Jaina oder Ahmedabad.²²² Auch die Vaiṣṇava-Vāṇiyā (Hindī: *Baniyā*) von Ahmedabad organisierten sich auf einer die Kastengrenzen transzendierenden “Sektenbasis”. Im Jahre 1903 gründeten sie den *Gujarāt Vaiṣṇava Sabhā* und halten seitdem regelmäßig Konferenzen und Versammlungen ab, fördern Bildungszentren und Studenten, sowie die generelle Kooperation zwischen den *Baniyā*-Kasten. Im Jahre 1905 erwirkten sie bei ihren religiösen Führern (*Mahārāja*) eine Lockerung der Restriktionen gegen Auslandsreisen (die sich also nicht nur bei den Jaina fanden): den Familien solcher Reisenden wurde wieder die Teilnahme an Kasten-Veranstaltungen und Essen erlaubt, von der sie früher ausgeschlossen wurden.²²³ Die Gesamtstrategie solcher sozialer Veränderungen um die Jahrhundertwende diente den Interessen der industriellen Eliten Ahmedabads, die ihre Klasseninteressen so in die politische Form des religiösen Kommunalismus zu organisieren verstanden (Stichwort: Streikmanagement): “Thus the social organizations of the Jains and the Vaisnava vanias tended to nurture the business culture of the city. They provided effective cohesiveness to them as social groups during the formative career of the Ahmedabad mill industry” (Mehta 1982: 104).

Die Prozesse der Legitimation ökonomischer Macht durch solch symbiotische Beziehungen zwischen reichen Jain-*Baniyā* und bedeutenden *Ācārya* kann auch am Beispiel des L.D. Instituts für Jainologie in Ahmedabad nachvollzogen werden, welches als eine der bedeutendsten Forschungsstätten über den Jainismus gilt. Das Institut wurde im Jahre 1957 von Kastūrbhāi gegründet und finanziert auf eine “Inspiration” des Tapā-Gaccha *Ācārya* Puṇyavijaya (1895-1971) hin. Formell wird das Institut als eingetragener Wohltätigkeitsverein geführt, doch *de facto* durch die Familie Kastūrbhāis kontrolliert, welches die Komitee-Mitglieder auswählt. In Koba wird heute ein riesiges Pilgerzentrum aufgebaut, welches (wie oft im Jainismus) den Asketen von *Ācārya* Padmasāgara Einfluß und den *Śrāvaka* Möglichkeiten der Steuerersparnis eröffnet.

2.5.1.2.4. Zur heutigen Organisationsform des Tapā-Gaccha

Nach der Auflösung der *Gaddī*-zentrischen Organisation in den letzten 100 Jahren bildeten sich neue Sektenstrukturen innerhalb des Tapā-Gaccha. Die segmentäre Organisationsform scheint dabei jedoch beibehalten worden zu sein. Guérinot (1926: 56) berichtet noch von der Existenz von “30 Unterabteilungen” des Tapā-Gaccha, während B. U. Jain (1986) und Cort (1989: 100-105) nur noch 2 *Śākhā* (Zweige bzw. Unterabteilungen) mit insgesamt 15 autonomen *Samudāya* (Orden/sgruppen) ausmachen:

“As the Tapā Gaccha has grown, it has subdivided in new ways which shed light on earlier processes of subdivision and gacch formation. The former subdivisions, which were based primarily on affiliation with the gādīs (seats, thrones) of specific śrīpūjyas, have disappeared, with the exception of the Vijay-

²²² Vgl. Haynes 1992.

²²³ Mehta 1982: 102-4.

Sāgar śākhā distinction, and been replaced by about 15 *saṃudāys* (literally “co-arising”, i.e., descendants of the same *sādhū*; her synonymous with *saṃpradāya*). In general, three interrelated principles accounted for the development of the various *saṃudāys*: geography, demographics, and charisma”²²⁴ (S. 103f.).²²⁵

Folgende Übersicht gibt einen Eindruck über die zahlenmäßige Zusammensetzung der Mūrtipūjaka-Orden (*Samudāya*) und die dominante Rolle des Tapā-Gaccha: im Jahre 1987 und 1990²²⁶

Mūrtipūjaka-Sādhū und Sādhvī 1987 und 1990

Gaccha Samudāya	Ācārya		Cāturmāsa-Orte		Sādhū		Sādhvī		Summe	
	'87	'90	1987	1990	1987	1990	1987	1990	1987	1990
1. Tapā-Gaccha										
A. Vijaya-Śākhā ²²⁷										
Rāmacandrasūri ²²⁸	27	17	144	124	423	238	443	463	866	701
Bhuvanbhānusūri	-	12	-	78	-	225	-	225	-	450
Nītisūri ²²⁹	4	4	94	82	1	42	312	329	373	371
Bhaktisūri (Samīvalā) ²³⁰	7	7	55	44	5	59	193	163	258	222
Siddhisūri (Bāpī) ²³¹	2	4	13	54	4	28	80	373	104	401
Dharmvijay (Ḍehlāvālā)	6	6	58	62	5	33	196	214	231	247
Nemīsūri	19	18	102	93	80	189	340	362	520	551
Vallabhsūri ²³²	2	2	69	57	7	60	195	210	252	270

²²⁴ Anderslautende Informationen gibt Muni U. K. Jain 1975: 60, demzufolge der Tapā-Gaccha 1975 - als Ergebnis einer Reform - durch einen einzigen Ācārya (Samudravijaya) geleitet wurde. Cort bestätigt diese Ansicht indirekt, durch seinen Hinweis auf die Meinung der Anhänger des (1991 verstorbenen) Rāmacandrasūri, dieser besäße Autorität über alle *Samudāya* des Tapā-Gaccha und ihm gebühre daher der Titel *Gacchādhipati* (Sektenführer). Allerdings werde diese Ansicht nicht von anderen Tapā-Gaccha geteilt. Die widerstreitenden Standpunkte können z.Zt. aus Mangel an genauen Informationen noch nicht miteinander in Einklang gebracht werden.

²²⁵ Sandesara 1974 kopierte im Jahre 1931 ein sogenanntes *Kṣetrādeśapaṭṭaka* - eine Charta (*Paṭṭaka*) aus dem Jahre 1867 mit Instruktionen (*Ādeśa*) des Ācārya Vijayadharanendrasūri, dem Nachfolger von Vijayadevendrasūri, an seine Jünger. Es besteht im Wesentlichen aus der Korrelation einer Liste von Namen mit einer Liste von Ortschaften und instruiert somit insbesondere darüber, wer wo (*Kṣetra*) die nächste Regenzeitperiode (*Cāturmāsa*) verbringen wird. Es dokumentiert die Tatsache, daß zumindest Mitte des 19. Jahrhunderts ein Ācārya zentrale Weisungsgewalt über die Aufenthaltsorte seiner Jünger hatte. Die Verteilung der Mitglieder einer Sekte auf verschiedenen Dörfer in der Regenzeit scheint dabei oftmals eine delikate Angelegenheit zu sein, sonst würde sich die Notwendigkeit der Zentralorganisation nicht ergeben. Die Orden werden dabei gewissermaßen gezwungen, sich periodisch am Kriterium der territorialen und auch teilweise der Kastenzugehörigkeit ihrer Anhänger zu orientieren (vgl. Hoernle 1890: 233, K.C. Jain 1963). Die dabei möglichen Konflikte sind in der Verhaltensanweisung des Ācārya zu Beginn der hier zitierten Charta impliziert: “This is addressed to the whole (monastic) community. Everyone should reach (in time) his *Kṣetra* as per order. Whoever will reside in another's *Kṣetra* or will interchange it or sell it (for some consideration) or will move here and there during the monsoon or will speak harshly with any house-holder will be strictly censured. His fault will not be condoned. Having known this, everyone should act within limits (of prescribed rules)” (Sandesara 1974: 228f.).

²²⁶ Vgl. B. U. Jain 1987: 75f., 1990: 61f. Die Zahlen zeigen, daß innerhalb weniger Jahre relativ große Verschiebungen innerhalb der Jain-Subsekte stattfinden (vgl. die Zahlen für 1986 bei Cort (1989: 491-2)). Wenn Leerstellen (-) für 1987 mit Zahlenangaben für 1990 kombiniert auftauchen, bedeutet dies, daß ein Fall von Sektenspaltung vorliegt (vgl. Tristuti-Gaccha). Generell zeigen die Zahlen eine überproportionale Zunahme von weiblichen Asketen, bei relativ konstanter Anzahl männlicher Asketen.

²²⁷ Seit etwa 1653.

²²⁸ Premisūri, Dharmavijaya und Nītisūri waren Schüler von Buddhivijaya (1807-1882) (Ratna Prabha Vijaya 5, 2 1948: 218). Rāmacandrasūri (1895-1991) war ein einflußreicher Ācārya der Vijaya-Śākhā. Seine Wahl zum Oberhaupt (*Śāsanasamrāt* oder *Adhipati*) des gesamten Tapā-Gaccha scheiterte nur knapp, kurz vor seinem Tod, an Divergenzen bzgl. der Frage des Datums von *Samvatsarī*.

²²⁹ Schüler von Buddhivijaya (1807-1882) und Lehrer von Bhaktisūri und Siddhisūri (Ratna Prabha Vijaya 5,2 1948-1950: 217f.).

²³⁰ Schüler von Nītisūri (Ratna Prabha Vijaya 5,2 1948-1950: 218).

²³¹ Schüler von Nītisūri (Ratna Prabha Vijaya 5,2 1948-1950: 218).

Labdhisūri (Navinsūri)	13	12	36	39	7	56	163	177	220	233
Mohanlālsūri ²³³	1	1	20	19	3	17	46	34	59	51
Dharmasūri ²³⁴	3	4	62	50	6	34	189	200	225	234
Keśarsūri ²³⁵	1	3	44	41	8	26	157	162	185	188
Kanaksūri ²³⁶	1	1	73	72	2	24	455	79	477	403
Himācalsūri	1	1	28	23	7	16	81	75	98	91
Śānticandrasūri ²³⁷	2	6	21	19	1	5	62	120	103	145
B. Sāgara-Śākhā										
Ānandsāgarsūri ²³⁸	3	6	116	111	14	122	583	640	697	762
Buddhisāgarsūri ²³⁹	6	6	34	38	8	52	95	100	153	152
Tapā-Gaccha insgesamt	98	110	969	1006	1231	1246	3590	4226	4821	5472
2. Vimala-Gaccha ²⁴⁰	1	1	8	2	9	6	20	-	29	6
3. Añcala-Gaccha ²⁴¹	2	2	85	81	42	37	181	194	223	231
4. Kharatara-Gaccha	2	1	65	64	19	22	188	192	207	214
5. Tristuti-Gaccha Bhāg 1	2	1	22	23	32	27	57	68	89	95
Bhāg 2	-	1	-	12	-	14	-	41	-	55
Bhāg 3	-	1	-	1	-	3	-	-	-	3
6. Pārśvacandra-Gaccha ²⁴²	-	-	24	29		12	64	68	76	80
7. Sonstige	4	1	9	2	30	6	-	-	30	6
Summe	109	118	1182	1220	1375	1373	4100	4789	5475	6162

(Quelle: B.U. Jain 1987: 85-165, 1990: 113-184)

Die Tabelle zeigt, daß heute innerhalb der Mūrtipūjaka-Śvetāmbara-Tradition sechs unabhängige *Gaccha* existieren. Diese sind intern in je unterschiedlicher Weise organisiert. Nur über den Tapā-Gaccha sind neuere Informationen erhältlich. Er ist intern in zwei *Śākhā* (Zweige) unterteilt: den 1557 etablierten Sāgara-Śākhā und den 1675 etablierten Vijaya-Śākhā. Die Sāgara-Śākhā ist in zwei Subgruppen (*Samudāya*) unterteilt und die

²³² Ācārya Vijayavallabhasūri (1870-1954) war einer der einflußreichsten Reformer des Tapā-Gaccha im 20.Jh. Er wurde 1886 von Vijayānandasūri (1836-1896) initiiert, 1932 in Lahore zum *Ācārya* gewählt, und starb 1954 in Bombay. Auf Veranlassung von *Sādhvī* Mṛgavati wurde ein großer Tempelkomplex im Jahre 1988 ihm zu Ehren 20 km nördlich von Delhi an der Grand Truck Road zum Punjab errichtet. Seine Asketen tragen Safranfarbene Kleider, um sich von den weißgekleideten *Yati* zu unterscheiden.

²³³ Schüler von Tapasvī Khāntivīyay, einem Schüler Buddhivijays (1807-1882) (Ratna Prabha Vijaya 5,2 1948-1950: 218).

²³⁴ Ācārya h.c. Pañnyāsa Vijayadharmasūri (1868-1922) stammte aus einer Viśa Śrīmālī Familie aus Kathiavad, und wurde 1887 in Bhavnagar von Ācārya Vṛddhicandra (gest. 1893), einem Schüler Buddhivijayas (1807-1882), initiiert. Wie Vijayavallabhasūri (1870-1954) machte er sich um die Modernisierung des Tapā-Gaccha verdient und errichtete eine Vielzahl von Jain Bildungsinstitutionen. Sein in Punjab geborener und 1914 initiiert Schüler Vijayendrasūri (1881-) führte sein Werk fort, und unterhielt, wie schon sein Lehrer, enge Kontakte zu westlichen Jainologen (Sunavila 1922: 60ff., Winternitz 1926: 352).

²³⁵ Der gelehrte Muni Jambūvijaya ist Sohn und Schüler von Bhuvansūri, Vorgängers von Svayamprabhasūri (Zwicker 1.1.1985).

²³⁶ Kanaksūri "Vāgaḍvālā" war Lehrer von Caturvijay, dem Lehrer von Puṇyavijay (1895-1971), der inspirierenden Kraft hinter dem 1957 gegründeten L.D. Institute in Ahmedabad (B.M. Singhi 1971: 48).

²³⁷ Schüler von Vijayānandasūri (1836-1896), dem Nachfolger von Buddhivijaya (Būṭerāy) (1807-1882). (Jñānasundara 1936: 202ff., Ratna Prabha Vijaya 5, 2 1948-1950: 218).

²³⁸ Der reformistische Ex-Mönch Chitrabhanu (Candraprabhāsāgar) war 1942-1970 Mitglied dieses Zweiges.

²³⁹ Buddhīsāgarsūri (1874-1925) aus Vijapur (Mehsana) popularisierte den Ghaṇṭākarna-Kult, um mit einem lokalen Muslim Schrein konkurrieren zu können (Zwicker 30.11.1984: 4-7, Cort 1989: 406f., 428-33). Er wurde gefolgt von Monogamsāgar (?), Rudhisāgar, Subodhasāgarasūri (Gründer der Pilgerzentren in Ujjapur und Messana in Gujarat), und Padmasāgara (1934-), der inspirierenden Kraft hinter dem Pilgerzentrum in Koba/Ahmedabad.

²⁴⁰ Spaltete sich 1495 vom Tapā-Gaccha unter Hemavimalasūri (Ratna Prabha Vijaya 5,2 1948-1950: 132ff.).

²⁴¹ Siehe Zwicker (23.3.1985) über einen Besuch von Guṇodayasāgarsūri in Ahmedabad. Nach seinen Informationen ist der Añcala-Gaccha vor allem in Kacch aktiv (14.2.1985), und hat etwa 200.000 Anhänger (23.3.1985).

²⁴² Spaltete sich 1515 vom Tapā-Gaccha unter Sādhuratnasūri, wegen einer Frage des properen asketischen Verhaltens (Ratna Prabha Vijaya 5,2 1948-1950: 134).

Vijaya-Śākhā in vierzehn *Samudāya*. Die *Samudāya* sind unabhängig voneinander und stehen untereinander in Konkurrenz. Sie werden jeweils von einem *Pramukha-Ācārya* (obersten Lehrer) geleitet, der eine Reihe statusniedrigere *Ācārya* unter sich hat. Die Unterscheidung zwischen zwei Typen von *Ācārya* war bislang nicht bekannt (vgl. Cort 1991a: 661). *Ācārya* ist im Kontext des Tapā-Gaccha eine vor allem durch den Ausbildungsstand definierte Kategorie. Eine Gruppe von Asketen kann daher mehrere *Ācārya* haben, doch nur einen Führer. Dieser wird auch *Sūri* genannt.²⁴³ Er wird entweder von seinem Vorgänger bestimmt oder vom *Caturvidha-Saṅgha* gewählt und ist vor allem für die Bestimmung der monastischen Funktionäre, der *Upādhyāya*, *Pannyāsa*, *Pravartaka* und *Pravartīnī* und für Fragen der Rechtsprechung und Exkommunikation zuständig.²⁴⁴ Die untergeordneten *Ācārya* leiten oft eine oder mehrere der untergeordneten Gruppen (*Gaṇa*, *Parivāra*, etc.), deren Zahl in der Tabelle aus der Anzahl der *Cāturmāsa*-Orte erschlossen werden kann. Sie bestimmen die Führer(innen) (*Guruṇī*) der Wandergruppen auf Lebenszeit. Diese können unabhängig Novizen anwerben und initiieren. Der *Ācārya* hat jedoch ein Vetorecht. Seine Funktion betrifft nach Shāntā (1985: 330f.) vor allem das Anhören der persönlichen Beichte (*Ālocanā*), Instruktion im Studium, Entscheidungen (in letzter Instanz) über die Richtung ihres *Vihāra* und den Ort des *Cāturmāsa* und die Zulassung (nicht die Durchführung) von *Dīkṣā*-Kandidaten und andere Fragen.

Die *Maṇḍala* genannten Gruppen sind relativ autonome Subgruppen, wenn auch in letzter Instanz der Autorität des *Ācārya* und des *Upādhyāya* unterstellt. Sie sind einem(r) *Gaṇin* (f. *Gaṇinī*) zu Gehorsam verpflichtet. Sie setzen sich aus etwa je 3-10 Personen zusammen (S. 329). Wenn bei größeren Gruppen der Nonnen Subdivisionen in *Maṇḍala*, etc., notwendig sind, spielen die *Gaṇinī* eine entscheidende Rolle. Die

²⁴³ Die idealtypischen monastischen Ordnungen in Gujarat und Rajasthan sahen einen drei bzw. viermaligen Namenswechsel für einen zukünftigen *Sūri* vor: (1) den Geburtsnamen, (2) den monastischen Namen, nach der Initiation, (3) den Namen des *Ācārya*, und (4) den Namen des *Sūri*. Der berühmte Hemachandrasūri besaß beispielsweise den *Dīkṣā*-Namen Somacandra und den Geburtsnamen Changadeva (K.C. Jain 1963: 207). Jinakuśalasūri hatte insgesamt vier Namen: Sein Geburtsname war Karmana, sein *Dīkṣā*-Name Kuśala Kīrti, als *Ācārya* wurde er Vacanācārya genannt und schließlich - Jinakusalasūri. Die Namensgebungsbräuche variieren sicherlich entsprechend dem historischen Kontext und der Sektenzugehörigkeit. Oftmals wird beispielsweise der Statuswechsel vom *Ācārya* zum *Sūri* nur durch eine Vertauschung von persönlichem und Lineage-Namen angezeigt (zumindest in der Vijaya-Śākhā des Tapā-Gaccha, wie Cort 1989: 108 betont). So wurde beispielsweise der berühmte Reformator der Mūrtipūjaka Śvetāmbara: Vijayadharmasūri vor seiner Ernennung zum *Sūri* (bzw. *Ācārya Pada*) 1908 in Benares Dharmavijaya genannt (Sunavila 1922: 56). Aus Muni Ānandavijaya wurde entsprechend Vijayānandasūri (1876) (Cort 1989: 108). Da durch solche Namenswechsel üblicherweise spirituelle "Wiedergeburten" indiziert werden, kann man ermesen, welch immensen Status die Position eines *Ācārya/Sūri* mit sich brachte. Die Namensvertauschung kann m. E. interpretiert werden als ein Akt der symbolischen Umkehrung des Verhältnisses von Teil und Ganzem: als "Aufhebung" bzw. Integration der Lineage in die Person des *Sūri*, der zuvor selbst noch als Teil der Lineage galt und nicht als Repräsentant des Ganzen in seiner Person. Die höchste Kategorie des Śvetāmbara-Systems ist der Ehrentitel des *Yugapradhāna* (Klatt 1882). Die jeweiligen Sekten (*Gaccha* und *Śākhā*), so kann man weiterhin sehen, besitzen typische "Familiennamen", so daß die Sektenzugehörigkeit prinzipiell schon am Namen abgelesen werden kann. "Der Namensteil *vijaya* ist für die Tapā [Gaccha] bezeichnet" (Schubring 1964: 226). Neben der Vijaya-Śākhā sei noch das Beispiel des Mūla-Saṅgha (der "ursprünglichen Gemeinde") der Digambara erwähnt: "there are in use four names for the Munis, viz., Nandī, Chandra, Kīrti, and Bushana; and so forth" (Mūla-Saṅgha-Paṭṭāvalī, nach: Hoernle 1891: 350). Namen wie Chandra, Kīrti, etc., sind jedoch keinesfalls ein Monopol des Mūla-Saṅgha, sie werden auch von anderen *Gaccha* verwendet. Die Nennung der vier Namen bedeutet nur, daß z.B. der Mūla-Saṅgha sein Verfahren der Namensgebung durch freiwillige Limitation fixiert und somit kontrolliert und eine bestimmte Identität dadurch gewinnt. Die Statusübergänge wurden/werden durch elaborierte Zeremonien markiert, deren spezifische Form auch historisch und kontextuell variierten. Es lassen sich jedoch in den *Paṭṭāvalī* Gemeinsamkeiten feststellen: Eine Nachfolge des Pontifikats (*Paṭṭa-Paramparāya* oder *Santana*) wird "rechtskräftig" durch eine Weihung bzw. Einsetzungs-Zeremonie (*Paṭṭa-Mahotsava*) (Hoernle 1890: 235 Fn. 7, 240) durch die ein *Ācārya* zum Führer (*Sūri*) eines gesamten *Gaccha* oder *Śākhā* erhoben wird. Essentiell ist dabei der Akt des Einflüsterns des *Sūrimantra* aus dem Munde des Vorgängers, der in der Regel seinen Nachfolger selbst bestimmt (Klatt 1882, Guérinot 1926: 307f.); und die *Paṭṭābhiseka*-Zeremonie (Wassersprenkeln über dem Kopf), durch die ein *Bhaṭṭāraka* geweiht wird (K.C. Jain 1963: 46). Solche Einweihungszeremonien werden auch *Pada-Sthāpana* genannt (Klatt 1882: 248f.).

²⁴⁴ Jacobi 1915: 270, Cort 1991: 669 Fn. 19. Jede *Pravartīnī* bestimmt ihre Nachfolgerin selbst. Wenn nicht, wird sie - meist aus den Reihen der *Guruṇī* - gewählt (Shāntā 1985: 329). Die Mūrtipūjaka-Institution der *Pravartīnī* scheint somit die Funktion zu haben, eine Integrationsfigur für die *Sādhvī* zu bestimmen, um der Tendenz zur Fragmentierung in von *Guruṇī* geleiteten Kleingruppen entgegenzuwirken, die allein durch den Bezug zum *Ācārya* und den *Upādhyāya* integriert sind.

Notwendigkeit der Zersplitterung in Kleinstgruppen ergibt sich aufgrund der Zwänge des Bettelganges während der Zeit des *Vihāra*. Die personelle Zusammensetzung ihrer jeweiligen Gruppen bestimmen die *Samvegi/Guruṇī* selbst - zumindest indirekt, denn es hängt im Wesentlichen von ihrem Charisma ab, wieviel Anhänger ein *Gaccha* anzieht. Vor ihrer Initiation können sich die *Vairāgiṇī* eine *Guruṇī* wählen, deren Gruppe sie sich anschließen möchten bzw. werden sie von einer bestimmten *Guruṇī* angezogen und z.T. überhaupt zur Entsagung motiviert. In der gewählten Gruppe müssen die Initiantinnen sodann eine mehr oder weniger lange Probationszeit verbringen, denn nach der Initiation soll sie im Prinzip ihr ganzes Leben mit denselben *Sādhvī* verbringen. Nur in Sonderfällen und mit ausreichender Begründung kann eine initiierte *Sādhvī* ihre Gruppe wechseln oder gar - nach einem erfolgten Ausschluß aus dem *Gaccha* - eine zweite Initiation erhalten (S. 331f.). Die Position der *Guruṇī* sollte man sich jedoch nicht allzu bürokratisch vorstellen: Shāntā vergleicht die Rolle der *Guruṇī* eher mit der einer "Mutter oder Schwester" innerhalb einer spirituellen Familie: "pour une sādhvī jeune ou orpheline, la gurūṇī est doublement mère, et des liens profonds très étroits unissent l'une et l'autre" (S. 330).

Die *Maṇḍala* der *Sādhvī* stehen kaum in unmittelbarem direktem Kontakt mit denen der *Sādhu* und handeln daher semi-autonom. Doch auch *Maṇḍala* der *Sādhvī* sind untereinander nicht einheitlich organisiert, sondern - wie die *Sādhu* - auf den *Upādhyāya* und den *Ācārya* sowie die *Pravartīṇī* an der Spitze einer *Śākhā* orientiert (S. 331). Es gibt somit keine vereinheitlichenden Strukturen unterhalb des *Ācārya*, die innerhalb des *Samudāya* jeweils alle weiblichen- und alle männlichen Subgruppen organisatorisch zusammenfassen und einander gegenüberstellen. Um Kontakt zum *Ācārya* zu halten werden regelmäßige Treffen vereinbart, doch es können im Kontext des Tapā-Gaccha oft Monate vergehen bis ein(e) *Samvegi/Guruṇī* und der *Ācārya* wieder zusammentreffen. Generell gesehen besteht in einer polyzentrischen Organisation, wie dem Tapā-Gaccha die Tendenz zur Isolierung bzw. Autonomie der Untergruppen - der *Sanḥa* - auf regionaler Basis, ohne eine zentrale Koordinationsinstanz (S. 331, K.C. Jain 1963: 53). Die Tendenz zur Differenzierung des Tapā-Gaccha in verschiedene *Gaṇa* bzw. tertiäre, autonome Gruppen jeweils unter der Leitung eines *Ācārya* führt dabei zu einer starken Entfremdung der Subsekte. So ist beispielsweise die Kommensalität innerhalb des Tapā-Gaccha über *Gaṇa*-Grenzen hinweg verboten: "à l'intérieur du tapā gaccha où des groupes secondaires se sont formés, les sādhvī de différents groupes ne peuvent pas, à l'occasion d'une rencontre, partager un repas en commun"²⁴⁵ (Shāntā 1985: 329).²⁴⁶

²⁴⁵ Vor allem in Ahmedabad und Palitana, aber auch an anderen Orten Gujarats, unterhält der Tapā-Gaccha Schulen (*Pāṭhśālā*) für die *Sādhvī*. Erwähnenswert ist auch das South Asian Jain College in Ambala City/Hariyana (M.U.K. Jain 1975: 60). Die *Sādhvī*, die hier *Svādhyāya* praktizieren können (Textstudium) werden von *Guruṇī* und bestimmten *Sādhvī* unterwiesen - teilweise auch von dem *Ācārya* oder *Muni*, die sich am Orte einfinden. Studiert werden die Schriften und Prākṛit und Sanskrit. Die Kurse werden zu festgelegten Stunden abgehalten und am Ende der Kurse stehen Examen. Während der Zeit ihrer Studien leben die *Sādhvī* zwar in der gleichen Stadt, wechseln aber häufig den *Upāśraya*, um nicht das Gelübde der "Hauslosigkeit" zu verletzen. Nach der Beendigung ihrer Studien kehren sie in ihre Region zurück.

²⁴⁶ P. S. Jaini 1991: 26 erklärt die Attraktivität des Tapā-Gaccha (und des modernen Asketentums schlechthin) für Frauen durch die "spirituellen Gleichstellung" der Śvetāmbara-*Sādhvī* im *Sanḥa*. Diese These wird jedoch erheblich relativiert durch die Tatsache, daß die öffentlichen Funktionen gerade der *Sādhvī* des Tapā-Gaccha (also der Majorität aller Jain-Asketen) extrem beschränkt werden. Weder dürfen sie alle heiligen Schriften (ohne Sondergenehmigung) lesen, noch (anders als Sthānakavāsī und Terāpanth-*Sādhvī*) öffentlich predigen (Shāntā 1985: 315, 321f. Fn.5, 456). Die Reduktion der Rolle der *Sādhvī* des Tapā-Gaccha wurde von Shāntā 1985: 456 auf die Durchführung asketischer Praktiken vor allem auf die dominante Rolle der vielen *Ācārya* in dieser Subsekte zurückgeführt: "L'impact des ācārya, des muni, du milieu jaina ambiant, important par le nombre et conservateur, autant de facteurs qui font que les sādhvī tapāgaccha apparaissent peu en public. Leur formation vise surtout à faire d'elles des ascètes renoncées, l'accent étant mis sur la purification par le Tap sous forme de jeûnes. A part quelques rares exceptions, elles écrivent peu". Die Frage, warum besonders der Tapā-Gaccha einen so starken Zulauf von weiblichen Mitgliedern zu verzeichnen hat - die auf reine Askese unter Auslassung der interpretativen Praxis reduziert sind - bleibt weiterhin unbeantwortet. Eine Antwort müßte jedoch die Tatsache in Betracht ziehen, daß "il y a de moins en moins de jeunes veuves et de plus en plus de jeunes filles qui demandent à recevoir la dīkṣā" [in allen Sekten] (S. 320).

Die Beziehung zwischen Asketen-Gruppen und den *Śrāvaka-Saṅgha* ist äußerst komplex und kann hier nicht ausführlich dargestellt werden. Grundsätzlich gilt, daß die (indirekt mit bestimmten Kasten verbundenen) lokalen *Śrāvaka-Saṅgha* nicht nur den Bau von Tempeln, sondern auch von *Upāśraya* im Namen einer bestimmten monastischen Gruppe finanzieren und deren Asketen zur Übernachtung zur Verfügung stellen. Die Laien konkurrieren untereinander um den Besuch von Asketen und um die Kontrolle des religiösen Eigentums (Tempel, *Upāśraya*) das im Namen einer bestimmten Subsekte verwaltet wird. Die Asketen konkurrieren wiederum um eine möglichst große Laiengefolgschaft und um das Recht bestimmte *Upāśraya* benutzen zu dürfen. Dadurch, daß religiöses Eigentum nicht mehr von den Asketen selbst (wie bei den *Yati*) sondern von der Laienschaft kontrolliert wird, doch im Namen einer bestimmten Subsekte die von einem *Ācārya* geleitet wird, ergibt sich eine Balancesituation zwischen materieller Kontrolle und religiöser Legitimierung des Gemeineigentums, welches neben den Asketen selbst im Zentrum der Gruppenbildungsprozesse der Jaina steht.

2.5.1.3. Zwischenbetrachtung: Asketen und Administratoren

Die heutigen *Śākhā* des Tapā-Gaccha entstanden, so läßt sich zusammenfassend feststellen, in einem zweiten Differenzierungsschub Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts. Die Hauptgründe der Spaltungen waren: (a) Persönliche Differenzen und Nachfolgestreitigkeiten, (b) die Differenzierung von Bilderverehrern/Tempelbewohnern und *Tapasvinī* und (c) die differenzielle Unterstützung und der Einfluß der merkantilen Laienschaft. Die *Samvegī*-Reform war offenbar ein Versuch wieder eine Balance zwischen der politischen Funktion und der religiösen Funktion des Tapā-Gaccha herzustellen. Es gab somit auch innerhalb der Kategorie der Mūrtipūjaka-Śvetāmbara-Asketen reformatorische Bewegungen mit ähnlichen Zielsetzungen wie die sich in der gleichen Zeitperiode (17.-18. Jh.) konstituierenden bilderfeindlichen Sthānakavāsī- und Terāpanth-Reformsekten.

Die aus der *Samvegī*-Reform resultierende Unterscheidung zwischen zwei Klassen von Mönchen - *Samvegī* und *Yati* – repliziert die frühere Spaltung in *Vanavāsin* und *Caityavāsin* und illustriert den von M. Weber diskutierten Zyklus von Domestikation und Reform auch im Jaina-Monastizismus. Die organisatorische Beziehung zwischen *Samvegī* und *Yati* ist historisch noch nicht eindeutig geklärt. Zwei Möglichkeiten sind denkbar. Einmal, daß in einer Übergangszeit um die letzte Jahrhundertwende zwei relativ unabhängige asketische Ordnungen nebeneinander bestanden haben, wie Cort (1989) behauptet; und zum anderen, daß eine Zeitlang eine "hierarchische" Form der Arbeitsteilung zwischen den beiden, durch unterschiedliche Weihezeremonien voneinander unterschiedenen monastischen Kategorien innerhalb ein und derselben Subjekte geherrscht hat, die erst durch die Übernahme der administrativen Funktionen durch eine zunehmend reformierte Laienschaft aufgelöst wurde.

Vermutlich finden sich historische Beispiele für beide Organisationsformen. Im Vorstehenden wurde vor allem die bislang wenig beachtet gebliebene zweite Variante ins Auge gefaßt. Implizit wurde argumentiert, daß der Aufbau zentralisierter monastischer Institutionen eine interne Replikation der gegensätzlichen Strebensrichtungen von individueller Erlösung und organisatorisch-administrativer oder ritualtechnischer Zielsetzungen erzwingt. Der resultierende Konflikt kann nur durch eine hierarchische Differenzierung verschiedener Kategorien von Asketen bzw. monastischen Funktionen gelöst werden, wobei grundsätzlich den die Erlösung suchenden Asketen ein höherer Status zugesprochen wird, als den stärker in praktische Arbeit eingebundenen administrativen Mönche. Wird eine solche interne funktionale Differenzierung nicht aufrechterhalten, dann drohen entweder die "Verweltlichung" der Asketen, Schismen oder die Auflösung des

Ordens und der Verlust an Einfluß. Alternativerweise können Laien administrative und rituelle Funktionen für die Asketen übernehmen und somit eine Brahmanen-gleiche Rolle von Asketen zweiter Klasse spielen, die sonst von *Caityavāsin*, *Yati* oder anderen erfüllt wird.²⁴⁷ Die letztere Variante gibt den Laien größeren Einfluß und ist heute vorherrschend. Bis zum 19. Jh. dominierte jedoch ein “feudales” System theokratischer Institutionen, welches den Kategorien administrativer Asketen erhebliche Kontrollmacht sowohl über die Laienschaft als auch über die *Sādhu* innerhalb einer Subsekte einräumte.²⁴⁸ Für das 19. Jh. ist eine solche für ein “theokratisches” System typische dualistische Tendenz innerhalb der monastischen Ordnungen der Jaina verschiedentlich festgestellt worden.²⁴⁹ Stevenson (1915) machte ähnliche Beobachtungen. Sie vermischte diese allerdings mit der heute obsoleten Identifikation der Digambara mit den *Jinakalpa* und der Śvetāmbara mit den *Therakalpa*:

“The probability is that there had always been two parties in the community: the older and weaker section, who wore clothes and dated from Pārśvanātha’s time, and who were Sthavira kalpa (the spiritual ancestors of the Śvetāmbara); and the Jina kalpa, or Puritans, who keep the extreme letter of the law as Mahāvīra has done, and who are the forerunners of the Digambaras” (Stevenson 1915: 79).²⁵⁰

Das Problem des Verhältnisse zwischen *Yati* und *Samvegī* wird, so das hier vorgeschlagene Argument, durch die Wert-Hierarchisierung der beiden funktional differenzierten Rollen gelöst, in dem die *Samvegī* primär für Innenorientierung und die *Yati* primär für die Außenorientierung i n n e r h a l b der asketischen Ordnung verantwortlich sind (ähnlich wie *Samvegī* u n d *Yati* im Verhältnis zu den *Śrāvaka* i n n e r h a l b des Jain-*Saṅgha* gemeinsam die Innenorientierung übernehmen und die *Śrāvaka* die Außenorientierung). Entsprechendes gilt - aus der Sicht der Jaina - für das Verhältnis zwischen Jaina und Hindus. Es handelt sich also, (ideo-)logisch betrachtet, um ein hierarchisches Ordnungsschema, welches Dumont (1980), im Anschluss an Dumezil, “not as a linear order, but as a series of successive dichotomies or inclusions” (S. 67) beschrieben und damit einen wichtigen Aspekt von Luhmanns Theorie des *re-entry* vorweggenommen hat. WIE das Außen intern repliziert wird ist eine praktische bzw. (für den Beobachter) empirische Frage. So spielen, wie Cort schreibt, die *Yati* eine wesentlich wichtigere Rolle im religiösen Leben der Laienschaft als die ausschließlich an ihrer eigenen Befreiung arbeitenden *Samvegī*-Asketen. Ihre Rolle variiert dabei mit der Struktur der jeweiligen Umwelt: “In areas under princely rule, the *yatis* often served as royal preceptors and advisors, and were able to ensure a lack of royal support for and devotion to the *saṃvegī sādhus*” (Cort 1989: 99).

²⁴⁷ Vgl. Schubring 1962/1978: 284f.

²⁴⁸ Deo 1956: 126f. Die enge Verbindung zwischen bestimmten Sekten und Kasten hängt damit zusammen. Deo 1956: 136f. hat die wesentlichen historischen Elemente beschrieben: “Terror of Muslim aggressors, loss of countrywide contact with co-religionists, widespread events of forced conversions, and the era of destruction and demolition under the Muslims had a weakening effect on the Church Organisation of the Jainas. The disintegration of the Church and small groups called Mandalas under the authority of a Mandalācārya were formed. - These Mandalācāryas later on turned despotic and the sense of unity and integrity was lost. This tended to introduce regional changes in monastic practices, and various discrepancies crept into it. - Another reason that brought about a change in monastic life was the entry of all classes of people into the Jain Saṅgh: “In the beginning of their event, these Bhaṭṭārakas or Mandalācāryas served the cause of Jainism rightly well by diffusing Jain tenets and by converting people from all classes of society. These converts were put into various folds according to their different localities and occupations. Consequently the oneness of the Saṅgh disappeared and small folds or Upajātis took its place. Each Upajāti was attached to a particular sect of Bhaṭṭāraka and had its own customs and manners” [JA 12, i: 16f.]”. Deos Analyse ist hier allerdings nicht ganz korrekt, denn regionale Kirchenorganisation war im Jainismus immer die Regel, nicht die Ausnahme. Von einer einheitlichen “Kirche” kann, wie er selbst an anderer Stelle feststellt (S. 149, 152, 212, widersprechend: S. 123), keine Rede sein.

²⁴⁹ Colebrooke 1807: 195, Miles 1835: 341, Jacobi 1980b: 119-129, Deo 1956: 83, Cort 1991.

²⁵⁰ Vgl. Deo 1956: 83.

Die Jain-Sekten reflektieren also in ihrer internen Strukturiertheit die wandelnden Umweltbedingungen, die keine direkte Verwirklichung des Befreiungsweges zulässt. Dabei wird der Kern der eigenen Identität - die Orientierung an der Befreiung der Seele - jedoch nicht preisgegeben, selbst wenn die äußere Erscheinungsform sich wandelt. Die Konstitution einer Spezialumwelt, eines geschützten Milieus, in dem die Verwirklichung des Pfades zur Erlösung für einige wenige möglich wird, ist das oberste Ziel einer Organisation von "Dreiviertel-Mönchen" wie die der *Yati*. Zugleich wird die Höherwertigkeit der Innenorientierung über eine solche duale Innen-Außen-Orientierung der *Yati* (in der das Moment der Innenorientierung im Prinzip dominieren sollte) betont.

2.5.2. Die Śvetāmbara Reformsekten

2.5.2.1. Der Loṅkā-Gaccha

Die erste wirkungsvolle Rebellion der Śvetāmbara-Laien gegen die in den *Gaccha*-Reformbewegungen selbst wiedererstarkende *Caityavāsin*-Tendenz wurde 1451 von Loṅkā Śāh (1415-1485) in Ahmedabad initiiert. Loṅkā Śāh, genannt "Lumpāka", der "Zerbrecher" oder Bilderstürmer, wurde nach einer der Standardversionen seiner allesamt unzuverlässigen doch symptomatischen Biographien angeblich 1415 in Arhatṭabārā bei Śīrohī (Rajasthan) in die Śvetāmbara-Osvāl-Familie (Daftari-*Gotra*) von Śeth Hemābhāi Śāh geboren.²⁵¹ Aufgrund politischer Unruhen zog er nach dem Tod seiner Eltern nach Ahmedabad und arbeitete dort als Juwelenhändler und Geldverleiher (*Sarāf*). Dabei kam er auch in engen Kontakt mit Muhammed Śāh, dem Muslim-Herrscher von Ahmedabad. Dessen Ermordung durch seinen Sohn Kutub Śāh brachte Loṅkā angeblich aus der Fassung und er verließ seinen Beruf als Hofjuwelier und begann eine professionelle Tätigkeit als Kopierer von Jain-Manuskripten.²⁵² Andere Versionen berichten, daß Loṅkā ein erfolgreicher Verwaltungsoffizier am Hof war und wegen seiner schönen Schrift vom Tapā-Gaccha-Mönch Jñāna gebeten wurde, die *Āgama* zu kopieren.²⁵³ Durch seine Tätigkeit gewann er Zugang zu den heiligen Schriften der Śvetāmbara und damit zu Informationen, die damals den Jain-Laien verwehrt waren. Ihm fiel dabei auf, wie wenig das tatsächliche Verhalten der Mönche den Vorschriften der *Āgama* entsprach. Vor allem war in den von ihm studierten ältesten Schriften (DSV, Utt, Viy, Suy, etc.) keine Rede von Statuenverehrung. Abhandlungen über die Verehrung von Idolen finden sich jedoch sehr wohl schon in den kanonischen Texten, die Loṅkā demnach nicht intensiv genug studiert oder bewußt für seine Zwecke re-interpretiert hatte.²⁵⁴

²⁵¹Zum Wort *Loṅkā*, eine Form der Aussprache von *Lumkā* < **Lumpakā*, siehe Fn. 266. Stevenson 1910: 14 Fn., Saṅghamitrā 1979: 24, L. P. Sharma 1991: 31. Laut Ratna Prabha Vijaya 1948 5, 2: 126f. war Loṅkā jedoch ein Dasa Śrīmālī.

²⁵²Vgl. Miles 1835: 362, Klatt 1882: 256, Glasenapp 1925: 69, L.P. Sharma 1991: 31-2, Shāntā 1985: 151.

²⁵³Saṅghamitra 1979: 24.

²⁵⁴Vgl. Glasenapp 1925: 387, Schubring 1964: 227, Basham 1951: 43, 45, Deo 1956: 95, U. P. Shah 1987: 7. Die frühmittelalterliche Śvetāmbara-Mythologie berichtet, daß der erste Jain Tempel von König Bharata zu Ehren seines verstorbenen Vaters, des Tirthāṅkara Rṣabha, errichtet wurde (ĀvN 435, ĀvVṛtti, ĀvC Mūlabhāṣyagāthā, VDH), und daß schon zur Zeit Mahāvīras Portraitstatuen in Holz gefertigt sein sollen (ĀvC, TSPC 10.11-12) (U. P. Shah 1987: 14f., 30-35). U. P. Shah 1987: 36 ist der Meinung, daß die Jaina schon vor den Buddhisten Statuen verehrt haben, weil "There was no prohibition about image worship in Jainism as it was regarding the worship of the Buddha image in early Buddhism" (S. 7). Er weist darauf hin, daß laut Śvetāmbara-Kanon *Yakṣa*-Statuen, die seiner Ansicht nach den ersten Jain-Statuen als Vorbild gedient haben (S. 37), schon vor der Zeit Mahāvīras verehrt wurden (S. 15). Laut BKS 3275-89 hat Samprati, der Enkel Aśokas, schon im 3. Jh. v. Chr. die Errichtung von Jain-Statuen subventioniert. Der älteste archäologische Fund einer Jina-Statue in Lohanipur (Pataliputra) im modernen Patna, die aufgrund ihrer Polierung auf das 3. Jh. v. Chr. datiert wurde (K.P. Jayaswal, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 32, 1: 1-4), scheint dies zu bestätigen: "Jina-image worship seems to have started early, at least during Mauryan age" (S. 15). Alle anderen ältesten Funde stammen aus Mathurā 1. Jh.v.Chr. - 4. Jh. n. Chr. Weder Mahāvīra noch die Gaṇadhara haben jedoch Statuen verehrt (S. 37).

Jedenfalls artikulierte Loṅkā öffentlich seinen Protest gegen die Laxheit der Asketen (*Śīthilācāra*) und die Praxis der Statuenverehrung (*Pratimāvairitvaṃ*) und propagierte eine Rückkehr zu den ursprünglichen asketischen Verhaltensprinzipien und einem bilderlosen, textorientierten Kult nach Maßgabe der kanonischen Schriften.²⁵⁵ Dabei wies er auf die der Statuenverehrung (*Mūrti-Pūjā*) inhärente Gewaltanwendung hin, denn das Brechen der Blumen, die von den Mūrtipūjaka zur Schmückung der Idole verwendet werden, involviert Gewalt. Doch nicht nur die Institution des Jain-Tempels, sondern vor allem die seßhafte Lebensweise der *Yati* wurde von ihm in Frage gestellt. Ein Jain-*Sādhu*, so argumentierte Loṅkā, müsse permanent auf Wanderschaft, also nicht an einen Ort gebunden sein. Die Ländereien besitzenden *Yati*, die sich immer mehr zu einer Priesterkaste entwickelten, könnten keine Legitimität für sich beanspruchen, da sie nicht den *Mahāvratā* folgten. Die Betonung der Bedeutung der in den kanonischen Schriften niedergelegten Prinzipien gegenüber der Fokussierung der *Yati* auf die Ungebrochenheit ihrer monastischen Lineages²⁵⁶ implizierte zudem die Durchbrechung der Kontrolle der *Yati* über das Schrifttum selbst: seit Loṅkā ist es in den reformatorischen Traditionen der Jaina auch für *Sādhvī* und Laienanhänger erlaubt, die heiligen Schriften der Śvetāmbara zu lesen.

Von Seiten der Mūrtipūjaka wurde Loṅkā - unter anderem aufgrund seiner Beziehungen zum Herrscher Piroz Śāh²⁵⁷ - und später die gesamte bilderfeindliche Strömung bezichtigt, der Islamisierungspolitik der Muslim-Herrscher anheimgefallen zu sein.²⁵⁸ Sie schickten daher den einflußreichen Minister Lakhmaśbhāi (Bhansāli) aus Patan nach Ahmedabad, um Loṅkā und seine Anhänger zum rechten Pfad zurückzubringen. Lakhmaś wurde dabei jedoch selbst von Loṅkā's Thesen überzeugt und wurde sein bedeutendster Anhänger.²⁵⁹ Die Unterstützung des einflußreichen Jain-Ministers sicherte Loṅkā's Ideen in der Folgezeit eine weitreichende Wertschätzung unter den Jain-Laien.²⁶⁰ Schließlich wurde im Jahre 1474 (1471) der Loṅkā-Gaccha offiziell begründet, angeblich durch die Konvertierung von 45 Pilgern die, von Śatruṅjay kommend, in Ahmedabad Station machten, dort von Loṅkā's Ideen überzeugt wurden und um die Initiation (*Śrāmaṇa-Dīkṣā*) baten.²⁶¹ Da Loṅkā selbst kein Asket war und sein Kreis noch keinerlei *Sādhu/Sādhvī* aufweisen konnte, mußte er, wie es heißt, den befreundeten *Muni* Jñānasundara überzeugen, die Initiation vorzunehmen.²⁶² An anderer Stelle wird berichtet, der Śvetāmbara-Laie Bānaji habe sich 1467 selbst initiiert, um der erste *Ācārya* der Loṅkā-Sekte zu werden: "The office of Acharya might almost be said to have become hereditary in his hands ... he himself selected from the Loṅkā Sādhus the one who should fill the office of the Acharya" (Stevenson 1984: 88).²⁶³

Loṅkā selbst wurde nie initiiert. Er war jedoch die spirituelle Inspirationsquelle der Sekte und legte auch die 69 Maximen (*Loṅkā Śāh Kī Huṇḍī*) fest, die für die Entwicklung der bilderfeindlichen Śvetāmbara-Traditionen grundlegend waren, doch nur indirekt, durch Dharmasāgaras polemisches Werk *Pravacanaparīkṣā*

²⁵⁵ Fast alle Informationen über Loṅkā gehen auf den Tapā-Gaccha-Polemiker Dharmasāgara zurück, der in seinem 1573 abgefaßten Werk *Pravacanaparīkṣā* eine Kritik von Loṅkā's "Irrlehre" formuliert, mit dem Argument, daß sie "sich nicht auf lebendigen Überlieferung, sondern nur auf ein Buch gründe, kevalapustakamūlaka" (Weber 1882: 807).

²⁵⁶ Vgl. Granoff 1989: 373 Fn. 7.

²⁵⁷ Seth 1953: 224.

²⁵⁸ Nach Glasenapp 1925: 69 und P. S. Jaini 1992: 85 sind die bilderfeindlichen Sekten der Jaina in eine Reihe mit "theistischen" Hindu-Reformern wie Kabīr (1440-1518), Nānak (1469-1539), Mīrābāi (1470-1518) oder Dādū (ca. 1550) einzuordnen, die ähnliche Bestrebungen verfolgten und angeblich großen Wiederhall in der Bevölkerung fanden.

²⁵⁹ Ratna Prabha Vijaya 1948 5, 2: 126, Saṅghamitra 1979: 24, L.P. Sharma 1991: 33.

²⁶⁰ Jaini 1979: 309, Goonasekera 1986: 25.

²⁶¹ Candanākumārī N.N.: 98-9. Die Tapā-Gaccha-*Paṭṭāvalī* nennt 1451 als Gründungsdatum der Loṅkā-Sekte (Klatt 1882: 256). Hier handelt es sich jedoch um das Datum der Konstituierung der asketischen Ordnung.

²⁶² L.P. Sharma 1991: 33.

²⁶³ Vgl. Glasenapp 1925: 70, Ratna Prabha Vijaya 1948 5,2: 127.

(1527 n. Chr.) bekannt sind.²⁶⁴ Die Existenz dieser Prinzipien ist von der modernen Kommentarliteratur fast unbeachtet geblieben, obwohl sie entscheidende Einsichten über die Geschichte der Śvetāmbara-Reformsekten vermitteln. Es zeigt sich einmal, daß die Grundlegung des zentralisierten Systems des heutigen Śvetāmbara Terāpanth und der "Punjabi"-Sthānakavāsī auf Loṅkā zurückgeht. Auch der Versuch einer deutlichen Separierung von religiöser und weltlicher Sphäre, die später der Terāpanth Ācārya Bhikṣu systematischer vollzog, deutete sich in den Regeln bzgl. der Bezahlung der Kopisten religiöser Schriften an. Von größter historischer Bedeutung ist jedoch die Vorschrift, daß allein Angehörige der *Baniyā* Kasten zur Initiation zugelassen werden. Sie erklärt, warum fast alle Asketen der Loṅkā-Sekte aus den Osvāl- und Śrīmālī-Jāti stammen,²⁶⁵ wie auch heute noch die Asketen der Sthānakavāsī und der Śvetāmbara Terāpanth. Die bilderfeindlichen Reformsekten dienten offenbar von Anbeginn auch als "ideologischer Schutzschild" für die Interessen bestimmter Sektionen der Jain *Baniyā*. Der Hauptgrund für den Erfolg dieser ungewöhnlichen, weil durch eine Revolte von Laien entstandenen, monastischen Bewegung war jedoch die generelle Unzufriedenheit dieser *Baniyā*-Elite mit dem vorherrschenden *Caityavāsin*-System, welches einerseits zu einer Monopolisierung des Zugangs zu den heiligen Schriften und andererseits zu einer großen Konzentration materiellen Reichtums und sozioreligiösen Einflusses in den Händen der *Yati* führte, die unter der Herrschaft der Muslims jedoch zunehmend von den finanziellen Zuwendungen der *Baniyā* abhängig wurden. Vermutlich lieferte Loṅkā erstmals theologische Begründungen zur Untergrabung der sozialen Autorität der *Śrīpūjya* und der Ablösung ihrer administrativen Funktionen, an der manchen gesellschaftlichen Kreisen gelegen sein konnte, insbesondere den statusniedrigeren Jain-*Baniyā*-Kasten, die ihre durch Kontakte zum Hof errungenen ökonomischen Erfolge nicht in soziales Prestige umsetzen konnten, da die Prestigemedien Tempel und Heirat durch die Allianz der alteingesessenen Kasten mit den Mūrtipūjaka- und Digambara-Sekten kontrolliert wurden. Der Versuch der Einflußnahme der Anhänger des Loṅkā-Gaccha am Hof von Ahmedabad ist jedenfalls vielfach dokumentiert.²⁶⁶

Über die Organisationsform des Loṅkā-Gaccha ist wenig bekannt. Noch bevor Loṅkā 1485 starb (Saṅghamitrā 1979: 25), oder wie L.P. Sharma (1991: 33) berichtet im Jahre 1489 in Alvar/Rajasthan von seinen Gegnern vergiftet wurde, splitteten sich 1476 unter Bhāṇā die sogenannten Veṣadharā (Pseudo-Asketen) ab, die sich durch eine spezielle Kleidung von den Asketen des Loṅkā-Gaccha unterschieden und vor allem in Rajasthan und Gujarat zu finden waren.²⁶⁷ Im Jahre 1511 spalteten sich die Veṣadharā selbst in die Nāgpurīya und die Gujarati Veṣadharā unter Rūpa. Im Jahre 1513 wurde von Bīja eine weitere Splittergruppe des Loṅkā-Gaccha unter dem Namen Vamdhya ins Leben gerufen, die die Bilderverehrung wieder einführte,²⁶⁸ und unter dem Einfluß der Veṣadharā spaltete sich 1530 der Vīrāmatam ab. In der Zeit nach Loṅkā's Tod desintegrierte sich der Loṅkā-Gaccha zudem in regionale Splittergruppen und es bürgerte sich wieder die Praxis der Statuenverehrung ein. Dieser Fragmentierungsprozeß kulminierte in der öffentlichen Rückkonvertierung des Loṅkā-Gaccha-Ācārya Meghājī und 30 Asketen durch den Tapā-Gaccha Ācārya Hīravijayasūri (1527-1595)

²⁶⁴ L.P. Sharma 1991: 31, 34.

²⁶⁵ P.S. Jaini 1992: 84.

²⁶⁶ "[T]he Mahajans of the sect of Loomkah (Lumpaka), residing in the above-mentioned town [Ahmedabad], came to the court, which is the protection of the world, and submitted a complaint with us that the Mahajans of Satidas [Śāntidas], Surdas and others did not take their meals with them. Thereupon, our order, obeyed by the world, brilliant like the rays of the sun, high like the sky, has been issued to the effect that, since in the excellent religious laws and noble religion, to form matrimonial alliances with one another, and interdining, depends on the pleasure and desire of the two parties, they (the officers) should settle that, if people are willing and desirous, they may form relationship and connection (by marriage) and take meals with one another; otherwise no one should trouble another on account of this, and they (the officers) should not find fault with any one in this respect" (19.9.1644, in Commissariat 1940: 36f.).

²⁶⁷ Tapā-Gaccha-*Paṭṭāvalī*, nach Klatt 1882: 256, Weber 1882: 807, L.P.Sharma 1991: 31.

²⁶⁸ Weber 1882: 809, Glasenapp 1925: 353f., Ratna Prabha Vijaya 1948 5,2: 133.

1572 in Ahmedabad.²⁶⁹ Der einzige Unterschied zu den Mūrtipūjaka war in der Folgezeit, daß kein Betreten von Tempeln der rivalisierenden Schulen zugelassen wurde. Um die letzte Jahrhundertwende scheint die Sekte noch durch einen Śrīpūjya zentral verwaltet worden zu sein: “Their Shripujya or spiritual head of the *gaccha* resides at Baroda and had *thivars* or deputies at Delhi, Ajmere and Jālar. The Shripujya goes every year on tour visiting his disciples” (GBP 1901 IX, i: 106).²⁷⁰ Der Loṅkā-Gaccha hat heute, wenn überhaupt, jedoch nur noch wenige Anhänger. Laut Cort (1989: 140 Fn. 59) sind diese entweder in den Sthānakavāsī- oder den Mūrtipūjaka-Sekten aufgegangen. Die Loṅkā-Sekte wird allerdings oft fälschlicherweise mit der Sthānakavāsī-Sekte identifiziert, bzw. die Sthānakavāsī als Subsekte des Loṅkā-Gaccha betrachtet. In Wirklichkeit haben sich die Sthānakavāsī erst 1644 vom Loṅkā-Gaccha abgespalten.²⁷¹

Kaṭuka (Kaḍuā Śāh) (1438-1507)

Ein Zeitgenosse Loṅkās gründete ebenfalls eine neue Laienreformbewegung aufgrund seiner Frustration durch die existierenden Śvetāmbara-Mönche. Kaḍuā Śāh (1438-1507) war ein Nāgor Baniyā, der 1453 in Ahmedabad *Panniyāsa* Harikīrti darum bat, ihn in die Jaina-Āgama zu unterweisen, um initiiert werden zu können; dessen Bitte jedoch abschlägig beantwortet wurde, mit dem Hinweis, daß “there was no preceptor possessing necessary scriptural sanctity”. Daraufhin lehnte er den Monastizismus ab und beanspruchte für die Laien selbst das Recht zu predigen. Als “Asket im Kleid des Laien” gründete er seine eigene Sekte und gewann einige Anhänger.²⁷²

2.5.2.2. Sthānakavāsī

Über die Geschichte der Sthānakavāsī ist derzeit noch wenig bekannt. Die Sthānakavāsī sind, wie Dundas (1992) schreibt, “the least studied sect of a little studied religion” (S. 217). Nach seinen Quellen brachen zwischen 1620-30 in Surat die beiden ehemaligen Händler und späteren *Sādhu* Lavajī und Dharmasīnhajī vom Loṅkā-Gaccha weg, in Protest gegen das neuerliche “laxe Benehmen” der Mehrzahl der Mönche und gegen die Wiedereinführung des Tempelkultes.²⁷³ Lavjī war ein Verwandter von Virjī Vora (1620-1670) aus Surat (S. 215), dem seinerzeit angeblich reichste Mann Asiens, der offenbar einen Einfluß auf die Gründung der Sthānakavāsī hatte.²⁷⁴ Buddhmal (1964/1990: 14f.) berichtet, auf der Grundlage der Schriften des Terāpanth *Ācārya* Bhikṣu, daß Lavjī ein *Muni* des Gujarātī Loṅkā-Gaccha gewesen sei, der im Jahre 1652 die *Ḍhūṇḍhiyā*

²⁶⁹ Weber 1882: 807f., Ratna Prabha Vijaya 1948 5, 2: 160, Dundas 1992: 215. Der weiter andauernde Erfolg des Loṅkā- und Bija-Gaccha in Rajasthan wird von Ratna Prabha Vijaya 1948 5, 1: 138f. auf den Tapā-Gaccha-*Ācārya* Somaprabhasūri (1253-1316) zurückgeführt, der seinen Asketen das Wandern in diesen Regionen untersagte “due to the absence of pure and life-less water” (S. 108). Er berichtet auch von gewaltsamen Zusammenstößen zwischen den Bilderstürmern und dem Tapā-Gaccha (S. 133, 178).

²⁷⁰ “Terapanth-*Muni* Dalgani met Lonka-Gaccha-*Yati* Kevalcand in Rajkot to learn that no one in the Gaccha followed the mahavrats anymore” (L.P. Sharma 1991: 208).

²⁷¹ Z.B. Jaini 1979, Laidlaw 1990: 34 Fn. 3.

²⁷² Ratna Prabha Vijaya 1958-1960 5, 2: 133, Caillat 1978: 148.

²⁷³ Schubring 1962/1978: 65f. nennt nur Lavjī und das Jahr 1654. Vgl. Jaini 1979: 309f. und Cort 1989: 140 Fn. 59.

²⁷⁴ Er war “a Jain of the Sthānakavāsī Loṅkā Gacchāi sect and probably belonged to the Osvāl-Śrīmālī-Porvāl ‘caste cluster’” (Gokhale 1962: 118). Bedeutend war Anfang des 20. Jahrhunderts der Einfluß Muni Ratnacandras (geb. 1879) aus Bharora/Kathiavar, der mit 15 Jahren, nach dem Tod seiner Frau, der Welt entsagte, und später sein bekanntes Prakrit-Wörterbuch verfaßt hatte (Glasenapp 1925: 75f.). Im 19. Jahrhundert wechselten eine Reihe von Sthānakavāsī-Asketen zu den Mūrtipūjaka (Tapā-Gaccha) über, z.B. Muni Buddhivijaya (Buterāy) (1807-1882), der aus dem Punjab kam und dort aktiv war und viele Sthānakavāsī von der Richtigkeit der *Samvegī*-Lehren überzeugte. Einer seiner Schüler war der später so genannte Vijayānandasūri (Ātmārāma) (1937-1897), der sich 1876 in Ahmedabad gemeinsam mit achtzehn weiteren Sthānakavāsī-Asketen einer zweiten Initiation unterzog und damit den Namen Ānandavijaya zugesprochen bekam (S. 74-80).

(Sucher)-Tradition begründet habe. Ein Zweig (*Śākhā*) sei seit 1659 von Ācārya Dharmadāsa weitergeführt worden sei. Nach dessen Tod hätten sich seine Schüler in zweiundzwanzig Gruppen (*Śākhā*) gespalten und wurden daher *Bāṣṭolā* (22 Schulen) genannt. Als nach einer Zeit des Zerfalls nur noch fünf Gruppen übrig waren bürgerte sich unter ihren Gegnern der polemische Auslegung des Wortes *Ḍhūṇḍhiyā* ein, das in Kathiawad auch die “in Ruinen Lebenden” bezeichnen kann,²⁷⁵ der im erst im 18. Jahrhundert durch die Bezeichnung *Sthānakavāsī* verdrängt wurde. Die *Ḍhūṇḍhiyā*-Asketen lehnten anfangs nicht nur Tempel und Statuenverehrung ab, sondern auch den Bau von *Upāśraya* (Refugien). Später akzeptierten auch sie spezielle Unterkünfte für die Asketen, allerdings nicht neben Tempeln, sondern nur in bescheidenen weltlichen Behausungen, “Hallen” (*Sthānaka*) ohne jedes Dekor - daher der Name *Sthānakavāsī*.²⁷⁶ Ācārya Bhikṣu, der Gründer des Terāpanth, war auch ein *Sthānakavāsī*-Mönch, bevor er sich abgespaltete, desillusioniert durch das schlechte Betragen der *Sthānakavāsī*-Mönche seiner Zeit.

Die *Sthānakavāsī* verehren zwar keine Idole, wohl aber ihre *Guru*. Es entwickeln sich daher besonders enge persönliche Bindungen zwischen Asketen und Laien.²⁷⁷ Sie besitzen keine Tempel und messen Pilgerfahrten zu heiligen Orten daher keine Bedeutung bei, wie Glasenapp (1925: 71) schreibt. Die *Sthānakavāsī* konzentrieren sich ganz auf den inneren Kult (S. 387), die Laien zudem auf den “sozialen Dienst an der Gemeinde”, also auf soziale Wohltätigkeiten, denen bei den *Sthānakavāsī* besondere Bedeutung beigemessen wird (Oldfield 1982: 70). Äußerlich unterscheiden sich die *Sthānakavāsī*-Mönche von denen des Loṅkā-Gaccha durch die permanente Verwendung von quadratischen, relativ steifen Gesichtsmasken (*Mukhavastrikā*), die - im Gegensatz zu denen der Śvetāmbara Terāpanth - die Backen nicht mit abdecken.²⁷⁸ Nach Dundas (1992: 216) ist die Vorschrift des dauerhaften Bindens der *Mukhavastrikā* eine Innovation Lavjīs. Das neben der Ablehnung der Bilderverehrung und dem permanenten Trage der Mundmaske wichtigste Merkmal ist die Ablehnung von 13 der 45 kanonisierten Mūrtipūjaka Śvetāmbara-Schriften in denen von Bilderverehrung die Rede ist und die, weil relativ jungen Datums, nicht mit dem Namen Mahāvīra verknüpft werden können. Im Unterschied zu den Mūrtipūjaka werden selbst die *Sādhvī* der *Sthānakavāsī* zum Studium der heiligen Texte angehalten. Sie dürfen auch öffentliche Lesungen und Predigten abhalten (*Pravacana*) (Shāntā 1985: 459). Auch den *Sthānakavāsī*-Laien sind die inzwischen gedruckten Texte des Kanons alle zugänglich²⁷⁹ (Stevenson 1910: 14). Darüber hinaus gibt es eine ganze Reihe ritueller Besonderheiten, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.²⁸⁰

Die *Sthānakavāsī* besaßen keine zentralisierten Strukturen und waren lange Zeit in eine Vielzahl autonomer Schulen (*Ṭolā*) zersplittert, was ihnen auch den Namen *Bāṣṭolā* (“22 Schulen”) eingebracht hatte, der insbesondere mit der Tradition von Dharmadāsa in Verbindung gebracht wird. In den frühen 30er Jahren

²⁷⁵ Die *Sthānakavāsī* selbst übersetzen das Wort *Ḍhūṇḍhiyā* oder *Ḍhūṇḍhiyā* als “Sucher”.

²⁷⁶ Shāntā 1985: 338.

²⁷⁷ Pace Laidlaw 1990: 175.

²⁷⁸ Goonasekera 1986: 26.

²⁷⁹ Die *Sthānakavāsī* akzeptieren nur 32 der “kanonischen” Schriften der Śvetāmbara, da sie die Echtheit aller 12 Schriften bestreiten, die die Bilderverehrung betreffen. Im Unterschied zu Loṅkā, der nur 31 Schriften anerkannt hatte, wird jedoch auch das *Vyavahāra* als autoritativ angesehen (Glasenapp 1925: 71). Es behandelt die Verfahren (*Vyavahāra*) mit denen Regelabweichler in der monastischen Ordnung konfrontiert werden und wird zu den *Cheda-Sūtra* gerechnet, dem “disziplinären Kodex” des Śvetāmbara-Monastizismus. Abgelehnt werden jedoch zwei andere der *Cheda-Sūtra* (das *Mahānīśītha*, und das *Jītakalpa* [weitere Kodifizierungen des monastischen Rechts, in welchen die Bilderverehrung eine besondere Rolle spielt]), die 10 *Prakīrṇaka* (zeremonielle Hymnen und Riten zur Vorbereitung des heiligen Todes), die *Mūla-Sūtra* (vermischte Schriften über Betteln, etc. (u.a. das *Utarādhyayana-Sūtra*, eines der bedeutendsten Werke des Kanons), die zwei *Cūlikā* (*Nandī-Sūtra*, und *Aṇuyogadvāra* [Zusammenfassungen der anderen “kanonischen” Texte]) (Deo 1956: 440f., Shāntā 1985: 152, Jaini 1979: 48-77, Glasenapp 1925: 386f.). Gegenüber der Loṅkā-Sekte, die drei der sechs *Cheda-Sūtra* ablehnt, haben die *Sthānakavāsī* also ein weiteres, die (soziale) Disziplin des Ordens betreffendes Werk wieder anerkannt.

²⁸⁰ Angeblich ändern *Sthānakavāsī*-Asketen z.B. nicht ihren Namen bei der Weihe (*Dīkṣā*) (Shāntā 1985: 482 Fn. 77). Eine Beschreibung des täglichen rituellen Programmes eines *Sthānakavāsī* findet sich bei Stevenson 1910: 99f., vgl. Shāntā 1985.

entstand eine Bewegung zur Integrierung der unabhängigen Schulen unter einem einzigen *Ācārya* (*Ek Ācārya Āndolan*) zum Zweck der Vereinheitlichung von Lehre und Praxis der Sthānakavāsī, die offenbar an Einfluß gewannen. Eine Initiative, die von Seiten von politischen Führern und Intellektuellen der Sthānakavāsī-Laiengemeinden im Hinblick auf eine Überwindung der Uneinigkeit der in viele Subsektoren fragmentierten Gemeinden initiiert wurde. Durch die einstimmige Wahl von Ācārya Ātmārām im Jahre 1952 zum alleinigen Führer von 32 Sthānakavāsī-Orden entwickelte ein Teil der Bewegung schließlich eine ähnlich monozentrische Organisationsstruktur wie der Terāpanth. Dabei entsagten alle anderen *Ācārya* der Gründertraditionen ihrer Position und wurden in gewöhnliche Mönche zurückverwandelt. Die Zentralisierung der beigetretenen Orden resultierte somit zum einen aus dem politischen Bedürfnisses der Laien sich als kommunale Einheit zu organisieren,²⁸¹ und zum anderen aus dem Mangel an alternativen unpersönlichen Integrationsmedien:

“Among Sthānakavāsī Jains the laity is completely attached to the ascetics for the performance of religious rites and ceremonies as a consequence of the total absence of idol-worship in temples. Sectarianism among the ascetics was therefore felt to be very divisive of the lay community as well. - After long agitation the movement succeeded in establishing the control of one *ācārya*, pontiff, which also brought unity to the laity, up till today. Such unity is not enjoyed among Digambara Jains and the Mūrtipūjaka Śvetāmbara Jains” (Sangave 1991: 237).

Nach B. U. Jain (1990: 59f.) lassen sich die heute existierenden insgesamt 21 Sthānakavāsī-Orden (*Sampradāya*) in drei verschiedene Kategorien unterteilen: (1) der zentralisierte und in ganz Indien aktive *Śramaṇa-Saṅgha* unter der Leitung von Ācārya Devendramuni (1931-), (2) die neun unabhängigen Traditionen (*Svatantra Sampradāya*), die vornehmlich in Rajasthan und Nordindien aktiv sind und 1990 drei *Ācārya* aufwiesen und (3) elf *Sampradāya*, die ihren Wirkungskreis auf Gujarat beschränkt haben und 1990 insgesamt fünf *Ācārya* aufwiesen.²⁸²

2.5.2.2.1. Śramaṇa-Saṅgha (Ānandajī-Sampradāya)

Der zentral organisierte *Śramaṇa-Saṅgha* dominiert vor allem in den Sthānakavāsī-Regionen Maharashtra, Madhya Pradesh, Mevar, Marwar, Rajasthan und dem Punjab, dem Haupteinflußbereich der Organisation. Er wird geleitet von einem, dem *Pramukha-Ācārya* des Tapā Gaccha vergleichbaren *Ācārya-Samrāṭa* (Imperator), eine Position, die der zweite *Ācārya* Ānanda Ṛṣi bis zu seinem Tod im Jahre 1992 ausgefüllt hatte, der die Mehrzahl der Sthānakavāsī-Asketen im Gebiet von Maharashtra direkt und alle anderen Asketen indirekt leitete. Im Kontext des *Śramaṇa-Saṅgha* kann jeder Mönch und jede Nonne selbst Schüler initiieren. Der *Ācārya* muß jedoch allen Initiationen (und Exkommunikationen) zustimmen. Er allein ist für die Besetzung der monastischen Ämter zuständig und bestimmt seinen Nachfolger - den *Yuvācārya* - allein. Die Sukzession verläuft jedoch selten problemlos. Ācārya Ānandaṛṣi ernannte seinen Assistenten Dr. Śivmuni zu seinem Nachfolger. In einer

²⁸¹ Jacobi 1915: 27 berichtete, daß die Sthānakavāsī sich zu einer Art dritter Sekte gegenüber den Digambara und den Śvetāmbara verselbständigten. Die *Śvetāmbara Sthānakavāsī Jain Conference* hatte damals ihr Büro in Ajmer. Die GBP 1901 IX, i: 106 berichteten, daß die *Dhūmṛhṇā* (Sucher) vor allem in Kathiawad zu finden seien. Laut Guseva 1971: 98 findet sich heute das Zentrum der *All-India Śvetāmbara Jain Sthānakavāsī Conference* in Bombay.

²⁸² Die folgenden Informationen basieren auf einem 1992 geführten Interview mit der dem *Śramaṇa-Saṅgha* zugehörigen *Sādhvī* Arcanā in Bombay. ältere Informationen, wie die von Shāntā 1985 oder Goonasekera 1986: 200 scheinen nach den Ānandajī Sampradāya-Reformen von 1987 nicht mehr zuzutreffen.

Vollversammlung (*Sammelan*) des *Caturvidha-Saṅgha* in Poona 1987 meldete jedoch ein wesentlich älterer und mächtigerer Mönch, der spätere *Ācārya* Devendramuni (1931-), seinen Anspruch auf die Nachfolge an und wurde einstimmig von den Mitgliedern des *Saṅgha* bestätigt. Daraufhin wurde die dem Yuvācārya übergeordnete Stelle des *Upācārya* für Devendramuni eingerichtet, um die monastische Hierarchie nicht durcheinander zu bringen. Die nach dem Yuvācārya nächste Position in der monastischen Hierarchie ist die des *Upādhyāya*, der die Ausbildung der Asketen beaufsichtigt. Zur Zeit besitzt der *Śramaṇa-Saṅgha* vier *Upādhyāya*, die jeweils für eine bestimmte Region zuständig sind. Darüber hinaus gibt es sieben *Pravartaka*, denen jeweils eine der durch die Staatsgrenzen definierten Regionen zugeteilt ist. Wenn eine Region mehr als 300 Asketen umfaßt wird ein *Pravartaka Mahāprabandhaka* genannt. Die *Pravartaka* (seit fünf Jahren gibt es keine *Pravartini* mehr) sind zuständig für die drei bis vierjährige Ausbildung von Novizen (*Samaṇera*) vor der Weihe (*Dīkṣā*) und, vor allem, für die alljährliche Neuverteilung der *Cāturmāsa*-Orte für die in einer Region wandernden Asketen. Dabei werden sie von einem *Mahāmantrī* (Chefsekretär), *Mantrī* (Sekretär), *Salāhakār* (Berater) und im Jahre 1990 etwa 30-40 männlichen und weiblichen Assistenten (*Upapravartaka*, fem. *Upapravartini*) unterstützt. Die *Pravartaka* sind für das Funktionieren der monastischen Organisation neben dem *Ācārya* am wichtigsten. Jeder der geographisch genau begrenzten Regionen werden eine Reihe von Wandergruppen von 2-6 Asketen zugeordnet. Diese werden *Saṅghāḍa* oder *Maṇḍala* genannt. Die weiblichen *Maṇḍala*-Leiter - also die Führer der regionalen Untergruppen der Asketen - werden bei den Sthānakavāsī *Mahāpuruṣa* (*Pūjya*) oder *Mahāsatī* (*Ārajā*) genannt (im Unterschied zu den Mūrtipūjaka-Bezeichnungen *Samvegī* und *Guruṇī*) (vgl. Stevenson 1910: 26, Shāntā 1985: 321). Im Überblick sieht die Organisationsstruktur nach B.U. Jain (1990 II: 2) folgendermaßen aus:

Ācārya Samrāṭa	
Upācārya	
Yuvācārya	
Upādhyāya	
Pravartaka	Pravartini
Mahāmantrī	
Mantrī	
Salāhakāra	
Upapravartaka	Upapravartini
Siṃghārāpati	Siṃghārāpati
Mahāsādhu	Mahāsatī

Das höchste Entscheidungsgremium des *Śramaṇa-Saṅgha* ist die Versammlung (*Sammelan*) aller (maßgebenden) Asketen und Laien, die unregelmäßig, etwa alle sechs bis fünfzehn Jahre, stattfinden und bei denen alle anstehenden organisatorischen Probleme geklärt werden. Die Beziehung zwischen Asketen und Laien

wird durch die Zuteilung von Wandergruppen (*Maṇḍala*) von Asketen zu den verschiedenen lokalen *Śrāvaka-Saṅgha* (*Cāturmāsa-Sthāna*) durch die *Pravartaka* geregelt. Der Ānandaṛṣi Sampradāya wies 1990 insgesamt 910 Asketen (220 *Sādhu* und 690 *Sādhvī*) die - in 224 Wandergruppen unterteilt - in fast allen Teilen Indiens wanderte - außer in Gujarat, dem Territorium der Gujarati Sthānakavāsī-Asketen. Wie der folgenden Übersicht zu entnehmen ist, sind die wichtigsten Einflußgebiete des Śramaṇa-Saṅgha der Punjab, Delhi, Rajasthan, Madhya Pradesh und Maharashtra. Die große Zahl von Asketen in Maharashtra im Jahre 1987 erklärt sich dabei durch die bereits erwähnte Versammlung in Poona.

Regionale Verteilung der Sādhu und Sādhvī des Śramaṇa-Saṅgha 1987 und 1990

Region	Ācārya	Cāturmāsa-Orte		Sādhu		Sādhvī		Summe	
		(1987)	1990	(1987)	1980	(1987)	1990	(1987)	1990
1. Maharashtra	1	(70)	55	(111)	42	(202)	184	(313)	226
2. Rajasthan	-	(40)	42	(21)	42	(140)	164	(161)	206
3. Delhi	-	(24)	22	(21)	12	(93)	105	(114)	117
4. Madhya Pradesh	-	(17)	32	(7)	21	(76)	63	(83)	84
5. Hariyana	-	(11)	16	(4)	19	(52)	56	(56)	75
6. Punjab	-	(26)	18	(38)	23	(49)	38	(87)	61
7. Tamil Nadu	-	(5)	11	(-)	20	(21)	29	(21)	49
8. Uttar Pradesh	-	(4)	6	(2)	7	(18)	17	(20)	24
9. Karnataka	-	(2)	7	(-)	7	(7)	11	(7)	18
10. Andrah Pradesh	-	(2)	3	(2)	8	(4)	8	(6)	16
11. Himachal Pradesh	-	(-)	1	(-)	-	(-)	5	(-)	5
12. Bihar	-	(3)	2	(7)	3	(-)	-	(7)	3
13. West Bengalen	-	(1)	-	(2)	-	(-)	-	(2)	-
14. Orissa	-	(1)	-	(3)	-	(-)	-	(3)	-
15. Changigarh	-	(1)	2	(2)	3	(-)	4	(2)	7
Sonstige	-	(-)	16	(-)	11	(-)	6	(-)	17
Summe	1	(207)	224	(221)	220	(662)	690	(883)	910

(Quelle: B.U. Jain 1987: 73f., 1990: 59f.)

Die lokalen *Śrāvaka-Saṅgha* des Śramaṇa-Saṅgha sind heute als eingetragene Wohltätigkeitsvereine auf lokaler Basis organisiert. Sie werden jeweils von einem gewählten *Saṅghapati* geleitet und sind unter anderem für den Bau von *Sthānaka* und Wohnheimen (*Bhojanālaya*) für Besucher – insbesondere für die Mönche und Nonnen - verantwortlich. Es besteht eine große "regionale Intimität" zwischen den Mitgliedern eines lokalen *Saṅgha*, deren Beziehungen auf dem Prinzip der gegenseitigen Hilfe basieren. Soziale Wohltätigkeiten sind hier, wie gesagt, die funktionalen Äquivalente des Tempelbaus bei den Mūrtipūjaka. Dazu gehört die Nahrungsbeschaffung für verarmte Sthānakavāsī-Familien, Ausbildungsstipendien, Arbeitskräfteaustausch, freie medizinische Versorgung und die Organisation von sozioreligiösen

Veranstaltungen. Die Funktion der *Saṅgha* ähnelt im einzelnen derjenigen des Terāpanth. Die Mitgliedschaft ist generell unbegrenzt, doch faktisch geschlossen. Oft wird behauptet, daß die *Saṅgha*-Mitgliedschaft durch *Karmaṇ* bestimmt sei. Die *Śrāvaka-Saṅgha* konkurrieren untereinander um den Besuch der Asketen in ihren *Sthānaka*. Die Laien haben bei den *Sthānakavāsī* ein Mitspracherecht bei der Bestimmung des *Ācārya-Samvrāṭ*, da die oberste Exekutive die Versammlung des *Caturvidha-Saṅgha* ist.

Herkunft der Mönche und ihrer Gefolgschaft

Hinsichtlich ihrer Herkunft weisen die Mönche und Nonnen des Śramaṇa-Saṅgha die größte Diversität unter den Jain-Orden auf: sie stammen meist aus Gujarat, Rajasthan, Madhya Pradesh, Maharashtra und dem Punjab (Shāntā 1985: 333). Es werden bei der Rekrutierung keine Kastenkriterien angelegt. Die Mehrzahl der Anhänger der *Sthānakavāsī* rekrutierte sich in Gujarat jedoch angeblich aus niederen Kasten mit hohem Jain-Anteil, wie die Bhāvsār und Ramīs, die, laut Cort (1989: 140 Fn. 60), besonders von einer neuen Sekte wie den *Sthānakavāsī* angezogen waren, die noch wenig von den *Baniyā* der höheren Kasten dominiert war: “The Vaiya-Bhāvsār [Färber] and Mūrtipūjaka-Sthānakavāsī differences overlap to create a great sense of difference” (S. 141). Ācārya Dharmasinha war sicherlich ein Bhāvsār. Die Kastenherkunft dürfte jedoch unterschiedlich sein je nach Sekte und Lokalität.²⁸³ Sangave (1980: 323f.) erfuhr in einer im Jahre 1946 durchgeführten Umfrage, die meisten *Sthānakavāsī*-Asketen stammten aus *Dasa Śrīmālī*- (1.900) und *Vīsa Ośvāl*-Haushalten (600), also aus hohen Kasten.

2.5.2.2.2. Unabhängige Traditionen in Nordindien (Svatantra-Sampradāya)

Die zweite Kategorie heutiger *Sthānakavāsī*-Traditionen, neben dem reformistischen Ānandjī Sampradāya (Śramaṇa-Saṅgha), sind die *Svatantra Sampradāya*, die “unabhängigen Traditionen”. Nach dem Tode Ātmārāmas, des ersten Ācārya des Śramaṇa-Saṅgha, im Jahre 1962, re-konstituierten sich durch Abspaltung vom zwei ehemals unabhängige Orden, heute geleitet von Ācārya Hastīmal und Ācārya Nānālāl, die vor allem in Rajasthan aktiv sind. Der Hauptgrund der Abspaltung ihrer Gruppen war die Nicht-Sanktionierung des zunehmend unorthodoxen, modernen Lebensstils der Mönche und Nonnen des Śramaṇa-Saṅgha durch den Ācārya (Benutzung von Mikrofonen, etc.). Weitere orthodox Mönche sagten sich von Ācārya Ātmārām und später Ānandaṛṣi los und re-etablierten entweder unabhängige Zweige der Gründertraditionen des Śramaṇa-Saṅgha oder bildeten akephale “allein wandernde” Grüppchen in Rajasthan und Gujarat - eine äußerst unorthodoxe Lebensweise für *Therakalpa Śvetāmbara*-Mönche.

Eine bedeutende Entwicklung wurde in den 1970er Jahren durch die Abspaltung von Muni Suśīl und Muni Amar vom Śramaṇa-Saṅgha eingeleitet. Ihre Gründe waren denen von Nānālāl und Hastīmal diametral entgegengesetzt. Beide gehörten zum inneren Kreis der hochangesehenen und bekannten Asketen von Ācārya Ātmārām, dem ersten Ācārya des Śramaṇa-Saṅgha. Muni Suśīl war vor allem als Redner, Gelehrter und Organisator bekannt. Er versuchte den Ācārya von der Notwendigkeit der Missionierung in Übersee zu überzeugen - also die Erlaubnis für Reisen zu erwirken, die für einen Jain-Asketen aus doktrinären Gründen

²⁸³ Cort 1989: 140 Fn. 60 zitiert Baakza 1962, der von einem Fall einer Verweigerung des gemeinsamen Mals mit Bhāvsār durch Mūrtipūjaka berichtet. Stevenson 1910: 46 schrieb, daß in Ahmedabad zwischen Mūrtipūjaka und *Sthānakavāsī* zwar Heirat, aber keine Kommensalität praktiziert wurde: Heirat richtete sich nach den Bräuchen der Kaste, nicht der Sekte (zur Bedeutung der Nahrung als Abgrenzungskriterium vgl. Mahias 1985, Shāntā 1985). Neuere Beobachtungen von Misra 1984: 44 bestätigen dies.

verboten sind. Trotz Muni Suśīls Begründung der Regelverletzung, durch Hinweis auf die veränderten historischen Umstände, lehnte der *Ācārya* ab. Daraufhin verließ Suśīl die gerade integrierte Sthānakavāsī-Sekte und gründete eine neue Subsekte innerhalb der Sthānakavāsī-Tradition mit dem Namen Arhat Saṅgha (Gemeinde der Verehrten). Heute folgen ihm etwa 20 *Sādhu* und *Sādhvī*, die ihn als ihren *Ācārya* anerkennen (Goonasekera 1986: 200f.). Dennoch wird der Arhat Saṅgha in B.U. Jains Liste der unabhängigen Orden nicht aufgeführt. Der Grund dafür ist die Tatsache, daß Suśīl – im Gegensatz zu Amarmuni – als Ex-Jain-Mönch gilt, der die Grundregeln der monastischen Existenz nicht mehr befolgt. Suśīl ist inspiriert vom Vorbild von dem Ex-Mūrtipūjaka-Mönch Citrabhānu, der schon einige Jahre früher seinem Orden entsagt und eine eigene Yogaschule in New York aufgebaut hatte, und lebt, wie dieser, seit 1975 vornehmlich in den USA, wo er in New Jersey und Kalifornien zwei *Āśrama* errichtete und durch seine rastlose missionarische Tätigkeit angeblich bis zu 10.000 Laienanhänger gewinnen konnte. Im Jahre 1991 wurde in New Jersey der erste durch ihn inspirierte Jain-Tempel geweiht. Suśīlmuni ist in auch vielfältigster Weise in die Aktivitäten der internationalen Organisationen der modernistischen „Jain-Neo-Orthodoxie“ eingebunden. Insbesondere unter urbanen, inter-national orientierten Eliten der Jaina findet er als Reformers große Zustimmung. Dennoch muß er es sich gefallen lassen auch von Ihnen als „Ex-Monk“ bezeichnet zu werden.

Nach Muni Suśīls Abspaltung verließ Muni Amar in Begleitung einiger Mönche ebenfalls den Śramaṇa-Saṅgha und etablierte einen *Āśram* in Bihar. Im Gegensatz zu den Abspaltungen von orthodoxen Mönchen, wie Nānālāl und Hastīmal, war der Hauptgrund ihrer Trennung die Weigerung des *Ācārya*, die Modernisierungs-Agenden von Suśīl und Amarmuni zu akzeptieren. Ein weiterer Grund dieser, den tendenziellen Zerfall der zentralistischen verwalteten Organisation vorantreibenden Spaltungen waren die teilweise unpopulären Personalentscheidungen *Ācārya* Ātmārāms, dessen Auswahlverfahren neuer *Upādhyāya* große Proteste auslöste.²⁸⁴ B.U. Jains (1987: 73f., 1990: 59f.) Angaben zufolge setzten sich die unabhängigen Traditionen im Jahre 1990 aus neun autonomen Orden zusammen, von denen drei unter der Leitung je eines *Ācārya* standen. Der Mitgliedszahl nach sind die unabhängigen Traditionen insgesamt fast ebenso groß wie der Śramaṇa-Saṅgha, allerdings nicht zentralistisch organisiert. Folgende Gruppen werden genannt:

²⁸⁴ Goonasekera 1986: 201.

Subsekte	Ācārya	Cāturmāsa-Orte		Sādhu		Sādhvī		Summe	
		(1987)	1990	(1987)	1990	(1987)	1990	(1987)	1990
1. Ācārya Hastīmal	1	(10)	9	(18)	16	(34)	35	(52)	51
2. Ācārya Nānālāl ²⁸⁶	1	(49)	51	(46)	41	(211)	233	(257)	274
3. Gacchādhipati Campālāl ²⁸⁷	-	(53)	61	(40)	42	(240)	255	(280)	297
4. Gacchādhipati Śubhacand ²⁸⁸	1	(8)	9	(6)	5	(32)	31	(38)	36
5. Pravartaka Sohanlāl	-	(4)	2	(4)	6	(15)	11	(19)	17
6. Prasiddhāvaktā Sudarśanlāl	-	(6)	6	(26)	25	(-)	-	(26)	25
7. Tapasvī Lālcand	-	(8)	7	(6)	6	(19)	21	(25)	27
8. Upādhyāya Amarmuni ²⁸⁹	-	(7)	9	(15)	13	(8)	9	(23)	22
Sonstige	-	(32)	17	(23)	23	(21)	8	(45)	31
Summe	3	(177)	171	(184)	177	(580)	603	(765)	780

(Quelle: B.U.Jain 1987: 73f., 1990: 59f.)

2.5.2.2.3. Unabhängige Traditionen in Gujarat (Gujarātī-Sampradāya)

In Gujarat gab es im Jahre 1990 elf unabhängige *Sampradāya*, die zusammengenommen die größte der drei Kategorien von Sthānakavāsī-Asketen bilden. Es handelt sich um konservative Traditionen, die sich vor allem in ländlichen und kleinstädtischen Milieus erhalten haben und die sich der Inkorporierung in eine einheitliche Organisation, wie dem reformistischen Śramaṇa-Saṅgha widersetzen. Die *Sampradāya* der Gujarati-Sthānakavāsī sind meist relativ klein und besitzen keine überregionale Organisation. Sie sind autonom und wirken in relativ präzise gegeneinander abgegrenzten Territorien mit jeweils einem Asketen an der Spitze. Anders als der Śramaṇa-Saṅgha, der (fast) in ganz Indien wirkt, haben die Sthānakavāsī-Asketen von Kachch und Kathiawad ihre Einfluszbereiche bewußt eingeschränkt und sich jeweils an eine ganz bestimmte Anhängerschaft gebunden. Auch die Anhänger unterschiedlicher *Sampradāya* sind strikt gegeneinander abgegrenzt und treffen bestenfalls zu kommunalen oder nationalen Festivitäten, wie z.B. bei *Mahāvīr Jayantī* - dem Geburtstag Mahāvīras, zusammen.²⁹⁰ Die Gujarati-Sampradāya schirmen noch immer von der Reformagenda ab und sind organisiert wie früher wohl viele *Yati*-Orden, auf der Basis der annähernden Identität von Sektenaffiliation, Kastenmitgliedschaft und Berufsgruppe, in einer geographisch relativ kleinen Region. In

²⁸⁵ Anstatt *Sādhu* und *Sādhvī* benutzen Sthānakavāsī auch die Worte *Sant* und *Satī* und für Mönche *Muni*.

²⁸⁶ Nānālāl ist ein alter, orthodoxer Asket und vor allem in Rajasthan wirksam.

²⁸⁷ Campālāl's Gruppe ist vor allem für ihren extremen Konservatismus bekannt.

²⁸⁸ Der Vorgänger von Gacchādhipati Śubhacand war Ācārya Lālcand.

²⁸⁹ Amarmuni (1901-1992) war einer der führenden Asketen des Śramaṇa-Saṅgha, bevor er sich im Jahre 1972 mit einigen anderen Mönchen seiner Traditionslinie abgespaltete, um in Bihar das von der ebenfalls abtrünnigen Nonnen Candanā geleitete Vīrayātan-Zentrum zu unterstützen. Nach seinem Tod übernahm der erste weibliche Jain Ācārya (h.c.), Candanā (1935-), die Leitung von Vīrayātan. Doch da die *Sādhu* die Organisation verlassen haben, sind nur noch 10 *Sādhvī* übrig.

²⁹⁰ Shāntā 1985: 328f.

Kachch zum Beispiel sind nach Lachaier (1992: 883) die Vīsa Ośvāl Sthānakavāsī spezialisiert im Getreidehandel, während die Dasa Ośvāl Sthānakavāsī den Textilhandel kontrollieren. Interne Angelegenheiten werden in beiden Gruppen von einem *Mahājan* geregelt, während in Geschäftsangelegenheiten kastenunabhängige professionelle Organisationen dominieren. Mönche und Nonnen werden nur aus bestimmten Kasten rekrutiert und Heiraten über Subsektengrenzen hinweg sind noch tabu. Die *Sthānaka* werden oft von bestimmten Familien oder Kasten, denen sie gehören, kontrolliert und untersagen Mönchen von anderen Orden den Zutritt. Die Sozialform der Sektenkaste, die von einem religiösen Führer geleitet werden, der offenbar von (führenden) Laien gewählt wird, dominiert (Sangave 1980: 317f.). In den letzten Jahrhunderten ist Gujarat daher dem Einfluß der Sthānakavāsī-Asketen aus anderen Regionen verschlossen geblieben. Folgende Gujarati *Sampradāya* werden von B.U. Jain (1990) genannt:

Sādhu und Sādhvī der Großen Gujarātī Sthānakavāsī-Traditionen 1987 und 1990

Subsekte	Ācārya	Cāturmāsa-Orte		Sādhu		Sādhvī		Summe	
		(1987)	1990	(1987)	1990	(1987)	1990	(1987)	1990
1. Goṇḍal Moṭā Pakṣ	-	(64)	68	(18)	19	(246)	231	(264)	250
2. Limbaṛī Moṭā Pakṣ	-	(56)	55	(18)	21	(216)	232	(234)	253
3. Dariyāpurī Āṭh Koṭī	1	(26)	27	(14)	13	(107)	115	(121)	128
4. Limbaṛī (Saṅghavī) Gopāl	-	(17)	22	(9)	12	(98)	105	(107)	117
5. Kachch Āṭh Koṭī Moṭā Pakṣ	1	(22)	25	(17)	17	(72)	72	(89)	89
6. Kachch Āṭh Koṭī Nānā Pakṣ	1	(14)	14	(23)	23	(32)	34	(55)	57
7. Khambhāt	1	(9)	9	(12)	11	(34)	34	(46)	45
8. Boṭād	-	(8)	10	(4)	4	(36)	36	(40)	40
9. Goṇḍal Saṅghaṇī	-	(5)	7	(1)	1	(29)	32	(30)	33
10. Barvālā	1	(6)	6	(6)	5	(11)	12	(17)	17
11. Sāyalā	-	(1)	1	(1)	2	(-)	-	(1)	2
Sonstige	-	(8)	8	(10)	7	(8)	10	(18)	17
Summe	5	(236)	252	(133)	135	(889)	913	(1022)	1048

(Quelle: B.U.Jain 1987: 73f., 1990: 59f.)

2.5.2.2.4. Zusammenfassung

Trotz der Vielzahl interessanter Materialien und Beobachtungen in den kolonialen Gazetteers, von Stevenson (1910, 1915/1984), Sangave (1959/1980) und Shāntā (1985) ist noch wenig über die Sthānakavāsī bekannt. Die hier zusammengetragenen, vor allem aus dem Werk von B.U. Jains (1987, 1990) schöpfenden Informationen lassen nun zumindest die Umrisse der Sthānakavāsī-Tradition erahnen. Vor allem müssen die Mitgliedszahlen der monastischen Ordnungen, verglichen mit den bislang verfügbaren Quellen, erheblich nach oben korrigiert werden. Den Angaben B.U. Jains zufolge gab es 2.739 Sthānakavāsī-Asketen im Jahre 1990, in folgender Verteilung:

Zahl der Sthānakavāsī-Asketen 1985 bis 1990

Subsekte	1985	1986	1987	1988	1989	1990				
							Sādhvī	Sādhu	Cāturmāsa	Ācārya
1. Śramaṇa-Saṅgha	916	926	883	926	937	910	690	220	224	1
2. Unabhängige	769	736	766	766	770	780	603	177	171	3
3. Gujarāṭi	970	987	1022	1023	1053	1048	913	135	252	5
Summe	2655	2649	2671	2715	2760	2738	2206	532	647	9

(Quelle: B.U. Jain 1990: 60, vgl. B.U. Jain 1987: 73-82)

B.U. Jains (1990) Daten scheinen zuverlässig zu sein, da sie viele Details bieten und da der Autor selbst Sthānakavāsī ist. Alle Textbuchautoren haben ihren Kurzdarstellungen unvollständige Informationen zugrunde gelegt. Die bislang vorliegenden Schätzungen der Mitgliedszahlen der Sthānakavāsī-Tradition insgesamt sind untereinander inkonsistent und geben erheblich niedrigere Mitgliedszahlen an. Cort (1989: 491,96) kommt auf 553 Sthānakavāsī-Asketen ohne Jahresangabe [1986?]. Jaini (1979: 246f. Fn. 8) nennt die Zahl von 847 Asketen für das Jahr 1977 (325 Sādhu und 522 Sādhvī). Goonasekera (1986: 27) spricht von etwa 900 für das Jahr 1983. Shāntā (1985: 332, 341, 489, basierend auf Terāpanth-Quellen) erwähnt dagegen die erheblich höhere Zahl von 1.757 Asketen im Jahre 1981, was in etwa auch Sangaves (1980: 323f.) Zahl von 1.900 im Jahre 1946 entspricht. Die Sthānakavāsī sind heute zahlenmäßig eine der bedeutendsten Jaina-Traditionen. In keinem der vorliegenden Textbücher sind ihnen jedoch mehr als eine Handvoll Seiten gewidmet. Die Sthānakavāsī sind im Kontext der vorliegenden Studie bedeutsam als die Tradition von der sich der Śvetāmbara Terāpanth abspaltete.

2.5.3. Digambara

Der Vergleich der Organisationsformen der Digambara und der Śvetāmbara wird in der Literatur in der Weise dargestellt, daß die Digambara kein elaboriertes monastisches Recht und keine nennenswerten Ordensstrukturen hervorgebracht haben, da sie traditionell *Jinakalpa*-Mönche seien und vornehmlich einem Personenkult huldigten.²⁹¹ Es ist noch zu wenig bekannt über die Geschichte der Digambara-Mönche, um darüber ein endgültiges Urteil zu sprechen. Offensichtlich ist, daß auch Digambara einige formal organisierte Ordenstraditionen vorzuweisen haben und wie die Śvetāmbara mit dem Folgeproblem der "Regelkonformität" versus "Verweltlichung" konfrontiert sind. Genau wie die Śvetāmbara, spalteten sich die Digambara vom 15. Jahrhundert an, im Kontext der Mughal-Herrschaft, in eine "theokratisch" organisierte, "orthodoxe" monastische Tradition (später vage Bīsapanth, "Pfad der 20", genannt) und in eine von Laien dominierte "reformistische" Tradition. Im folgenden soll vor allem die der Rolle der *Bhaṭṭāraka* rekonstruiert werden, die vergleichbar ist mit derjenigen der *Śrīpūjya* der Śvetāmbara. Denn bis zum heutigen Tag sind die *Bhaṭṭāraka* als

²⁹¹ "Während die Digambaras sich für ihre Glaubenssätze auf die Autorität ihrer Kirchenväter Vaṭṭakera u.a. berufen, stehen den Śvetāmbaras das Ansehen eines umfangreichen Kanons alter Schriften zur Seite" (Schubring 1964: 224). Vgl. Deo 1956, Carrithers 1988, Laidlaw 1990: 121

sozioreligiöse Führer der Bīsapanthī-Tradition von Einfluß. Die Anti-*Bhaṭṭāraka*-Bewegungen der Laienintellektuellen spielen eine ähnliche Rolle wie die Śvetāmbara-Reformsekten.

2.5.3.1. Bīsapanth

Im frühen Mittelalter dominierten die Digambara-Asketen den Jainismus, da sie enge Kontakte mit den südindischen Königshäusern etablieren konnten (insbesondere mit den Ganga und Hoysala) und in Karnataka schon seit dem 3. Jh. n. Chr. erheblichen Einfluß auf Staatsbildungsprozesse ausüben konnten.²⁹² Regelmäßige Patronage durch die Minister und Frauen der Königshäuser führten verstärkt seit dem 9. Jh. n. Chr. zur Entwicklung von einem Netzwerk von Digambara-Klöstern (*Maṭha*) und von Tempelökonomien nach dem Modell der Śivaiten im Cola-Reich.²⁹³ Gleichzeitig kam es zur dauerhaften Spaltung der Digambara in vier Hauptgruppen (*Gaṇa*) und eine Vielzahl von Untergruppen.²⁹⁴ Die *Paṭṭāvalī* dieser Tradition leiten sich von Mahāvīras ältestem *Gaṇadhara* Indrabhūti (Gautama) her, anders als die Śvetāmbara, die Sudharma privilegieren (oder Mahāvīra selbst). Die religiösen Netzwerke der Digambara in Südindien spielten eine politische Rolle insbesondere im Kontext des Zieles der ideologischen und ökonomischen Inkorporation von kleinen und mittleren Fürsten durch die Ganga- und Hoysala-Dynastien nach dem Muster der “segmentär” (Stein 1977) bzw. “galaktisch” (Tambiah 1977) aufgebauten frühmittelalterlichen Staaten in Südindien. Die Digambara *Ācārya* entwickelten in diesem Zusammenhang einen “hinduisierten” populistischen Jain-Tempelkult mit Blumen, Früchten, Milch, etc.,²⁹⁵ sie schrieben Fürstenberatungsliteratur und Grammatiken für die neu entstehenden Regionalsprachen und konzentrierten sich zunehmend mehr auf die Verwaltung der Klosterökonomie, als auf asketische Praktiken. Der Zusammenhang zwischen Staatsformation und monastischem Netzwerk zeigte sich auch darin, daß wesentliche Texte des “Jaina-Dharma” entweder für Könige und/oder Minister geschrieben oder zumindest redigiert wurden.²⁹⁶ Singh (1975: 50 Fn. 30) und Settar (1989: 57, 165ff.) berichten, daß es nicht etwa ein Mönch oder die vierfache Gemeinde, sondern der General Gaṅgarāja war, der im Jahre 1123 n. Chr. seinen Lehrer Śubhacandra Siddhāntadeva als *Ācārya* des mächtigen Mūla-Saṅgha-*Māṭha* von Śravaṇabelagoḷa inthronisierte, daß also die monastische Autonomie aufgehoben und wichtige Stellen nach Maßgabe weltlicher Machthabern besetzt wurden. Gaṅgarāja führte selbst die administrative Neuorganisation des *Maṭha* von Śravaṇabelagoḷa durch und war der erste, der die Mönche selbst für Verwaltungsarbeiten einspannte: “[He] directly involved the monks of the order in the administration of religious establishments” (Ebda.). Nach dem 12. Jh. übernahmen Händler zunehmend die Patronage und Kontrolle der Digambara-Institutionen, die ehemals von Land- und Geldgaben von Ministern und Frauen aus aristokratischen Kreisen unterstützt wurden. Die enormen ökonomischen Ressourcen der Land besitzenden Klöster waren als Kreditquellen attraktiv. Manche Händler und Bankiers “seem to have made plans to exploit this resource for their personal gains” (S. 61).

Die Spaltung der Digambara-Mönche in verschiedene monastische Lineages, die äußerlich durch bestimmte Embleme unterscheidbar waren, ergab sich aufgrund unterschiedlicher Auslegungen der “korrekten asketischen Lebensweise”. Die bedeutendste und heute einzige Gruppe ist der mit Śravaṇabelagoḷa verbundene Mūla-Saṅgha. Innerhalb des Mūla-Saṅgha war der heute von dem *Māṭha* von Kolhapur repräsentierte Seṇa-

²⁹² Vgl. Lewis Rice 1877, Deo 1956, Desai 1957, Nandi 1973, Singh 1975, Sheik Ali 1976, Settar 1989.

²⁹³ Vgl. Stein 1960, Dirks, 1976, 1986, Appadurai & Breckenridge 1977, Raghotham 1983, Heitzmann 1987, 1991.

²⁹⁴ Siehe M.U.K. Jain 1975: 84ff., Settar 1989.

²⁹⁵ Shāntā 1985: 187 Fn. 105.

²⁹⁶ Alsdorf 1936: 3, 6, Shāntā 1985: 207 Fn. 8.

Gaṇa besonders bedeutend, zu dem die berühmten Gelehrten Vīrasena und Jinasena gehörten. Die inzwischen ausgestorbene Linie des Drāviḍa-Saṅgha unterschied sich unter anderem durch eine weniger strikte Interpretation der Nahrungsregeln und die Zulassung des Badens in kaltem Wasser.²⁹⁷

2.5.3.1.1. Die Bhaṭṭāraka

Im Jahre 1336 stürzte die Hoysala-Dynastie und damit die Hauptstütze der Digambara-Institutionen in Südindien. Anschließend entwickelten sich die zunehmende Abhängigkeit der Klöster von der Patronage durch Händler und Bankiers und die Institution des *Bhaṭṭāraka*, die nun die von Gaṅgarāja eingeführte administrative Rolle des *Ācārya* ausbaute und gleichsam die vakante Rolle der königlichen Schutzmacht selbst ausfüllte. Die *Bhaṭṭāraka* treten auch heute noch wie Könige auf. Sie sind nicht nackt, sondern in Orange gekleidet, mit einem Wedel aus Pfauenfedern mit goldenem Handgriff, sitzen auf einem Thron (*Gaddī*) und umgeben sich mit all dem Zeremoniell das für Könige in Südasien üblich war. Als ihre Hauptaufgabe sehen sie die Durchführung des Rituals und die Verwaltung der ererbten Ländereien ihrer Klöster nach Art von Feudalherrschern.

Das Wort *Bhaṭṭāraka* wurde einst generell zur Bezeichnung „hervorragender Persönlichkeiten“ verwendet; später wurden insbesondere die neuen „domestizierten“ Sektenvorstehern der Digambara mit dem Wort *Bhaṭṭāraka* („Herr“) bezeichnet.²⁹⁸ Die *Bhaṭṭāraka* erfüllten bei den (Bīsapanth-) Digambara, wie zuvor schon die *Caityavāsin* und später die *Śrīpūjya* bei den Śvetāmbara, eine sowohl soziale wie religiöse Rolle. Die *Bhaṭṭāraka* der Digambara fungieren, wie ehemals die *Caityavāsin* und später die *Śrīpūjya* der Śvetāmbara, „als Vorsteher eines Jain-Gaṇa oder *Śākhā*“, also religiös definierter Jain-Subsekte, die im weiteren Sinne sowohl Asketen als auch Laienanhänger umfassen.²⁹⁹ Im Unterschied zu den *Caityavāsin* wurden sie jedoch von vornherein prinzipiell von den „wahren“ Asketen, den *Muni*, unterschieden und als eine Kategorie von „Halbasketen“ definiert, die als Vermittler sowohl zwischen den Asketen und Laien innerhalb einer Subsekte, als auch zwischen der Subsekte und den politischen Machthabern des sozialen Umfeldes diente.³⁰⁰ Sie sahen sich insofern zunächst nicht der Kritik der „Verweltlichung“ ausgesetzt wie etwa die *Caityavāsin* oder *Śrīpūjya* auf Seiten der Śvetāmbara. Ihre Hauptaufgabe war die Aufrechterhaltung der Jain-Gemeinden in Zeiten politischer Unsicherheit, durch (a) die zentrale Verwaltung des *Saṅgha*-Eigentums und der Erhebung von religiösen Steuern, (b) die Errichtung von Tempeln und Statuen und der Organisation von Pilgerfahrten, (c) die Bewahrung der Jain-Manuskripte durch die Errichtung von Bibliotheken (*Bhaṇḍāra*) und der Organisation des Kopierens von Manuskripten, (d) die Einführung und Kontrolle von Jain-Ritualen, sowie (e) die öffentliche Propagierung der Jain-Religion, insbesondere durch Beeinflussung politischer oder ökonomischer Machthaber im Interesse ihrer jeweiligen Tradition.³⁰¹ Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die Digambara-*Bhaṭṭāraka* von Anbeginn im 14. Jh. an offenbar den Schutz der Muslim-Herrscher von Delhi gegenüber den Verfolgungen durch die Śivaiten in Südindien erfragt haben (Saletore N.N.).³⁰²

²⁹⁷ Siehe dazu Caillat 1978: 148.

²⁹⁸ „Bhaṭṭāraka (de bhaṭṭā: seigneur) est un titre de respecte utilisé pour les dieux, les personnes vénérables, les maîtres, les savants, certains moines śivaites. Dans la tradition jaina, les arhat, siddha et śramaṇ sont appeles bhaṭṭāraka. Ce titre fut souvent donné aussi aux ācārya. Chez les digambara comme chez les śvetāmbara, une lignée de chefs religieux porte ce nom” (Shāntā 1985: 133).

²⁹⁹ Für Einzelheiten siehe M.U.K. Jain 1975: 83ff.

³⁰⁰ Saletore N.N.

³⁰¹ Siehe K.C. Jain 1963: 87f., Dundas 1992: 107.

³⁰² „Il semble que, progressivement, pour des raisons d’ordre social ou sous l’influence de circonstances locales, certains ascètes aient été amenés à modifier leur mode de vie, constituant ainsi un groupe distinct. Un bhaṭṭāraka a un rôle à la fois religieux, culturel, administratif et social à l’intérieur d’une communauté jaina. Il garde le célibat, possède des terres, vit dans un *maṭha*, genre de monastère,

Die Institution der *Bhaṭṭāraka* hat sich offenbar aus den Linien der *Ācārya* der Digambara Nacktmönche (*Muni*) entwickelt. Der erste bekannte *Bhaṭṭāraka* war *Ācārya* Padmanandin vom Mūla-Saṅgha (Sarasvatī-Gaccha), der 1318 in Idar (Vagada) vom Śrāvaka [sic!] Prabhacandra II von Ajmer eingesetzt wurde, um eine Statue weihen zu können (Hoernle 1891: 354, vgl. Alsdorf 1936: 126, Shāntā 1985: 73f.). Wie es in der oralen Tradition dagegen heißt, wünschte damals die Frau von Muhammad Ghorī den Digambara *Ācārya* zu sehen, woraufhin er eingekleidet wurde und den Titel eines *Bhaṭṭāraka* in einer Zeremonie (*Pada-Mahotsava*) verliehen bekam, um den Hof besuchen zu können (S. 361). Anschließend blieb Padmanandin in Delhi und die Hauptstadt des Mughal-Imperiums blieb für 200 Jahre der Hauptsitz der Digambara *Bhaṭṭāraka*. Paṇḍitadeva, der erste *Bhaṭṭāraka* von Śravaṇabelāgoḷa, dem Zentrum der Digambara in Südindien, wurde erst im Jahre 1398 eingesetzt.³⁰³ Doch auch die *Bhaṭṭāraka* von Śravaṇabelāgoḷa reisten regelmäßig nach Delhi, um die Gunst der Mughals zu erwirken.³⁰⁴

Unter der Oberherrschaft lokaler Muslim- und Hindu-Machthaber entwickelten sich die *Bhaṭṭāraka* in verschiedenen Regionen zu religiösen Herrschern - allerdings ohne direkte politische Funktion über die Jain-Laiengemeinden hinaus - nicht unähnlich den Theokraten des *Khalsa*-Regimes der Sikh, die seit dem 15. Jahrhundert ihre Macht entfalteten - allerdings ohne militärische Ambitionen. Sie ersetzten nach und nach auch die *Ācārya* und wurden auch von den *Muni* und *Āryikā* als Lehrer anerkannt:³⁰⁵ “The term *Bhaṭṭārak* is applied to a particular type of Jaina ascetics who unlike *Munis* assumed the position of religious rulers and enjoyed supreme authority in religious matters” (K.C. Jain 1963: 74).

Die Nacktmönche (*Muni*) waren seit dem 13. Jahrhundert aufgrund der Ressentiments der Muslimherrscher gegen ihre Kleiderlosigkeit Verfolgungen ausgesetzt und mußten sich aus dem Blickfeld der Öffentlichkeit fern halten. Sie lebten oft versteckt in Wäldern und Höhlen. Eine Zeit existierte offenbar eine Unterscheidung zwischen den mehr oder weniger isoliert lebenden Digambara-Waldasketen (*Vanavāsin*) und den im Kloster unter der Leitung eines *Bhaṭṭāraka* lebenden Mönchen (*Maṭhavāsin*), wie es heute noch bei den Theravāda Buddhisten in Śrī Lāṅkā und Thailand der Fall ist.³⁰⁶ Die in den Wäldern lebenden *Muni* kamen nur zum Almosensammeln in die Ortschaften, wo ihre Anhänger wohnten, und benutzten vom 13. Jahrhundert an Matten und andere Dinge, um beim Bettelgang ihre Blöße zu bedecken. Nach wiederholten Übergriffen durch die Muslime wurde im 16. Jahrhundert schließlich die Verwendung von “Kleidern” beim Bettelgang von *Bhaṭṭāraka* (sic) Basantakīrti zu einem offiziellen Dekret erhoben.³⁰⁷ Anschließend unterschieden sich die *Muni* äußerlich nicht mehr von den *Bhaṭṭāraka* und die Zahl der *Muni* nahm entsprechend der schwierigen Lebensumständen schnell ab, mit der Konsequenz, daß es schon im 16. Jahrhundert so gut wie keinen Digambara-*Muni* mehr gab: “On dit qu’au XVI^e siècle, dans les régions du Nord et du Centre, les muni et leur règle de vie n’étaient plus connus que de nom; ils appartenaient à un passé lointain. Les bhaṭṭāraka mettaient l’accent sur le culte fastueux et coûteux, au détriment des valeurs spirituelles” (Shāntā 1985: 135). Die *Bhaṭṭāraka* erfüllten schließlich fast alle ehemaligen religiösen Rollen der *Ācārya* und *Muni* (S. 134). So erklärt sich das Phänomen, daß letztlich nicht eine religiöse Persönlichkeit, ein *Ācārya*, sondern eine sozio religiöse

avec sa bibliothèque privée; il porte un vêtement de couleur safran pâle, des sandales de bois; il voyage comme tout le monde; il peut avoir des étudiants et disciples Leurs activités s’étendirent à la littérature, la science, la médecine, les arts, l’architecture, l’organisation de grands pèlerinages, la politique. Ils étaient aussi connus pour posséder des pouvoirs miraculeux grâce à des mantra” (Shāntā 1985: 133).

³⁰³ P.S. Jaini 1992: 82.

³⁰⁴ Saletore N.N.

³⁰⁵ Shāntā 1985: 134.

³⁰⁶ Vijayarātnasūri, in: Lath 1981: 220.

³⁰⁷ K.C. Jain 1963: 90.

Persönlichkeit an der Spitze einer Digambara-Tradition (*Gaṇa*) stand und teilweise sogar als *Dharma-Guru* bzw. *Ācārya* bezeichnet wurde.³⁰⁸

Die Tatsache, daß ein sozioreligiöser “Herrscher” - der freilich über keinerlei militärische Gewalt verfügte - an der Spitze der Gemeinde zu stehen kam, und daß dieses politische Mönchtum, anders als z.B. in Śrī Laṅkā, trotz absoluter Autorität eindeutig von den zunehmend einflußlosen *Muni* unterscheidbar war, hatte zwei gegenläufige Konsequenzen für die Laienschaft. Sie limitierte einerseits den potentiellen Einfluß der Laienschaft auf die Politik der *Saṅgha* der Asketen, die ja gewissermaßen durch “professionelle Politiker” geleitet wurden, und unterminierte die klassische Balancesituation zwischen *Śrāvaka* und *Sādhvī* als funktional strikt getrennte soziale Kategorien innerhalb der Einheit des *Saṅgha*. Die nach dem Aussterben der *Muni*-Tradition neu entstehende Hierarchie innerhalb der Digambara-Gemeinde (*Paṇḍita*, *Ailaka*, *Kṣullaka*, *Bhaṭṭāraka*), die in der Position der *Bhaṭṭāraka* kulminierte, ersetzte die ehemalige monastische Hierarchie, die in der Position des *Ācārya* kulminierte.³⁰⁹ Andererseits eröffnete das moralische und zunehmend auch intellektuelle Vakuum, welches durch den Rückzug der *Muni* entstanden war, für Laien selbst die Möglichkeit und Motivation intensive religiöse Studien durchzuführen. Anders als bei den Śvetāmbara, bei denen eine rigide monastische Hierarchie das Studium der Texte schulmäßig organisierte und monopolisierte und den Laien - teilweise auch den *Sādhvī* - jeglichen direkten Zugang zum heiligen Wissen verbat (eine Monopolstellung, die als Hauptgrund der Entstehung der Śvetāmbara-Reformsekte angesehen wird), entwickelte sich bei den Digambara unter anderen mit der *Paṇḍit*-Tradition schon früh ein gelehrtes Laientum. Die Digambara-Laien spielten in der Jain-Geschichte generell die Rolle von Innovatoren wie Williams (1983: xviii) feststellte. Bei den Mūrtipūjaka-Śvetāmbara ging die Initiative für Reformen dagegen in der Regel von den Mönchen (in der Vergangenheit selten von Nonnen) aus³¹⁰ und selbst Laienreformer ließen sich zu *Ācārya* deklarieren,³¹¹ um ihre Reformideen umsetzen zu können.³¹²

Die weitgehende Funktionslosigkeit der Digambara-*Muni* seit dem späten Mittelalter könnte Schubrings eingangs erwähnten und von Deo replizierten Eindruck erklären, daß die Digambara-Asketen offenbar “einen größeren Wert auf persönliche Verhaltensdisziplin und einen geringeren Organisationsgrad” als die der Śvetāmbara aufwiesen und “ein einsiedlerisches Leben gegenüber dem Leben in einer monastischen Organisation vorzogen” (Deo 1956: 359). Deo ist der Ansicht, daß vor allem die kulturellen Unterschiede zwischen den ursprünglich nordindischen Traditionen des Jainismus und dem südindischen Umfeld, in dem die meisten der Digambara wirkten, für den geringeren Organisationsgrad der Digambara *Muni* verantwortlich seien. Sein Argument erscheint jedoch angesichts des anhaltenden Erfolgs der *Bhaṭṭāraka*-Institution hinsichtlich der Aufrechterhaltung der (Bīsapanth-) Digambara-Gemeinden wenig plausibel. Es war vielmehr gerade der Erfolg der *Bhaṭṭāraka*-Institution und der Trennung von religiösen und sozioreligiösen Funktionen,

³⁰⁸ Sangave 1980: 52.

³⁰⁹ Bhatt 1985: 64f., Shāntā 1985: 134.

³¹⁰ Jacobi 1915: 273.

³¹¹ Es überrascht daher nicht, daß sich die Führer von Anti-*Yati*-Reformsekte der Jain-Laienschaft, wie die *Adhyātma*-Sekte der ehemaligen Śvetāmbara Ṭoḍarmal und Banārasīdās (Lath 1981), von den Digambara-Laien inspirieren ließen, und selbst wiederum Yaśovijayas (1624-1688) Reformbewegung der *Samvegī Sādhvī* in Gujarat mit beeinflusste (Gopani 1981: 9-11).

³¹² Yaśovijaya wurde von Śeṭh Dhanajī von Ahmedabad nach Benares und Agra gesandt um “die sechs Nicht-Jain Philosophien” zu studieren. Dabei kam er auch in Kontakt mit Banārasīdās, der führenden Intellektuellen der *Adhyātma*-Bewegung in Agra (Gopani 1981: 9-11). Die Bewegung der *Samvegī Sādhvī* wurde jedoch offenbar schon im 16. Jahrhundert durch Ānand Bimalasūri initiiert. Sie setzte sich aus Reform-Asketen verschiedener Jain (Śvetāmbara)-Sekten zusammen, lehnte die Bilderverehrung ab, und schrieb das Tragen eines gelben Kleides für die Asketen vor, die sich somit von den *Yati* unterscheiden konnten (Jacobi 1915: 278, M. H. Singh 1990: 109). Im 19. Jahrhundert spielte die *Samvegī*-Bewegung unter Ātmārāma (Vijayānandasūri, 1837-1897) eine große Rolle bei der Reformierung des Śvetāmbara-Asketentums (Jacobi 1915: 278, Glasenapp 1925, Cort 1989).

welche die organisatorische und zahlenmäßige Schwäche der Digambara-*Muni* erklärt. Die Digambara haben zwar die Formalisierung der Organisation der asketischen Gruppen vernachlässigt, doch andererseits die Systematisierung der speziell für die Laien formulierten Regeln und Rituale stärker vorangetrieben als die Śvetāmbara: “Digambaras seem to have felt more keenly than the Śvetāmbaras the need to concretize and systematize the lay doctrine” (Williams 1983: xviii). Für das Argument spricht auch die Tatsache, daß Bīsapanth Digambara heute noch die *Bhaṭṭāraka* als Oberhäupter ihrer Gemeinden ansehen, während sich bei den Śvetāmbara keine *Śrīpūjya* mehr finden.

Die Kontrollmacht der *Bhaṭṭāraka* über die Mitglieder der *Caturvidha-Saṅgha* der Digambara war (und ist) erheblich, vor allem weil die *Bhaṭṭāraka* im Deccan zugleich als Oberhäupter der Kasten ihrer Anhänger fungieren (der Saitavāla, Chaturtha, Pañcama, Bogāra, Upādhyāya, Humāḍa, etc.): “each of the four castes of the Deccan has its own Bhaṭṭārak or religious head or Svami who has final power to fine or excommunicate any caste member” (Sangave 1980: 93f.).³¹³ Die *Bhaṭṭāraka* hatten insbesondere das Recht Kastenkonflikte zu vermitteln, Steuern einzutreiben, das religiöse Eigentum zu verwalten und den neuen *Ācārya* der *Muni* zu bestimmen (wenn solche existierten). Typischerweise zogen (ziehen) sie mit ihrem “Hofstatt” in einem jährlichen Zyklus zwischen den Dörfern ihrer Anhänger, um Konflikte zu schlichten, zu predigen und um Beiträge zu sammeln (S. 99): “In the domain of religion, the Bhaṭṭāraks were the spiritual heads, having several Ācāryas and Paṇḍitas under their control. They enjoyed comforts and received money in various ways from the Śrāvaks. The possessed administrative powers and used to appoint the Ācāryas and the Paṇḍitas at different places in order to carry on the religious affairs” (K.C. Jain 1963: 90). Darüber hinaus überwachten sie die religiöse und vor allem die korporative Verhaltensdisziplin sowohl der Mitglieder der monastischen Gemeinschaften, als auch der Laienanhänger. Sie erfanden und regulierten “Jain-Lebenszyklusriten” und fungierten als Doktoren, Berater, Astrologen und Beichtväter und führten religiöse Diskurse und Rituale durch, wie z.B. die Weihung neuer Tempel, Statuen, etc. Die *Bhaṭṭāraka* folgten einem zölibatären Lebensstil, doch sie trugen Kleider, durften Eigentum besitzen, sesshaft sein und sozio-religiöse judikatorische Funktionen ausüben. Im Laufe der Zeit entwickelten sich auch in Nordindien separate *Bhaṭṭāraka*-orientierte Traditionslinien, die zuletzt in drei regionale Branchen (*Śākhā*) organisiert waren: (a) der Senagaṇa des Mūla-Saṅgha in Maharashtra, (b) der Balātkāragaṇa des Mūla-Saṅgha in Rajasthan, Madhya Pradesh, Maharashtra und Gujarat und (c) der Kaṣṭhā-Saṅgha im Punjab, Madhya Pradesh und Maharashtra (Shāntā 1985: 136). Heute gibt es nur noch neun *Bhaṭṭāraka* in Karnataka und Maharashtra (S. 133), doch ihre Kontrolle über ihre Anhänger ist immer noch “very real” (Sangave 1980: 101).³¹⁴ An verschiedenen Orten entwickelten sich religiöse Kulte um die

³¹³ Auch in Nordindien entwickelten sich enge Beziehungen zwischen bestimmten *Gaccha* und *Jāti*. Der Kaṣṭhā Saṅgha der Digambara in Rajasthan war generell mit den Agravāl assoziiert (K.C. Jain 1963: 72), der Mūla-Saṅgha in Rajasthan (dominant im 14.-19. Jahrhundert) in erster Linie mit den Khāṇḍelvāl (S. 73, 103): “some [sic!] Gotras were especially connected with some Gachchas. The people of these Gotras celebrated the consecration ceremony of the images through the teachers of their respective Gachchas ... Sometimes, the persons of the Gotra installed the images through the masters of two Gachchas ... though rarely” (S. 100).

³¹⁴ Bühler 1878 erhielt 1875-1876 Informationen über folgende *Vidyasthāna* (Orte der Gelehrsamkeit) der nördlichen Digambara, die er als *Gaddī* (Sitze) der Digambara-*Bhaṭṭāraka* in Nordwest- und Zentralindien identifizierte: “1 Jaypur, 2 Dehli, and Sonpat (where a large *Bhaṇḍār* is said to exist), 3 Gwalior, 4 Ajmer, 5 Nagar in Rajputana, 6 Rampur - Bhanpur near Indor, 7 Karangi, and 8 Surat. These cities, together with Karnata, and a fabulous island Jainabadhri, which is placed 1500 *kos* from Jaypur, beyond Rameswaram, are said to contain altogether sixteen *vidyasthanas*, among which that at Jaypur is the principal one. The list does not fit the state of things in our days. For instance, in Ajmir and in Surat there is now no learning. There are only small Digambara communities, whose spiritual wants are attended to by very ignorant Bhattarkas. It is also clear that the author of the list had no very clear idea of the extent of the Jaina colonies of Southern India, as one *vidyasthana* only is allotted to the Karnata country. But the list seems to give the *Gaddīs*, or seats of high-priests, correctly for Central and North-Western India. It is also indisputable that Jaipur is now the chief seat of Digambara learning” (Bühler 1878: 28). Hoernle 1891 und später K.C. Jain 1963 entnahmen aus zwei *Paṭṭāvalī* des *Sarasvatī-Gaccha* der nördlichen Digambara folgende historisch-geographische Serie von *Gaddī* der “Hohepriester” (*Bhaṭṭāraka*): Bhadalpur/Malva (S. 73): Bhaddalpur/Südindien) (58 v.

Bhaṭṭāraka. So beispielsweise in Mudbidri und in Ajmer, wo ihnen jeweils Grabmäler errichtet wurden,³¹⁵ oder in Śravaṇabelāgoḷa, wo *Niṣīdhi* verehrt werden, Denkmäler zur Erinnerung an Asketen die durch rituellen Tod gestorben sind.³¹⁶

Sangave (1980: 270, 317f.) ist der Ansicht, daß die Institution der *Bhaṭṭāraka* zunächst einen brauchbaren Zweck erfüllte, später aber “degenerierte” und sich zunehmend stärker an der Akkumulation von Reichtum, als an der Aufrechterhaltung des religiösen Bewußtsein der Gemeindemitglieder ausrichtete. Die Frage ist jedoch ob dies nicht von jeher der Fall war? Einer der Hauptgründe für die Einsetzung der *Bhaṭṭāraka* (über deren Frühgeschichte zur Zeit wenig bekannt ist) ist offensichtlich das Bestreben des Kontrollerhalts über das nicht unerhebliche religiöse Eigentum, welches die Jain-Klöster (*Maṭha*) während der Zeit der Patronage durch Händler und Hindu-Könige erworben hatten.³¹⁷ Die *Bhaṭṭāraka* wirkten letztlich als feudale Großgrundbesitzer und kontrollierten ganze Dörfer und Landstriche.³¹⁸ Sowohl Sangave (1980: 270) als auch Deo (1956: 136, 439) konstatierten, daß auch die Institution der *Bhaṭṭāraka* und *Śrīpūjya* die Desintegration der überregional organisierten Mitglieder der Jain-Gemeinden auf Dauer nicht aufhalten konnte und sich letztlich zu mehr oder weniger weltlichen Mächten entwickelten, da sie ihren außer weltlichen Status nicht mehr reproduzieren konnten und sich daher jeweils mit bestimmten regionalen Kasten assoziierten und bis Mitte des 19. Jahrhunderts den Status von Kontrollorganen von Sektenkasten einnahmen. Die Rolle der Kasten für die Reproduktion der Digambara-*Saṅgha* wurde demnach erst nach dem Zusammenbruch des feudalen *Bhaṭṭāraka*/*Śrīpūjya*-Systems zunehmend bedeutsam.³¹⁹ Vom 14. bis zum 15. Jahrhundert, wirkten die Digambara-Asketen noch auf einer überregionalen Basis, wie an den Wanderungsbewegungen der *Mūla-Saṅgha-Bhaṭṭāraka* (unter dem Eindruck der Verfolgung durch die Śivaiten) von Südindien nach Norden (Rajasthan) abzulesen ist.³²⁰ Nach dem Wiederaufleben der *Muni*-Tradition Anfang des 20. Jh. und staatlich verordneten Landreformen verloren die *Bhaṭṭāraka* ihre Machtbasis und ihren Einfluß.

Chr. - 629 n. Chr.), Ujjain (629-1083), Wara (Baran/Kota State (1083-1149), Gwalior (1149-1207) (und nach K.C. Jain 1963: 73 - eine Kolonie in Chitor), Ajmer (1207-1323), Dilli (Dehli)(1323-1514). 1328 in Idar/Vagada State trennten sich die beiden Schüler des Padmanandī, der 1318 in Gujarat von einem *Śrāvaka* (sic!) mit dem *Sūrimantra* zum *Bhaṭṭāraka* geweiht wurde, wurde offenbar nicht von allen Angehörigen des *Saṅgha* anerkannt. Jedenfalls spaltete sich laut K.C. Jain 1963: 74 (bei Hoernle fehlt diese Information) der *Saṅgha* nach Padmanandī aufgrund eines persönlichen Konfliktes zwischen den beiden Schülern: Sakalakīrti, der in Delhi blieb, und Śubhacandra (1393-1410), der nach Chitor ging, und dessen Linie allein in den von Hoernle veröffentlichten *Paṭṭāvalī* dokumentiert zu sein scheint, denn Sakalakīrti und seine Nachfolger werden dort nicht aufgeführt. Vom Chitor-Zweig spaltete sich 1515 Ratnakīrti samt Gefolgschaft ab. Seine Linie (*Anvaya*) zog zunächst nach Nagor und besaß später in Ajmer ihren *Gaddī* (1745-1783) (Ebda., Hoernle 1891: 351-55). Der Chitor-Zweig wanderte hingegen in der Folgezeit weiter nach Chatsu, Sanganer, Anvāj, Amber und Jaipur, “which is their present place of residence” (Hoernle 1891: 342, K.C. Jain 1963: 74-88). Die hier genannten Orte überschneiden sich größtenteils mit Bühlers 1878: 28 Liste, die selbst stark am *Mūla-Saṅgha* ausgerichtet ist. Laut Sangave 1980: 267 fanden sich einst *Bhaṭṭāraka*-Sitze (*Gaddī*) in Gwalior, Jaipur, Dungarpura (Rajasthan); Idar, Sojitra (Gujarat); Nagpur, Karanja, Latura, Nandani, Kolhapur (Mahārashtra); Mudabidri, Karakala, Śravaṇabelāgoḷa (Karnataka); und Penugonda und Kanchi (Südindien). Sangave (S. 318) gibt auch eine Liste der *Bhaṭṭāraka*-Sitze, die mit bestimmten Kasten assoziiert sind. Heute finden sich *Bhaṭṭāraka* noch in Śravaṇabelāgoḷa, Mudabidri, Nadini, Kolhapur, Narasimharajapur, Jinakanchi, Karkala, Humccha, Sonde (Gommatavani 1988 13, 3: 14). M.U.K. Jain 1975: 140 nennt Mudabidri, Śravaṇabelāgoḷa, Karkal, Humbaccha und Kolhapur.

³¹⁵ K.C. Jain 1963: 86f.

³¹⁶ Settā 1989, 1990: 295ff.

³¹⁷ Siehe Deo 1956: 118, 134.

³¹⁸ K.C. Jain 1963: 90.

³¹⁹ Vgl. Deo 1956: 137, 439, Sangave 1980: 270.

³²⁰ K.C. Jain 1963: 73f.

2.5.4. Digambara-Reformsekten: Anti-Bhaṭṭāraka-Bewegungen

2.5.4.1. Tāraṇpanth

Ihre kommerziellen Aktivitäten machten die Klöster der *Bhaṭṭāraka* in Nordindien effektiv zu Konkurrenzorganisationen der Jain-*Baniyā*. Es überrascht daher nicht, daß sich schon im Jahre 1506 die anti-idolatrische und Anti-*Bhaṭṭāraka*-Sekte der Tāraṇpanthī bildete. Ihr Begründer und Führer war Tāraṇ Svāmī (1448-1515), Sohn eines Regierungsbeamten aus Pushpavati (Bhilhvari) bei Katni, der durch *Bhaṭṭāraka* Śrūtakīrti in Sironj mit Kundakundas *Samayasāra* bekannt gemacht wurde und später in Semalkheri, Sukha und Rakh selbst predigte und Meditationsklassen organisierte. Er propagierte vor allem die Abschaffung von äußeren Ritualen und Kastenschränken. Er war angeblich von der Muslimherrschaft beeindruckt und akzeptierte auch Muslims und Mitglieder der unteren Kasten in seiner Subsekte. Sein Grabmal (*Samādhi*) befindet sich in Nisaiji im Guna-Distrikt. Ähnlich wie die Anhänger Rājacandras oder die Sikh verehren die Tāraṇpanthī heute Bücher anstelle von Statuen. Im Zentrum der Tāraṇpanth-Schreine, die *Caityalāya* oder *Nisāi* genannt werden, stehen Altäre (*Vimaṇa*) auf denen die 14 in einer Mischung von Prakrit, Sanskrit und Apabhraṃśa abgefaßten Schriften Tāraṇ Svāmīs aufgebahrt sind. Ursprünglich wurde Tāraṇ Svāmī von sechs Kasten unterstützt. Im Laufe der Zeit haben sich Sektenkasten herausgebildet, wie die der Parvāḍas.³²¹ Heute sind die Tāraṇpanthī eine kleine Regionalsekte in Bundelkhand (Madhya Pradesh) mit ihrem Zentrum in Malharagarh in Gwalior ohne umfangreiche Gefolgschaft. Rajneesh (Osho) war ein "gebürtiger Tāraṇpanthī".

2.5.4.2. Adhyātma-Bewegung

Eine folgenreichere Entwicklung wurde von Rāja Ṭoḍarmal (gest. 1589), dem einflußreichen Finanzminister und Militärführer Akbars in Benares und seinem Sohn Govardhandas eingeleitet, die öffentlich Zweifel an den ritualistischen Praktiken der *Bhaṭṭāraka* und ihrer Kontrolle materiellen Reichtums äußerten.³²² Sie fanden damit vor allem bei den gebildeten Jain-Händlern und Regierungsoffiziellen in den Zentren des Mughal Imperiums - in Agra, Benares und Fatehpur - Gehör, also Personen die, nach Ansicht ihrer Kritiker, selbst "zu gierig waren, um wohlthätig (gegenüber den Asketen) zu sein" (Vijayaratnasūri, in: Lath 1981: 219). Ihre Anhänger nannten sich *Adhyātman*. Sie betrieben einen mystischen Kult innerer Meditation und lehnten die Verehrung von Jina-Statuen und/oder Jaina-Mönchen zunächst gänzlich ab. Der bedeutendste Vertreter dieser zunächst mehr oder weniger informellen elitären Gruppen wurde Bānārasīdās (1586-1644), ein Śrīmālī-Händler aus Agra mit poetischem Talent, der 1623 seine ursprüngliche Gefolgschaft gegenüber den Śvetāmbara-Kharatara-Gaccha-Asketen aufkündigte, die Ansichten der *Adhyātmī* übernahm und mit Hilfe der *Guṇasthāna*-Lehre in Nemicandra's (9. Jh.) *Gommaṭasāra* Ācārya Kundakundas mystischem Werk *Samayasāra* re-interpretierend zu formalisieren suchte.³²³ Der *Adhyātmī*-Kreis um Bānārasīdās bildete von etwa 1635 an einen eigenen Zirkel dessen Mitglieder sich nicht nach Śvetāmbara und Digambara oder Kastenzugehörigkeit zu differenzieren suchten, obwohl die meisten Mitglieder sich aus den Eliten der Śrīmālī- und Osvāl-Kasten rekrutierten, die traditionell der Śvetāmbara-Tradition folgen. Bānārasīdās' *Adhyātma*-Kreis lehnte die Verehrung von Śvetāmbara

³²¹ Vgl. Glasenapp 1925: 357, Schubring 1959: 56-8, K.C. Jain 1963: 92, Sangave 1980: 52f., Jaini 1979: 310 Fn. 59, Shāntā 1985: 135.

³²² Lath 1981: xxxvii ff.

³²³ Ebda., S. xxxvii-xxxix.

und Digambara-*Guru* ab, da sie der Ansicht waren, Mönche dürften kein Eigentum besitzen. Statuenverehrung wurde zwar erlaubt, doch nur, wenn diese ungeschmückt sind (nach Art der “traditionellen” Digambara-Praktiken). Die Bedeutung von Askese und von Śvetāmbara-Texten, wie dem *Ācāraṅga*, welche das korrekte Verhalten der Mönche vorschreiben, wurden abgelehnt, denn, so Lath (1981: ii), war man der Ansicht: “that a forced physical giving up and self-torment was not the way to the spirit: what was needed was an inner detachment and renunciation”. Statt der Mönche wurden die gelehrtesten Laien des Kreises als Lehrer in Ehren gehalten (S. 220-2). Dazu gehörten Bānārasīdās und seine 5 Freunde - vier Geschäftsleute und ein Poet aus Agra - die “*Gyat*” (Wissende) genannt wurden. Sie bildeten zusammen mit Bānārasīdās eine Art Führungsgremium. Einer von ihnen - Kanwarpal Choridia, ein Osvāl und Neffe eines Geschäftspartners von Bānārasīdās - wurde nach Bānārasīdās’ Tod der Leiter des *Adhyātma*-Kreises (S. xxviii-xxxi). Die Bewegung kann nicht als “Sekte” beschrieben werden, sondern eher als ein überregionales Netzwerk einer elitären religiösen Interessengemeinschaft (S. xlii, xlix). Die Mitglieder rekrutierten sich aus Kreisen begünstigter Administratoren und Geschäftsleute im Umkreis des Imperialen Hofes unter Akbar, der den finanzkräftigen Jaina gegenüber relativ wohlgesonnen war. Es scheint, daß diese Elite, die damals “zu den reichsten und einflußreichsten Jain-Händlern” (Gopal 1984: 70) gehörte, sich von dem Einfluß und den Forderungen der *Bhaṭṭāraka* und *Śrīpūjya* freimachen konnten, weil sie eine gewisse Sicherheit im Staatsapparat des Mughal-Imperiums jenseits von traditionellen sozialen Strukturen gefunden hatten.

2.5.4.3. Terāpanth-Digambara

Die strikt anti-ritualistische *Adhyātma*-Bewegung überlebte den Tod Bānārasīdās nur wenige Jahrzehnte und verschmolz angeblich im Jahre 1669 mit der Digambara Terāpanth- (“Pfad der 13”) Bewegung in Rajasthan, deren Gründung wie oft in der Literatur zu lesen ist ursprünglich durch die Ideen Bānārasīdās mit beeinflusst wurde. Der Ursprung der heute unter den Digambara in Nordindien dominanten Terāpanth-Bewegung wird von dem an Nāthurām Premīs Arbeiten anschließenden M.U.K. Jain (1975: 137f.) bis zum Jahr 1528 zurückverfolgt. Allerdings werden konkrete Information erst für das Jahr 1626 gegeben, in dem Paṇḍit Amar Cand Baḍajātyā den Terāpanth in Sāngāner bei Jaipur zunächst unter der Bezeichnung Vidhimārga gegründet haben soll.³²⁴ Die Hauptquelle ist das Werk *Buddhivilāsa* des im 18. Jh. lebenden Paṇḍit Bakhat Rām. Die spezifischen Umstände und Gründe, die zur Formulierung der Terāpanth-Lehren führten sind zur Zeit jedoch genausowenig bekannt wie die ursprüngliche Bedeutung der Zahlen 13 (Terāpanth), die nach Bakhat Rām auf 13 nicht zitierte Regeln des Terāpanth hinweist,³²⁵ und 20 (Bīsapanth).

Der Terāpanth ist eine ausdrückliche Anti-*Bhaṭṭāraka*-Bewegung, die zwar anders als die ursprüngliche *Adhyātma*-Bewegung, zu der Querverbindungen bestanden, weiterhin die Statuenverehrung aufrechterhielt, doch nur in Form einer “trockenen” Form der Verehrung, ohne Gaben von Blumen, Früchten und Milch, etc. Die *Bhaṭṭāraka* sind spezialisiert auf die Durchführung opulenter *Pūjā*-Rituale mit zuvor getöteten Pflanzen und Flüssigkeiten. Sie damals wurden auch aufgrund ihres “laxen” Verhaltens nicht mehr als religiöse Lehrer akzeptiert.³²⁶ Der führende Intellektuelle des Terāpanth, Paṇḍit Ṭoḍarmal (II) (1719-1766),

³²⁴ Sangave 1980: 52f., K.C. Jain 1963: 92. Andere Quellen nennen den Händler Amar Singh (Lath 1981: xxxix).

³²⁵ K.C. Jain 1963: 92.

³²⁶ K.C. Jain 1963: 92. Die Terāpanth Digambara verehren ihre Idole nur mit einem “trockenen” *Pūjā*, also nicht mit Süßigkeiten, Blumen, Früchten oder anderen grünen Gemüsen (*Sacitta*-Dinge), sondern mit heiligem Reis (*Akṣata*), Gewürznelken, Sandel, Mandeln, getrockneten Kokosnüssen, Datteln. Sie verehren bestimmte Götter nicht, deren Bilder in Bīsapanthī-Tempeln zu finden sind (Kṣetrapāla,

wurde angeblich im Jahre 1714 von dem Hindu-Fürsten Madho Singh ermordet (Lath 1981: lviii- lxii). Ṭoḍarmal's Sohn Paṇḍit Gumānī Rām begründete um 1761 eine nach ihm benannte lokal einflußreiche Sekte, den Gumānapanth, auch Śuddha-Āmnāya (reine Tradition) genannt, welcher die Durchführung von Bilderverehrung in Form der Darbietung materieller Objekten (*Dravya-Mūrtipūjā*) zugunsten des bloßen Schauens (*Bhāva-Pūjā*) der Jina-Statuen ablehnte. Besonderer Wert wurde auch auf Verhaltensdisziplin gelegt.³²⁷ Der *Terāpanth* repräsentiert innerhalb der Digambara-Tradition den Hauptgegenspol gegen die von nun an *Bisapanth* genannte Tradition der *Bhaṭṭāraka*.³²⁸ Der verglichen mit der *Adhyātma*-Bewegung größere historische Einfluß des Terāpanth mag darauf zurückzuführen sein, daß er auch *Pūjā*-Rituale anbietet und ebenfalls besonders qualifizierte Laien als religiöse Lehrer (*Paṇḍit*) privilegiert. Die wiederbelebte Tradition der nackten *Muni* wird sowohl von Bīsapanthī als auch Terāpanthī unterstützt und transzendiert insofern die Sektengrenzen.³²⁹

Heute gibt es in ganz Indien (meist im Norden) etwa 500-600 *Paṇḍit*, mit Schwerpunkt in Jaipur, Agra und Varanasi. Etwa 2/3 aller Digambara folgen inzwischen den Terāpanth-Lehren und Riten (die nichts mit denjenigen des Śvetāmbara Terāpanth zu tun haben). Ihre Anhänger leben vor allem in Rajasthan, Madhya Pradesh und Uttar Pradesh, während die Anhänger der Bīsapanthī insbesondere in Südindien, Gujarat und Rajasthan zu finden sind.³³⁰ Wie es heißt, sind Mitglieder der Agravāl-Jaina-Kaste in der Regel Terāpanthī, während die Khāṇḍelvāl-Jaina überwiegend Bīsapanthī sind.³³¹ Die Terāpanthī sind nicht zentral organisiert, doch besitzen eine Vielzahl von Tempeln und Schulen, die von religiösen Treuhandgesellschaften verwaltet werden.

2.5.4.4. Totāpanth

In Nagpur entwickelte sich mit dem lokalen Totāpanth eine Mischform von Terāpanth- und Bīsapanth-Bräuchen, über die in der zugänglichen Literatur nichts Näheres zu finden ist.³³²

Die eigentliche Zielsetzung all dieser mehr oder weniger spirituell orientierten Digambara-Reformsekten war, nach Ansicht der zeitgenössischen *Bhaṭṭāraka* (und Śvetāmbara-Mönche), nicht so sehr religiös motiviert, als vielmehr durch "Geiz" und den Wunsch der betreffenden Laien nach der Befriedigung materieller Wünsche.

"We are presently passing through the lowest phase of the downward movement of the cosmic wheel of time. Money is scarce. Even those who have wealth do not want to part with it. They are weary of

Bhairava, usw.), vollführen die *Āratī*-Zeremonie nicht (die abendliche Statuenverehrung durch kreisförmiges Schwenken von Öllampen) und verehren die Idole nicht im Sitzen, sondern nur im Stehen (Sangave 1980: 52).

³²⁷ K.C. Jain 1963: 93, M.U.K. Jain 1975: 139.

³²⁸ Siehe Nathmal 1968: 7 für weitere Spekulationen über die Bedeutung der Zahlen 13 und 20.

³²⁹ B.U. Jain 1990: 62 nennt für das Jahr 1989 die Gesamtzahl von 355 Digambara-Asketen (seine Detailangaben erscheinen zweifelhaft zu sein). Jaini 1979: 246f. Fn. 8 kommt auf 175 Asketen (65 *Muni*, 60 *Kṣullaka* und *Ailaka*, und 50 *Kṣullikā* und *Āryikā*), bzw. 100 (Jaini 1984: 82, 86) oder 150-200 (Jaini 1991: 24-6). Goonasekera 1986: 27 auf 170, bzw. 400 (S. 116). Shāntā 1985: 489 erwähnt die Zahl von 62 *Āryikā* und 23 *Kṣullikā*.

³³⁰ Shāntā 1985: 135.

³³¹ Roy 1978: 183.

³³² K.C. Jain 1963: 93.

charity and alms-giving and do not like to spend money on temple-building or religious ceremonies, or for honouring their monk-gurus All they want is to indulge in sensual pleasures” (Vijayaratnasūri, in: Lath 1981: 222).

Andere Kritiker sehen hier den Einfluß der Muslime am Werk und beschuldigen die Anhänger der Reformsekten als “Kollaborateure”. Eine Kombination von religiösen, materiellen und politischen Motiven mag letztlich die Anhänger dieser Laiensekten motiviert haben. Die Bedingung ihrer Existenz war jedoch eine, für die pragmatisch orientierten nordindischen Jaina-*Baniyā* eher ungewöhnlicher Faktor: ein hohes Bildungsniveau der führenden Mitglieder, die sich aus einer literarischen Elite rekrutierten und selbst schreiben und die heiligen Schriften der Jaina studieren konnten.

2.5.4.5. Śrīmad Rājacandra und Kānjī Svāmī

Kavi Panth (Śrīmad Rājacandra-Tradition)

Eine große Anziehungskraft haben inzwischen die Lehren des Jain-Laien Rāycandbhāi Mahetā, genannt Śrīmad Rājacandra (1867-1901), der heute vor allem in Gujarat als Heiliger verehrt wird, auf viele - auch monastische – Anhänger Śvetāmbara und Digambara-Traditionen. Rājacandra ist heute einer der populärsten Jain-Heiligen, vor allem in seiner Heimatregion Saurāṣṭra/Gujarat und in der weltweiten Gujarati-Jaina-Diaspora. Seine Bedeutung liegt insbesondere darin, daß er das Sektierertum ablehnte und nie in eine monastische Ordnung initiiert wurde, sondern ganz bewußt ein *Śrāvaka* blieb. Er ist somit das große Vorbild einer reformistischen, von den “Fesseln” des traditionellen, orthodoxen Monastizismus befreiten Jain-Laienreligiosität über die Sektengrenzen hinweg. Er wurde 1867 in Vavania, einer Hafenstadt des Fürstentums Morvi, als ältester Sohn einer wohlhabenden Dasa Śrīmālī-Familie geboren. Sein Vater Rajīvbhāi war von Beruf Geldverleiher und folgte dem Vaiṣṇava Kṛṣṇa-Kult. Die Mutter Devbāi hingegen folgte der (Sthānakavāsī) Jain-Religion. Da das Heiratsverhalten durch die Kastenzugehörigkeit und nicht durch die Religionsausübung determiniert wurde, waren solche gemischtreliöse Familien innerhalb der Śrīmālī-Kasten, die sich sowohl aus Hindus als auch aus Jaina zusammensetzen, keine Seltenheit.

Die Ereignisse der offiziellen Lebensgeschichten Rājacandras werden, wie üblich, nach religiösen Kriterien ausgewählt. Sein Leben wird darin als eine Aneinanderreihung von Wundern geschildert. Seine zukünftige Bestimmung, so wird berichtet, wurde schon in den pränatalen Träumen seiner Mutter offenbar. Die Geschichten über die außergewöhnlichen intellektuellen Kräfte Rājacandras - insbesondere über sein bemerkenswertes Gedächtnis - gehören heute zur Folklore Gujarats. Schon mit zehn Jahren hat er demnach an öffentlichen Schaukämpfen teilgenommen und dabei seine Fähigkeit demonstriert bis zu 100 verschiedenen geistige Aktivitäten gleichzeitig durchführen zu können (Schach und Karten spielen, Glockenschläge zählen, usw.). Zugleich schrieb er schon als Jugendlicher einen Traktat über religiöse Fragen des Jainismus, zu dem er sich mehr hingezogen fühlte als zum Viṣṇuismus. Im Alter von 20 Jahren war er von seiner besonderen Berufung für ein spirituelles Leben überzeugt und begann durch seine religiösen Diskurse eine Gefolgschaft von Schülern anzuziehen. Im Jahre 1891 traf der aus England zurückkehrende Mahatma Gandhi mit ihm zusammen und war, wie er in seiner Autobiographie schreibt, tief beeindruckt und persönlich beeinflusst von Rājacandras religiösem Lehren (offenbar insbesondere von der Tatsache, daß Rājacandra trotz seinem primär religiösen Selbstverständnis nicht der Welt entsagte, sondern weiterhin das Leben eines Haushälters führte).

Rājacandra heiratete mit 21 und hatte insgesamt vier Kinder. Zunächst arbeitete er, wie sein Vater, als Geldverleiher, doch wandte sich nach seinem Umzug nach Bombay dem internationalen Juwelenhandel zu, in dem er sehr erfolgreich war. In den Geschäftspausen widmete er sich regelmäßig dem Studium religiöser Texte. Mit 25 verbrachte er wieder mehr Zeit auf Reisen in Gujarat, wo er in zunehmendem Maße um Rat in spirituellen Fragen gebeten wurde. Sein Kreis von Anhängern wuchs dabei ständig; eine Tatsache, die das Mißtrauen der monastischen Orthodoxie - in diesem Falle: der Sthānakavāsī - hervorrief:

“Inevitably, as a layman, he arouse some opposition among a section of the more orthodox Jains who were accustomed to the doctrinal leadership of the monks and tended to view with hesitation or suspicion a layman who assumed (however modestly) a position of spiritual leadership. This did become rather serious when a small group of half a dozen monks from the Sthānakavāsī (non-image worshipping) sect became followers of Shrimad and a good deal of tension between them and other members of their sect” (The Jain 1988: 25).

Rājacandra war zwar angezogen vom monastischen Leben, doch er blieb ein *Śrāvaka* bis zu seinem frühen Lebensende. Er reduzierte jedoch zunehmend seine Arbeitszeit und verbrachte mehr Zeit mit dem Studium religiöser Schriften, Meditation und Fasten. Er praktizierte zudem das Zölibat in der Ehe - eine bei Jaina traditionell hochangesehene Übergangsstufe zum vollen Asketentum. Angeblich aufgrund der Härte seiner religiös inspirierten Praktiken der Selbstmortifikation, doch in Wirklichkeit aufgrund einer chronischen Magen-Darm-Erkrankung, magerte er bis auf die Knochen ab und starb schließlich - 33jährig - am 9.4.1901. Nach seinem Tod gründeten die Anhänger Rājacandras einen *Āśram* in Agas bei Cambay, wo Rājacandra heute als fünfundzwanzigster *Tīrthaṅkara* verehrt wird.³³³ Im Mittelpunkt des devotionalen Kultes steht die Verehrung seiner editierten Schriften und seines Photos, das ihn als “abgemagerten Asketen” darzustellen scheint.³³⁴

Die immense Resonanz, die Rājacandras Vorbild bis heute bei vielen Jain-Laien findet ist insbesondere auf seine anti-ritualistische und anti-formalistische Haltung, die Betonung von Mediation, Seelenmystizismus, und Devotion, sowie seine Kritik an der sektiererischen Zersplitterung der Jaina zurückzuführen; eine Lehre, die insbesondere den Empfindungen der national und kommunal gesonnenen, reformistischen Jaina Ausdruck verleiht, “daß alle Jainas ohne Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession oder Sekte zum Heile des Ganzen zusammenwirken müssten” (Glasenapp 1925: 76). Das Ideal des Lebensbildes Rājacandras dient heute vor allem als Inspiration und Legitimation des Verhaltens eines ökonomische erfolgreichen reformierten Laientums, welches sich von der ideologischen Kontrolle durch das traditionelle Mönchtums zu befreien sucht über das Medium der öffentlichen Verehrung seines Photos. In den Worten von Laidlaw (1990: 116): “a social and economic elite constructs and presents itself as also a lay religious elite”. Die Konsequenz dieses Prozesses ist, daß gebildete Jain-Laien, wie bei den Digambara, selbst die Rolle von *Yati* und *Bhaṭṭāraka* übernehmen und mit den Mönchsorden konkurrieren.

Eine vergleichbare Parallelentwicklung zu dem an Rājacandra anschließenden sogenannten Kavi Panth ist der wenig später entstandene Kānjī Svāmī Panth.

³³³ Caillat 1978: 150.

³³⁴ Rājacandra *Dharmśālā* finden sich heute in Khambat, Vavaniya (bei Morvi), Idar, Koba, Agash, Palanpur, Rajkot, Ghadkoper (Bombay), Humppi (Mysore) (Zwicker 21.11.1984: 6).

Kānjī Svāmī (1889-1980) wurde in Umralla/Kathiavar in eine Sthānakavāsī Daśa Śrīmali *Baniyā* Familie geboren. Beide Eltern starben als er noch ein Kind war und er entwickelte schon früh ein Interesse am zölibatären Leben der Jain-Asketen. 1914 wurde er von *Muni Hīrācand* in den konservativen Gujarati Boṭād Sthānakavāsī Sampradāya initiiert. Er konnte sich jedoch nur schwer mit dem dort vorherrschenden Ritualismus anfreunden. Bei seiner Suche nach einem stärker spirituell ausgerichteten Jainismus stieß er schließlich im Jahre 1921 auf Kundakundas *Samayasāra* und begann auch die Schriften von Banārsīdās (1586-1643), Ṭoḍarmal II und Rājacandra zu studieren, die sich allesamt die zuerst von Kundakunda entwickelte mystische Lehre vom Primat der inneren Seelenerfahrung und der absoluten Verschiedenheit von Körper und Seele (*Paramātmā*) zu eigen gemacht hatten. Da er zunehmend von der Richtigkeit dieser "Digambara-Lehre" überzeugt war begann er sie auch zu predigen, obwohl dies im Gegensatz zur offiziellen Sthānakavāsī-Lehre stand. Trotz großer Widerstände entsagte er schließlich, in Begleitung mehrerer *Sādhu*, im Jahre 1934 in Soṅgaḍh/Saurāṣṭra gänzlich dem Mönchtum und bezeichnete sich von nun an als zölibatärer Digambara-Laie (*Brahmacārin*). Er erklärte, daß die Wahrheit der Seelenlehre des Jainismus allein im transzendenten Zustand innerer religiöser Versenkung (*Niścaya-Naya*) zu erfahren sei und in keiner notwendigen Beziehung zu konventionellen asketischen und rituellen Praktiken stehe (*Vyavahāra-Naya*). Selbst Jain-Laien können daher, insofern sie durch eigene Anstrengungen (*Puruṣārtha*) das seltene Schlüsselerlebnis der direkten religiösen Einsicht (*Samyak-Darśana*) in die Nature der Seele selbst erfahren, direkt in ihrem jetzigen Leben erlöst werden, ohne zunächst als Asketen wiedergeboren zu werden: "For those who are engaged in personal effort to secure salvation, there are not many lives to live" (Pamphlet 171: 7). Als einziges Kriterium der Verehrungswürdigkeit galt Kānjī das eigene Verständnis des überlieferten Schrifttums, nicht etwa "äußerer" monastischer oder karmischer Status oder religiöser Verdienst (*Puṇya*). Die Seele war für ihn eine vom Körper absolut separate Entität und er vertrat die Ansicht, kein *Karman* könne eine reine Seele beeinflussen - selbst *Tīrthankara-Karman* nicht (S. 12f.). Bīsapanth Digambara-Asketen lehnen diese Interpretation selbstverständlich ab.³³⁶ Die von Kānjī Svāmī vertretene Theorie der "Sequenzgebundenen Modifikation" des Karman (*Kramabaddha-Paryāya*) ohne Beteiligung der an sich freien Seele weist Ähnlichkeiten sowohl mit Goṣṭhāmāhila's *Abaddhika-vāda* (7.Nihnavā), wie auch mit der deterministischen Ājīvika-Lehre auf. Obwohl er weder Mönchen noch dem Tempelkult eine Sonderstellung einräumte lebte Kānjī weiterhin zölibatär und lehnte weder die monastischen Gemeinschaften noch den Tempelbau an sich ab.

Die Anhänger des Kānjī Panth rekrutierten sich zunächst vor allem aus dem Kreis ehemaliger Gujarati Sthānakavāsī aus der statusniedrigen Halārī Ośvāl (Osvāl)-Kaste. Sie gründeten Laienverbände und begannen schon 1937 mit dem Bau eines religiösen Zentrums in Soṅgaḍh bei Bhavnagar. Kānjī selbst weihte bis zu seinem Tod 1980 eine große Zahl von religiösen Schulen, Tempeln und Statuen in Soṅgaḍh, Gujarat und selbst in Nairobi (1980), die nicht zuletzt mit der finanziellen Unterstützung seines prominenten Anhängers Seth Hukamcand (1874-1956) aus Indore, und anderen, errichtet wurden. Mittlerweile hat sich Soṅgaḍh zu einem Pilger- und Missionszentrum entwickelt, wo Propagandaliteratur gedruckt und Prediger (*Paṇḍit*) ausgebildet werden. Die Hauptlast der Seelsorge fällt auf zur Zeit 91 *Brahmacāriṇī* und 4 *Brahmacārin*, d.i. Digambara-Laien, die in einem *Śrāvaka Āśram* leben und die Gelübde der siebten *Pratimā* übernommen haben, also

³³⁵ Siehe die Pamphlete 171 und 172 des Digambara Jain Svādhyāya Mandir Trust: "Our Great Gurudev Param Pujya Kanjiswami" und "Pujya Gurudev Shree Kanjiswami's Sadhanabhumi: Songadh", sowie Sangave 1981: 53f. und Dundas 1992: 227-32.

³³⁶ Sangave 1980: 53f.

zölibatär leben, nur 2-3 weiße Stoffstücke tragen und auf körperverschönernde Mittel verzichten. Im Unterschied zu den Digambara *Kṣullaka* und *Ailaka*, d.i. Halbbasketen welche die Gelübde des elften *Pratimā* übernommen haben,³³⁷ dürfen die *Brahmacāriṇ* Eigentum besitzen und frei reisen. Fasten und sonstiger äußerlicher Ritualismus ist nicht verlangt. Sie sind daher für die Propagierung des Jainismus im Ausland besonders gut geeignet und besuchen regelmäßig die Jain-Gemeinden in Ostafrika und den USA. Die zumeist weiblichen *Brahmacāriṇī* reisen jedoch immer in Begleitung der durchweg männlichen *Paṇḍit*, die allein öffentlich predigen dürfen. Die öffentliche Rolle der *Brahmacāriṇī* beschränkt sich auf Gesangsdarbietungen und *Bhakti*. Sie predigen nur im Kreis von Frauen und sind in erster Linie für deren Seelsorge zuständig.

Die Leiterin der *Brahmacāriṇī* war bis zu ihrem Tod Kānjī's Hauptschülerin - Pūjyā Bahenśrī Campāben (1918-1993). Sie lebte in dem 1951 errichteten *Śrāvika Āśram*. Wie es heißt hat sie nicht nur *Samyak-Darśana* erfahren, sondern mit 18 Jahren auch *Jāti-Smaraṇa-Jñāna*, die Erinnerung an ihre früheren Leben. Sie war der festen Überzeugung, in einem ihrer früheren Leben, gemeinsam mit Kānjī, dem *Samavasaraṇa* des mythischen Tirthaṅkara Sīmandhara im Kontinent Mahāvīdeha beigewohnt zu haben und zwar gerade in dem Moment, als Kundakunda mit seinem *Āhāraka-Śarīra* Sīmandhara aufsuchte, um dessen Predigt zu hören. Kānjī Svāmī war so beeindruckt von diesem Offenbarungserlebnis, daß er sich ebenfalls zu erinnern vorgab, um fortan - unter Umgehung des Alleinvertretungsanspruchs der monastischen Lineages - direkte spirituelle Deszendenz von Sīmandhara und Kundakunda für sich beanspruchen zu können.³³⁸ Die Prominenz des sich daraufhin rasch entwickelnden Sīmandhara-Kultes für den Kānjī Panth ist in Soṅgaḍh durch den raschen Bau von zwei Sīmandhara Svāmī-Tempeln (1940-1941) eindrucksvoll manifestiert.³³⁹

Darüber hinaus stehen die devotionale Verehrung (*Bhakti*) von Kundakunda und von dessen fünf wichtigsten Schriften im Zentrum des kultischen Lebens, sowie die Geburtstage des Sektengründers und seiner Nachfolgerin. In Soṅgaḍh wird alljährlich Kānjī Svāmīs Geburtstag durch eine *Bhāva-Pūjā*-Zeremonie gefeiert und stilisierte, in Marmor gemeißelte Abbildungen von Kānjīs Fußabdrücken (*Cāraṇa-Pādukā*) und Photos von ihm dienen als Hilfsmittel meditativer Versenkung.³⁴⁰ Die allmorgendlichen *Pūjā*-Riten der Kānjī Panthī sind bewußte einfach gehalten und kombinieren *Abhiṣeka*, *Āratī*, Trocken-*Pūjā* und *Darśana* mit religiösen Diskursen. Ein starker *Bhakti*-Einfluß ist unverkennbar. Die wichtigsten religiösen Ereignisse der Kānjī Panthī sind jedoch die täglichen Diskurse über Kundakundas Lehre. Sie nehmen in der Regel ihren Ausgang von einer der 8000 erhaltenen Tonbandaufnahmen von Kānjīs Predigen, die offenbar selbst als Konserven noch ihre charismatischen Zauber entfalten. Diese Kassetten werden morgens und abends nach den *Pūjā* abgespielt und geben die Themen für die anschließenden Diskussionen vor. Diese Form medienvermittelter Religiosität ist zur Zeit einmalig im Jainismus, doch kaum mehr als ein Notbehelf.

³³⁷ Jaini 1979: 183-5. Das Wort *Pratimā* (Pkt. *Paḍimā*) bedeutet einerseits "Bild", andererseits "Gelübde" und bezeichnet hier eine Entsagungsstufe (durch das sich-einem-bestimmten-Vorbild-ähnlich-machen). Siehe Schubring 1935/2000 §§ 156, 161, 163f.

Es verweist hier auf eine Liste von Entsagungsstufen.

³³⁸ Dundas 1992: 230f.

³³⁹ Es mag paradox erscheinen, daß die geistliche Leitung des Kānjī Panth an eine Frau überging, denn Kānjī hat sich aufgrund seiner religiös übersteigerter Ideologie des Zölibats zeitlebens geweigert zu nicht zölibatären Frauen zu sprechen oder von ihnen verehrt zu werden, wenn sie nicht in Begleitung von Männern erschienen. Abgesehen von den beiden täglichen Predigen war Frauen die Teilnahme an allen seinen Programmen verboten (Pamphlet 171: 22f.). Campābens Ausnahmestellung kann nur durch ihre besondere Rolle bei der Offenbarung des Gründungsmythos des Kānjī Panth erklärt werden. Die Übernahme des *Brahmacarya* Gelübdes vor dem Guru ist eine der Schlüsselzeremonien in der Sekte.

³⁴⁰ Auch nachmittags werden öffentliche Diskurse über die *Āgama* abgehalten. Der rituelle Kalender sieht folgendermaßen aus: Kānjīs Geburtstag (Vaiśākha Śukla 2); Campābens Geburtstag (Śrāvaṇa Kṛṣṇa 2); Campābens *Samyak-Darśana*-Tag (Phālguna Kṛṣṇa 10); Kānjīs Puṇyatith (Kārttika Kṛṣṇa 7); *Divālī/Mahāvīra Nirvāṇa Kalyāṇaka* (Kārttika Kṛṣṇa 30), drei Mal jährlich *Aṣṭhānika*; *Daśa-Lakṣaṇa/Paryuṣaṇa* (Bhādrapada Śukla 5-15); Statuenweihung; religiöse Sommerschulen (Pamphlet 172: 6f.).

Da heute niemand öffentlich beansprucht, *Samyak-Darśana* erfahren zu haben und da keine institutionalisierte Hierarchie zwischen Laien, zölibatär lebenden Laien und Predigern besteht, gibt es seit Campābens Tod keinen religiösen Führer des Kānjī Panth. Die *Paṇḍit* konkurrieren frei um öffentliche Anerkennung und allein die gewählten Vorsitzenden des Trusts in Soṅgaḍh gewähren die Einheitlichkeit der Organisation. Dieser Umstand erklärt auch die engen Beziehungen des Kānjī Panth zum *Ṭoḍarmal Smārak Trust* und dem *Ṭoḍarmal Digambara Jain Siddhānta Mahāvidyālaya* in Jaipur unter der Leitung von Dr. Hukamcand Bharill (1937-) und anderen geistesverwandten Laienorganisation, wie den Zentren des Tāraṇ Panth in Bundelkhand und des Rājacandra Kultes bei Cambay. Bharill gilt derzeit als die größte Autorität unter den Digambara-*Paṇḍit* und neben Kundakundas *Samayasāra* sowie Kānjī Svāmīs und Campābens Schriften sind es vor allem seine, allerdings in Hindi und nicht in Gujarati verfaßten Bücher, die im religiösen Diskurs der Kānjī Panthī Verwendung finden. Der Kānjī Panth ist zwar eine Laienbewegung in der Tradition des die Bedeutung des Seelenwissen betonenden Digambara-Mystizismus, doch er reproduziert sich mit Hilfe eines idiosynkratischen rituellen Systems mit primär devotionalen Zügen und respektiert auch Digambara-Asketen, sofern sie den Kriterien spiritueller Reinheit entsprechen.³⁴¹

2.5.4.6. Die heutige Situation: Orthodoxie und Reform

Im Rückblick wird deutlich, daß ohne die Entmachtung bzw. Ersetzung der *Ācārya* durch die *Bhaṭṭāraka* die Entwicklung einer Gruppe von Laienpriestern, wie der Digambara-Terāpanth *Paṇḍita*, nicht möglich gewesen wäre. Wie Carrithers (1988: 232) berichtet, gab es im 19. Jh. kaum noch Digambara-*Muni*. Fast alle gegenwärtigen Gruppen leiten sich von Śāntisāgara (1872-1955) her, der mit 47 Jahren *per* Selbstinitiation *Muni* wurde und gemeinsam mit reformorientierten Laien wesentlich zur Wiederbelebung des Digambara-Asketentums beigetragen hat.³⁴² Die in den letzten 100 Jahren wiederbelebten Traditionen der Digambara-*Muni* und *Āryikā* werden auch von den *Paṇḍita* in Ehren gehalten, denn heute agieren die von Ācārya Śāntisāgara “Dakṣiṇ” (1872-1903) im Jahre 1920 regelrecht neu “erfundenen” Digambara-*Muni* unabhängig von den *Bhaṭṭāraka*. Sie werden nicht als deren Schüler betrachtet, sondern gelten ihnen als religiös überlegen.³⁴³

“The notion of a Muni’s and Āryikā’s superiority to a Bhaṭṭārak is a modern one which arose after the revival of Digambara Muni Saṃgha. Bhaṭṭāraks of the 13th. century and onward were successors of ancient Āchāryas and claimed the same authority. That is why Āryikās could be their disciples. Bhaṭṭāraks claimed that they were observing all five Mahāvratas” (Joharapurkar, nach: Shāntā 1985: 186 Fn. 99).

Heute haben die *Bhaṭṭāraka* keine Schüler mehr unter den *Muni* und *Āryikā* (S. 134). *Āryikā* (Edle) sind das Digambara-Äquivalent der Śvetāmbara *Sādhvī*. Da sie die *Mahāvratā* übernehmen, sind sie den *Bhaṭṭāraka* spirituell überlegen. Sie gelten jedoch nicht als voll initiiert, sondern nur als fortgeschrittene Laien (*Uttama-Śrāvikā*), da sie aufgrund ihres weiblichen Geschlechtes Kleider tragen müssen. Diese Bestimmung hat in der Geschichte des Jainismus wiederholt zu Kontroversen mit den Śvetāmbara geführt, die von P.S. Jaini (1991) dokumentiert wurden. Die *Āryikā* sind, wie die *Sādhvī* bei den Mūrtipūjaka, einem *Ācārya* unterstellt,

³⁴¹ Vgl. Bharill 1981: 93-5.

³⁴² Dundas 1992: 159f.

³⁴³ Carrithers 1989, 1990: 148, Shāntā 1985: 134.

wandern unabhängig von den männlichen Asketen und bilden mit ihnen und den Laien zusammen einen *Caturvidha-Saṅgha* bei öffentlichen Versammlungen. Sie dürfen studieren und teilweise auch predigen, doch werden nicht als eine im engeren Sinne monastische Kategorie angesehen, wie Shāntā (1985: 136, 190 Fn. 178) feststellte. Weibliche Novizen werden *Kṣullikā* (Kleine) genannt. Sie haben erst eine Initiationszeremonie hinter sich gebracht (S. 488f.). Die männlichen Äquivalente der *Kṣullikā* und *Āryikā* sind die *Kṣullaka* und die *Ailaka*. Dies sind Kategorien von Novizen, die noch drei bzw. ein Kleidungsstück tragen und sich noch nicht ihrer zweiten Initiation unterzogen haben.³⁴⁴ Sie führen nur partiell das Leben eines Asketen. Im Prinzip sind sie den *Āryikā* unterlegen. Die eigentlichen Asketen der Digambara werden *Muni* genannt. Abgesehen von der monastischen Senioritätsordnung werden dabei die beiden monastischen Positionen des *Upādhyāya* und *Ācārya* (*Gaṇācārya*) unterschieden - des Lehrers und des Leiters einer Gruppe. Fortgeschrittene Laien, die nach Art der Asketen leben, werden *Brahmacārī* genannt.³⁴⁵ Nach persönlicher Auskunft von Upādhyāya Kanaka Nandī gab es 1992 etwa 418 Digambara-Asketen: 14-15 Digambara *Ācārya*, 2-3 *Upādhyāya*, 125 *Muni*, 20-25 *Ailaka*, 40-50 *Kṣullaka* und etwa 200 *Āryikā* und *Kṣullikā*.³⁴⁶ Die Digambara besitzen keine *Upāśraya* für ihre Asketen. Diese schlafen stattdessen in Räumen innerhalb der Tempelumwallungen, oder - wie die Śvetāmbara Terāpanthī - in Häusern, die ihnen von einzelnen Familien zeitweilig zur Verfügung gestellt werden. Sie nennen diese Unterkünfte *Vasatikā-Sthāna* (Aufenthaltssorte).³⁴⁷ Im Winter werden riesige Haufen von Kokosfasern aufgeschüttet, in denen die nackten Asketen schlafen. Die *Śrāvaka* organisieren all dies, wie auch den Transport der Bücher und Statuetten, die ein *Muni-Saṅgha* mit sich führt.

Die heutigen Digambara-*Muni* werden von allen *Bhaṭṭāraka* als ihre Lehrer anerkannt. Die *Bhaṭṭāraka*-Institution wurde auch durch neue Staatsgesetze abgewertet. Dies zeigt darin, daß sie keine juristische Kontrolle mehr über die Kasten ihrer Anhänger ausüben, daß ihnen die Kontrolle über religiöses Eigentum zunehmend von Laien und vom Staat entzogen wird, der laut Gesetz neuerdings der Bestimmung eines neuen *Bhaṭṭāraka* durch seinen Vorgänger zustimmen muß (Sangave 1980: 319). Da Bīsapanth-Laiengemeinden jedoch immer noch von *Bhaṭṭāraka* und nicht von Management-Komitees organisiert werden ergibt sich zur Zeit eine Übergangssituation mit oft unklaren Zuständigkeiten: "As a result the vast amount of property attached to the Bhaṭṭāraks is either lying idle or is being misused by interested persons" (S. 321). Angeblich führen die Laien den *Bhaṭṭāraka* gegenüber heute kein förmliches *Vandanā* mehr durch (Ebda.).

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß auch die Geschichte der Digambara durch den Einfluß religiöser Institutionen und durch dialektische Prozesse von Verweltlichung und Reform bestimmt war. Diese werden uns noch näher in Kapitel 10 beschäftigen. Generell gilt, daß die meisten heutigen Jaina-Reformbewegungen, wie diejenigen von Muni Suśīl, Muni Amar, Rājacandra oder Kānjī Svāmī, sich am Ideal eines von asketischen Laien geistig inspirierten und administrativ geführten universalen Jainismus orientieren. Die besondere Rolle der Asketen, die sektiererische Fragmentierung und der äußerliche Ritualismus des traditionellen Jainismus wird zugunsten einer die Sektengrenzen transzendierenden an das einzelne Individuum

³⁴⁴ Williams 1983: 173, 179 zeigt, daß die Untergliederung des 11. *Pratimā* in zwei Stufen auf Amṛtacandras Werk *Śrāvaka-dharma-dohaka* 17 zurückgeht. Die Verwendung der Begriffe *Kṣullaka* und *Ailaka* im heutigen Sinne wurde jedoch offenbar erst 1584 durch Rājamallas Werk *Lāṭī-saṃhitā* 7.55f. eingeführt.

³⁴⁵ Für ältere Kategorisierungen vgl. Deo 1956: 29.

³⁴⁶ B. U. Jain 1990: 62 nennt für das Jahr 1989 die Gesamtzahl von 355 Digambara-Asketen (seine Detailangaben erscheinen zweifelhaft zu sein). P. S. Jaini 1979: 246f. Fn. 8 kommt auf 175 Asketen (65 *Muni*, 60 *Kṣullaka* und *Ailaka*, und 50 *Kṣullikā* und *Āryikā*), bzw. 100 (Jaini 1984: 82, 86) oder 150-200 (Jaini 1991: 24-26). Goonasekera 1986: 27 auf 170, bzw. 400 (S. 116). Shāntā 1985: 489 erwähnt die Zahl von 62 *Āryikā* und 23 *Kṣullikā*.

³⁴⁷ Shāntā 1985: 487.

appellierenden mystischen Seelenschau abgelehnt.³⁴⁸ Diese Bewegungen schliessen an frühere durch den Digambara Mystizismus von Kundakunda und Nemicandra inspirierte Laienbewegungen an, wie den Adhyātma-Zirkel von Bānārasīdās, dessen synkretistische Ausrichtung ähnliche Vorstellungen verfolgte.

Interessant ist zudem der Kontrast zwischen zwei modernen Formen der Universalisierung innerhalb der Sthānakavāsī-Bewegung:

(1) Universalisierung durch Vereinigung aller Orden unter einem einzigen obersten *Ācārya*, und damit Ermöglichung der kommunalen oder kommunalistischen Integration aller “Sthānakavāsī” in eine ungeteilte religiöse Gemeinschaft.

(2) Universalisierung durch Auflösung der Sektengrenzen an sich und Neuorientierung der “Jaina” an persönlicher religiöser Erfahrung, angeleitet durch die “geistigen Führerschaft” prominenter Laien mit direkter Seelenerfahrung in *Satsaṅga* oder *Āśrama*-Kontexten.

In einem Fall handelt es sich um einen Kommunalismus der “Sekte” und im anderen Fall um einen Kommunalismus der “Religion”; in Banks’ (1985, 1991) Begriffen, um eine “orthodoxe” und zum anderen um eine “Neo-orthodoxe” Strategie. Betrachtet man alle reformistische Tradition der Śvetāmbara seit dem 15. Jh., so zeigt sich, daß die erste Variante im Wesentlichen von in ähnlicher Weise zentralisierter Jain-Traditionen realisiert wurde, die sich in doktrinärer und sozialer Hinsicht kaum voneinander unterscheiden, wohl aber hinsichtlich des Grades der Zentralisierung: der Terāpanth, nach den in Kap. 3 zu betrachtenden Reformen von Ācārya Bhikṣu zwischen 1760-1802, und der Śramaṇa-Saṅgha, die im Jahre 1952 gegründete Einigungsbewegung der Sthānakavāsī, geleitet von Ācārya Ātmārāma.

2.6. Zusammenfassung und Ausblick: Zur Differenzierungsstruktur der Jain-Sekten

Die Differenzierung der Jaina in *Śramaṇa* und *Śrāvaka*, der *Śramaṇa* wiederum in *Jinakalpa* und *Therakalpa*, und der *Therakalpa* in *Vanavāsīn* und *Caityavāsīn* bzw. in *Samvegī* und *Yati* oder *Muni* und *Bhaṭṭāraka/Śrīpūjya* offenbart ein generelles Entwicklungsprinzip: die Entfaltung eines Systems von Kategorien durch Wiedereinführung einer Unterscheidung in das Unterschiedene.

Nicht-Jaina	Jaina				
	Śrāvaka	Śramaṇa			
		Jinakalpa	Therakalpa		
			Caityavāsīn	Vanavāsīn	
				Yati	Samvegī

Aus der Sicht der Systemtheorie kann die Verschachtelung von Unterscheidungen als eine Serie kontingenter System/Umwelt-Differenzen interpretiert werden, wobei jede Dimension durch eine asymmetrische Unterscheidung bipolarer Kategorien konstituiert wird: eine mit einer Innen-Orientierung (z.B. Jaina) und die andere mit einer Außen-Orientierung (z.B. Nicht-Jaina). Die beiden Seiten der Unterscheidung sind so aufeinander bezogen, das die jeweils die Innenorientierung repräsentierende Kategorie die andere “hierarchisch umfaßt” (aus der Sicht des Systems als höherwertig gilt), in den Begriffen von Dumont (1980), während die jeweils die Außenorientierung repräsentierende Kategorie den Horizont des durch Involution sich

³⁴⁸ Vgl. Carrithers & Humphrey 1991: 252.

zunehmend spezifizierenden Systems markiert. In den Begriffen von Luhmanns (1984) Theorie sozialer Systeme, die sich durch Ablehnung der Bestandstheorie und die Betonung der Kontingenz der Wertdifferentiale von den Kulturtheorien von Parsons und Dumont unterscheidet, wird hier die Differenz von System und Umwelt innerhalb eines sich ausdifferenzierenden Systems redupliziert und damit zugleich transformiert. Die interne Rekonstruktion des Verhältnisses von System und Umwelt konditioniert wiederum die mögliche Einwirkungsweise anderer Systeme (hier z.B. des brahmanischen) in der Umwelt auf das System.³⁴⁹

Das Verhältnis von Innen- und Außenorientierung ist in Soziologie Indiens am Beispiel des Phänomens der „doppelten Führerschaft“ (König und Priester, etc.) diskutiert worden, das von Dumont (1980: 381) mit Rekurs auf Parsons und Shils' (1951) *pattern variables* „instrumentelles Handeln“ und „expressives Handeln“ ausgelegt wurde. Ein kurzer Ausblick über die für die Lehre und Entwicklung der Jain-Tradition konstitutive Rolle der Beziehung von Persönlichkeitssystem und Sozialsystem ist an dieser Stelle angebracht. Im Hinblick auf den Jainismus wurde das Verhältnis von Innen und Außen in der zur Differenz Jaina/Nicht-Jaina querliegenden Unterscheidung von Erlösungsorientierung/Weltorientierung in vorthoretischer Weise unter anderen von Guérinot (1926: 330) und Shāntā (1985: 454) thematisiert. Guérinot stellte fest, daß der äußerliche Anschein der formalen Angepaßtheit der Jaina, die auf den ersten Blick von Hindus kaum zu unterscheiden sind, die Verschiedenheit der inneren „geistigen“ Orientierung verdeckt. Schon Guérinot kontrastierte somit den Gesichtspunkt äußerlicher Ähnlichkeit mit dem der inneren Verschiedenheit, der später als typisch für das Jaina-System erklärt³⁵⁰ und unter der (irreführenden) Bezeichnung „dualer Charakter“ des Jainismus diskutiert wurde,³⁵¹ ohne das unterliegende Reflexionsverhältnis zu erkennen. Umgekehrt stellt sich aus der Innensicht das gleiche Phänomen so dar, daß äußere Verschiedenheit (der Sektenzugehörigkeit, der Sprache, regionaler Tradition, etc.) zugleich eine innere Einheit impliziert, die in den Grundprinzipien des Jainismus ausgedrückt ist. In Dumonts (1980: 197) Rekonstruktion der Logik indischen Werttheorien erscheinen Einheit und Verschiedenheit als komplementäre Aspekte, die auf verschiedenen ineinander eingebetteten hierarchischen Ebenen wirken, allerdings im identitätstheoretischen Begriffen des Ideals der rituellen „Reinheit“ aufgehoben wird, die den Differenzbegriff der „Unreinheit“ umfaßt. Das Konzept der allerdings durch moralische „Reinheit“ erzeugten bzw. „befreiten“ reinen Seele des Individuums symbolisiert auch im Jainismus den inneren Kern der Religion.³⁵² Shāntā (1985) zitiert dazu eine Aussage der Kharatara-Gaccha-*Sādhvī* Vicakṣaṇa:

“Voyez la pastèque, de l'extérieur, elle apparaît divisée en tranches, mais une fois la peau enlevée, il ne reste qu'une masse ronde, sans divisions ...; de même, de extérieur, nous sommes de différents gaccha: tapā, kharatara et autres, mais à l'intérieur ne sommes-nous pas tous les descendants spirituels de

³⁴⁹ In ähnlicher Weise kann das Differenzierungsmuster des „vierfachen *Saṅgha*“ der Jaina als interne Replikation der asymmetrischen Differenz zwischen Jaina und Nicht-Jaina interpretiert werden: Mönche : Laien :: Jaina : Brahmanen. Vgl. Marglin 1985 für die Identifikation der Dimensionen: männlich/weiblich, Religion/Macht und passiv/aktiv die hier ähnlich vorliegen. Die dualen asymmetrischen Rollen von Mönch und Laien, von Entsagung und Devotion können ebenfalls als Produkte von Prozessen der reflexiven Selbstunterscheidungs des Jainismus als religiösem System interpretiert werden, also des Wiedereintritts der Unterscheidung in das Unterschiedene.

³⁵⁰ Siehe Deo 1956: 11, Williams 1983: xviii f., Carrithers 1991: 292.

³⁵¹ Siehe M. Weber 1922, Mahias 1985, Goonasekera 1986, Cort 1989, Laidlaw 1990.

³⁵² Vgl. M.U.K. Jain 1975: 141, Carrithers & Humphrey 1991: 288. Aus der Innensicht eines Jain-Asketen sind die „ewigen Wahrheiten“ der essentiellen Prinzipien und Lehren (Jaina sprechen gerne von *Bīja*: Keimen) entscheidend, und nicht die äußerlichen Formen ihrer Tradierung. Die sozialen Formen die der Jainismus jeweils annimmt, erscheinen aus dieser Sicht „der Sache selbst“ äußerlich - und dennoch intrinsisch verbunden mit ihr, genau wie eine Seele mit einem Körper (vgl. S. P. Jain 1990: 81). Entscheidend für die Aufrechterhaltung der Jain-Tradition sind nicht die einzelnen Realisierungsformen - sie können historisch variieren - sondern die Wahrnehmung einer *Differenz* zwischen Prinzip und Erscheinungsform an sich (Inhalt/Form, Seele/Körper, Einheit/Vielheit). Auch die Struktur der Jain-Gesellschaft wird unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt.

Mahāvīrā. ... Si en nous réunissent, nous ne renonçons pas à l'esprit de division, notre réunion n'a aucun sens" (S. 454).

Vom Beobachterstandpunkt wird vor allem die Verschiedenartigkeit von Jaina und Hindu thematisiert, während vom Teilnehmerstandpunkt vor allem das Problem der Einheit der Verschiedenheit der Jain-Sekten im Vordergrund steht.³⁵³ Dies ist einerseits ein universelles Phänomen. Ein außenstehender Beobachter achtet generell auf eine Handlungseinheit, während sich die Handlungseinheit auf die Grenzziehung zur Umwelt konzentriert, wie Luhmann (1984: 381) betont. Andererseits ist die Differenz von Jain/Nicht-Jain die Voraussetzung der internen asymmetrischen Unterscheidung von Jain-Sekte/Jain.

Die Gemeinde wird im Jainismus, wie gesagt, als viergliedrige Korporation konzipiert, die wiederum in eine lineare Sequenz asymmetrischer Unterscheidungen (Urteile) aufgelöst werden kann: Laien \leq Nonnen \leq Mönche \leq Ācārya \leq Jina \leq Siddha. Differenzen zwischen sozialen Kategorien können in dieser Weise durch eine Serie asymmetrischer Äquivalenzrelationen³⁵⁴ aufgehoben werden im Konzept alle Unterscheide transzendierenden indifferenten individuellen Persönlichkeit und zuletzt in dem der entkörpernten befreiten Seele. In Begriffen der Luhmannschen Systemtheorie gehört auch das Persönlichkeitssystem zur Umwelt des Sozialsystems. Die kulturspezifische Form der Differenzierung von Persönlichkeitssystem und Sozialsystem selbst, bei den Jaina kulminierend im Konzept der reinen Seele, kann als der Motor der Ausdifferenzierung des Jainismus als sozialem System (ideal eine Ansammlung von Individuen) angesehen werden. Eine fundamentale Grenzsetzung im Sozialsystem des Jainismus ist demnach die hierarchische Unterscheidung zwischen Einem und Vielen, in der Weise, daß der Eine, der auf der gleichen Dimension in der sozio-kosmischen Statusordnung selbst immer nur Einer unter Vielen ist, die Vielen der unteren Dimensionen integrieren kann.

Dieses hierarchische Organisationsprinzip ist in den ontologischen Prinzipien des Jainismus reflektiert, die die interne Differenzierung von Körper (*Ajīva*) und Seele (*Jīva*) innerhalb der Persönlichkeitsstruktur eines Individuums als Mittel der Integration externer Unterschiede postulieren. Dies geschieht durch die reflexive Differenzierung von Innenorientierung und Außenorientierung. Die Innen/Außen-Differenz spielt im Jainismus in verschiedenen Kontexten eine Rolle. In der Philosophie wurde sie in Begriffen der Unterscheidung der transzendentalen Perspektive (*Paramārtha-Naya*) und pragmatischer Perspektive (*Vyavahāra-Naya*) thematisiert.³⁵⁵ In der Sprache der Ritualforscher und Historiker wurden selbstreferentielle Prozesse der inneren Differenzierung des Persönlichkeits- *cum* Sozialsystems mit Hilfe des ethischen Begriffs der "Internalisierung des Opferrituals" beschrieben und somit als Extension brahmanischen Ritualismus interpretiert, da schon das *Chāndogya Upaniṣad* 3.17.1 sagt: "*Ahiṃsā* and four other qualities are the reward of the internal sacrifice which tends to replace Vedic sacrifice" (Übersetzung Kane 1931-62 V: 775, in Dumont 1980: 148, cf. Jaini 1979: 76). Die sich durch die Unterscheidung von Außen- und Innenorientierung und der Kultivierung persönlicher Selbstbesinnung (Meditation, etc.) oder gesellschaftlicher Selbstreflexion (Theologie, etc.) ergebenden Vorteile sind insbesondere die Möglichkeiten der Unterwerfung komplexer Umwelteindrücke (das Ganze bzw. der Möglichkeitshorizont) unter die Struktur der eigenen Präferenzen (des Teils) durch Prozesse der Selektion bzw. des Filterns. Dies geschieht im Modus der Erinnerung, der Reflexion und der Selektion und Interpretation von Außeneindrücken in den Begriffen der Jain-Lehre.³⁵⁶ Die relevanten Umweltphänomene müssen dazu innerhalb

³⁵³ Vgl. N.K. Singhi 1991: 141.

³⁵⁴ Vgl. Marx' 1867/1890/1962: 62–92 Begriff der relativen Wertform.

³⁵⁵ Im Rahmen der Philosophie des Jainismus wird das Innen/Außen-Problem insbesondere von Kundakunda thematisiert.

³⁵⁶ Vgl. Dilthey (GS XIX: 309): "Nur sie [die Erinnerung] macht geschichtliches Sehen möglich. Die Macht und Breite des eigenen Lebens, die Energie der Besinnung darüber ist die Grundlage des geschichtlichen Sehens" (GS VII: 201). In der Selbstreflexion,

des Jain-Systems repräsentiert (Nicht-Jaina, etc.) und vermittelt Selbstreflektion in ein hierarchisches Verhältnis (Vordergrund-Hintergrund, etc.) zu einer Struktur von Präferenzen gebracht werden, so daß die äußeren Umstände eigenen Zwecksetzungen unterworfen werden können.³⁵⁷ Das Außen kommt dabei immer nur im Modus der Beobachtung der Beobachtung in den Blick - sozusagen auf einer rein "philosophischen" Ebene. Es ist immer nur indirekt erfahrbar, gefiltert durch die Eigenwerte des Systems. Kein "äußeres Objekt" existiert an sich, auf das sich ein Subjekt kaprizieren könnte, sondern nur ein durch die Selektivität der Struktur des jeweiligen Innen/Außen-Schemas konstituierte "Phänomen". Das die Grenzziehung zwischen Innen/Außen vollziehende System kann einerseits als ein transzendentes Selbst aufgefaßt werden, als abstraktes Differenzierungsvermögen, wie im Jainismus oder der Europäischen Transzendentalphilosophie, oder als kontingenter zeitlicher Prozeß der Systemdifferenzierung.³⁵⁸ Die Vorteile des Selbstkonzeptes sind auch in der Philosophie dokumentiert. Die Orientierung am Primat eines Selbst oder einer Seele gewährleistet die sinnhafte Integration vielfältiger Umweltwahrnehmungen/ Beziehungen, wie folgendes Zitat illustriert: "Soul is one even though it resides in many living beings. It is just like the single (reflection of) the moon in a (quiet) pond which becomes manifold (when the water is disturbed)" (DSV 41, nach: Deo 1956: 206).

Die Ausdifferenzierung und Kultivierung des Seelenbegriffs hat also nicht nur psychologische, sondern auch soziale Implikationen, wie die Untersuchung der segmentären Dynamik der Jain-Sektendifferenzierung in diesem Kapitel gezeigt hat. Organisationstechnisch gesehen, integriert die Orientierung am Wert der idealerweise an "Reinheit" überlegene Seele eines *Ācārya* die Mitglieder einer gesamten Gemeinde. Das in der Vorstellung von Mahāvīras *Samavasaraṇa* verkörperte Ideal ist, daß Innen- und Außenorientierung am Apex der monastischen Hierarchie zusammenlaufen, so daß der in seinem Wandel "reinste" Mönch nicht nur an seiner eigenen Befreiung orientiert sein, sondern durch sein vorbildliches Verhalten und seine Predigt zugleich der gesamten Menschheit (selbst die Jaina-Lehre ist Anthropozentrisch) den Pfad der Erlösung (*Mokṣa-Mārga*) weisen sollte. Doch selbst Mahāvīra, der ehemalige Königssohn, besitzt in seinen 11 *Gaṇadhara* - welche allesamt brahmanischer Herkunft gewesen sein sollen – schon bald einen strukturell den *Yati* vergleichbare, mehr nach außen, an der Organisation des Saṅgha orientierten Führer innerhalb der monastischen Gemeinde. Solche religiösen "Funktionäre" sind unverzichtbar, wenn eine religiöse "Philosophie" sozial wirksam sein will. Die *Gaṇadhara*, *Caityavāsin* oder *Yati* spielen insofern, wie schon Colebrooke (1807) bemerkte, eine Rolle, die vergleichbar ist mit der der brahmanischen Priester im Unterschied zu den brahmanischen *Samnyāsin*. Die ideale Gesamtstruktur der Jain-Saṅgha sieht so aus, daß die Struktur der "doppelten Führerschaft" auch auf das Verhältnis zwischen Asketen und Laien ausgedehnt wird, die *Gaṇadhara*, die "wahren Brahmanen" (Utt 25), organisieren für Mahāvīra die monastischen Gemeinden und die Interaktion mit der Laienschaft, genau wie die *Saṅghapati*, die Führer der Laienschaft, auf weltlicher Ebene die Organisation der Laien übernehmen und die Interaktion mit den Hindu organisieren.³⁵⁹ Die *Yati* und *Bhaṭṭāraka* haben in der Vergangenheit auch administrative Funktionen für die Laienschaft übernommen, die heute wieder vermehrt durch die gebildete Laienschaft selbst erfüllt werden.

der Reflektion auf die Omnipotenz der Seele, erscheint jedes erinnerte Erlebnis der äußeren Welt als Funktion der inneren Struktur, d.h. ein linearer, an Zwecken und Mitteln ausgerichteter Handlungszusammenhang wird hier einem Strukturzusammenhang mit einem Bedeutungszentrum (nicht: einem Handlungsziel) integriert: "In ihr liegt die Beziehung eines äußeren, einzelnen Ereignisses auf ein Inneres, und zwar liegt dies Innere im Zusammenhang der [erlebten, erinnerten] Ereignisse untereinander, der nicht von dem letzten Glied ausgebildet ist, sondern zentriert zu einem Mittelpunkt, zu dem alles äußere als zu einem Innen sich verhält. Jenes ist die unendliche Linie von Wirkungen, die einen Sinn enthält" (GS VII: 249).

³⁵⁷ Vgl. Dumont 1980, Tambiah 1977.

³⁵⁸ Vgl. Mahāprajña 1979: 18.

³⁵⁹ Siehe Stevenson 1984: 240 Fn. 3.

3. DER TERĀPANTH-ORDEN

Über die Geschichte der heutigen Śvetāmbara-Sekten und die Organisation und Lebensweise der Mönche und Nonnen der Orden in ihrem Zentrum ist zur Zeit nur wenig bekannt.¹ In diesem Kapitel werden die Ursprünge des Terāpanth und die heutige Struktur der monastischen Organisation auf der Basis des Schrifttums des Ordens² und seiner Kritiker sowie eigener Beobachtungen und Interviews dargestellt. Der Terāpanth-Orden wurde am 28.6.1760 in Kelvā/Mevār von dem Sthānakavāsī-Mönch Bīkhaṇ, dem späteren Ācārya Bhikṣu (1726-1803), in Begleitung von vier weiteren Mönchen gegründet, die sich am 25.3.1760 in Bagaṛī (Bagṛī)/Mevār von dem von Ācārya Raghunātha (Raghunāth) (1706/1708-1790)³ geleiteten Zweig (*Śākhā*) der Dhannā Dharmadāsa Sthānakavāsī-Tradition abspalteten. Die Spaltung wird von L.P. Sharma (1991: 93) als religiöse Antwort auf die chaotischen politischen und sozialen Verhältnisse im Rājasthān des 18. Jahrhunderts und des damit einhergehenden “Verlustes des ursprünglichen Scheins der Heiligkeit der religiösen Normen” interpretiert. Sie erfolgte jedoch letztlich aufgrund von Differenzen über Fragen der religiösen Dogmatik. Im Folgenden wird zunächst die überlieferte Geschichte der Abspaltung von den Sthānakavāsī und der Gründung des Terāpanth dargestellt. Anschließend werden die von den Sthānakavāsī differierenden Lehren Ācārya Bhikṣus, sowie seine innovativen Ordensregeln (*Maryādā*) beschrieben, die später von Ācārya Jītmal (Jayācārya) (1803-1881) und Ācārya Tulsī (1914-1997) systematisiert wurden, und im Anschluß vor allem an Durkheims (1984) und Luhmanns (1982) generelle Überlegungen zur sozialen Funktion von Regeln und Ritualen analysiert. Danach werden die formalen und informalen Strukturen und die Funktionsweise der monastischen Gemeinde des Terāpanth auf der Grundlage eigener Beobachtungen im Vergleich mit den Vorgaben des Kanons dargestellt und mit derjenigen anderer Jain-Orden kontrastiert.

3.1. Geschichte⁴

Die zur Zeit circa 500.000 Anhänger der Terāpanth-Mönche und Nonnen⁵ sind heute noch vornehmlich in Marusthal,⁶ einer trockenen Landschaft am Rande der Wüste Thār im Bīkāner-Distrikt im westlichen Rājasthān zu finden. Die Sektengründung fand jedoch weiter östlich in Mārvār (Königreich Jodhpur) und Mevār (Königreich Udaipur) statt. Im Jahre 1760 spaltetet sich in Rājnagar fünf *Sādhu* von der von Ācārya Raghunāth geleiteten Gruppe (*Tolā*) der Dhannā Dharmadāsa Sthānakavāsī-Tradition ab und begründeten wenig später den Terāpanth als eigenständige Jain-Tradition (*Sampradāya*). Das 18. Jh. war eine Zeit politischer Unruhen. Nach dem Tod des Imperators Aurangzeb (1618-1707) zerfiel das Mughal-Reich und die “Hindu-Königreiche” in Rājasthān boten für viele Jain-Mönche in Nordindien die einzige Zuflucht vor den Wirren der Zeit, trotz der Marāṭhā-Invasion und intra- regionalen Auseinandersetzungen. Wie Seṭh (1970) aufgezeigt hat, entwickelte sich

¹ Cort 1989: 140 Fn. 59. Vgl. Kapitel 1.

² Zur historiographischen Literatur des Terāpanth und der Sthānakavāsī siehe die Einleitungen zu Rāmpuriyā 1960 und 1961. Die folgende Darstellung stützt sich vor allem auf Jayācārya 1981c, Budhmal 1964/1995: 33-235, Nathmal 1968, 1983, L.P. Sharma 1991, AK II: 22ff.

³ Budhmal 1991, 1995 schreibt durchweg “Rughanātha” (Rughnāth). Doch in der Sthānakavāsī-Literatur wird sein Name in der Regel “Raghunātha” (Raghunāth) geschrieben.

⁴ Die beiden ältesten Lebensbeschreibungen Ācārya Bhikṣus wurden ein halbes Jahr nach seinem Tod von seinen Schülern Muni Hemrāj (1772-1846) am 20.2.1804 (Māgha Śukla 9 1860) in Siriyārī und von Muni Veṇīdās (gest. 1813) am 8.4.1804 (Phālguna Kṛṣṇa 13 1860) in Bagṛī abgefaßt. Im Zentrum beider Biographien steht die Beschreibung von Bhikṣus letzten Tagen (Hemrāj 1981, Veṇīdās 1981).

⁵ Vgl. Oldfield 1982: 86. Keshory 1924 sprach noch von 200.000.

⁶ Von Skt. *Sthala*, trockene Region.

damals aufgrund der Ressourcenknappheit eine intensive Konkurrenz um Laienanhänger auch zwischen den Sthānakavāsī Jain-Orden.

Ācārya Bhikṣu (1726-1803)

Der Begründer des Terāpanth-Ordens war der Sthānakavāsī-Mönch Bīkhaṇ, der Sehende oder Verstehende,⁷ auch Bhīkhaṇ genannt, der Bettelnde oder Bettelmönch, der nach seiner Abspaltung im Jahre 1760 Ācārya Bhikṣu, Ācārya Bhikkhu oder Svāmī Bhīkhaṇjī genannt wurde. Bīkhaṇ wurde entweder am 23.7.1725 (1782 Āṣāḍha Śukla 13) oder am 12.7.1726 (1783 Āṣāḍha Śukla 13)⁸ als der jüngere von zwei Brüdern in Kaṇṭaliyā im Fürstentum Jodhpur in eine *Bare Sājan*,⁹ also nicht Dāsa- sondern Bīsa-Osvāl-Familie des Saṅklecā *Gotra* – also in eine Händlerkaste von hohem Status – geboren.¹⁰ Die Saṅklecās stammen ursprünglich aus dem Dorf Saṅkvālī, wo sie laut Legende 656 n.Chr. von Gurānsā Mahā Raṅk für den Jainismus gewonnen wurden (Budhmal 1995: 34).¹¹ Bīkhaṇs Eltern, sein Vater Ballū (Vallū) und dessen zweite Frau Dīpām, waren zunächst Anhänger einer Mūrtipūjaka-Gacchavāsī-Sekte, die von *Yati* geleitet wurde. Bīkhaṇ, der sich schon von Kindheit durch ein religiöses Temperament auszeichnete, erkannte bald, daß die *Yati* nicht von genuin religiösem Geist beseelt waren. Er wandte sich daher zunächst der Potiyābandhpanth-Tradition zu, in die sein Onkel von der Vaterseite (*Cācā*) Pemo initiiert worden war und wohnte deren Predigten bei.¹² Die Mitglieder der (nur einen) “Lendenschurz bindenden” oder Potiyābandh-Tradition propagierten, im Gegensatz zu der im *Namaskāra-Mantra* fixierten Statusordnung der Jain-Heiligen, den Vorrang der befreiten Seelen (*Siddha*) vor den Jina (*Arhat*)¹³ und reduzierten auf dieser Grundlage die Verehrungswürdigkeit (*Vandanīya*) allen *Sādhu/Sādhvī*, mit der Begründung, daß laut klassischer Jain-Kosmologie im heutigen dunklen Zeitalter (*Kali-Yuga*) keine wahren *Sādhu* mehr existieren könnten.¹⁴ Später wurde er ein überzeugter Laienanhänger von

⁷ Das Rājasthānī-Wort *Bīkhaṇ* stammt von Skt. *Vīkṣaṇa* (*Vi-īkṣaṇa*) ab, Rāj. *Vekaṇau*. Eine verwandtes Wort ist Rāj. *Vikaṇau*, weinen, etc. Daraus ergebende Doppelsinnigkeiten – siehe auch *Bhīṣaṇ* (der Schreckliche) – wurden von den Sthānakavāsī ausgenutzt. *Bīkhaṇ* wird jedoch auch von vornherein als Variante von *Bhīkhaṇ* verwendet worden sein.

⁸ Die kalendarischen Gründe der disparaten Datierungen in den Terāpanth-Quellen werden von Budhmal 1964/1995: 36: 1 und Navaratnamal 1981 I: 63 Fn. 2 diskutiert. Das offizielle Geburtsdatum ist 1783 Āṣāḍha Śukla 13.

⁹ Budhmal 1964/1995: 34, Navaratnamal 1981 I: 64.

¹⁰ Hemrāj 1804. Bhikku Carit 1.12f., in Mahāprajña 1981: 258. Siehe auch Navaratnamal 1981 I: 16. Siehe Kapitel 4.3.1 zum Statussystem der Osvāl-Kasten.

¹¹ Vgl. L.P. Sharma 1991: 41.

¹² Budhmal 1995: 40, Bhikkhu Jaś. R. Dhal 1 Gāthā 11-12 in Navaratnamal 1981 I: 69 Fn. 3.

¹³ Die Statusordnung der Verehrungswürdigen in diesem sogenannten “Jain-Gebet” ist: *Arhat, Siddha, Ācārya, Upādhyāya, Sādhu-Sādhvī*. Die Potiyābandh-Sekte kehrte die Reihenfolge der ersten beiden Kategorien um und privilegierte somit das Ideal der befreiten Seelen gegenüber dem der Propheten. Siehe dazu Mahāprajña 1980a, Jaini 1979: 163, etc.

¹⁴ Siehe Bhikṣus *Potiyābandh Rī Caupāi* in Tulsī 1960 I: 317-33, Rāmpuriyā 1960: 3f. und *Ek Pātriya (Potiyābandh) Gaccha ki Paṭṭāvalī* in Hastimal 1988-1995 IV: 737-40, 834-36. Der Potiyābandha Sampradāya ist demnach offenbar identisch mit dem angeblich am 20.2.1634 (Māgha Kṛṣṇa 7 1633) von Premcand und Śrīmāl in Sarvānīyā bei Ahmedabad gegründeten Pātriyaṇth (“Pfad der (nur eine) Almosenschale (Besitzenden)”), einem Laienorden rotgekleideter *Brahmacārī*, der gegenüber dem Kuṁvar Pakṣ Loṅkā-Gaccha die Ansicht vertrat, daß es, laut Jaina-Kosmologie, im gegenwärtigen Zeitalter unmöglich sei, ein Jaina-Asket zu sein. Bhaṇḍārī 1934: 234 identifiziert fälschlicherweise den Potiyābandh Sampradāya mit Ācārya Raghunāths Sthānakavāsī-Lineage. Nach den von Navaratnamal 1981 I: 16 genannten Quellen wurden jedoch *Yati*, Sthānakavāsī und Potiyābandh-“*Kulkuru*” von Bīkhaṇs Familie deutlich unterschieden.

Maṇilāl 1934: 215 ist der Ansicht, der Pātriyaṇth (der in Jāmnagar eine Bibliothek besitzt) sei 1505 im Kontext der Spaltungen innerhalb des Loṅkā-Gaccha nach dem 8. *Pāṭi* entstanden und habe eine Reihe von “verweltlichten” Loṅkā-Gaccha-*Yati* aufgenommen. Nach Candanākumārī 1964: 152f. wurde er jedoch am 20.2.1634 (Māgha Kṛṣṇa 7) bzw. am 9.2.1635 (Kārttikādi-Kalender) von Premcand und Śrīmāl in Sarvānīyā gegründet. Diese Version wird indirekt von dem im Jahre 1900 niedergeschriebenen *Marudhar Paṭṭāvalī* bestätigt (in Hastimal 1968: 256f.), welche die Gründung des *Panth* im Jahre 1618 durch Dhanrāj und die Konvertierung von Dhanrājs Schüler Jaśā aus Rājkoṭ zum Pātriyaṇth beschreibt; allerdings Premcand anstelle von Kalyāṇbhāi als Dharmadāsa Lehrer nennt (S. 260). Der Pātriyaṇth wird als ein in Gujarāt, Rājasthān und Mevār weitverbreiteter etwa 800 Mitglieder zählender Laienorden rotgekleideter und mit

Ācārya Raghunāth (1706 oder 1708-1790), des Leiters der Dhannā Dharmadāsa Sthānakavāsī-Tradition in Rājasthān¹⁵ (der vermutlich Dharmadāsas bewährtes Gegenargument vorbrachte, daß diese Ansicht nicht mit den Jain-Schriften übereinstimmt).¹⁶ Über die Entsagungsgründe liegen wenige Informationen vor.

einem weißen Stirnband versehener *Brahmacārī* geschildert, welche die zwölf Laiengelübde befolgten, einen Stock (*Dāṇḍī*) ohne den "überflüssigen" Stoffwedel des *Rajoharaṇ* besaßen, beim Almosensammeln nur einen Almosentopf verwendeten (daher ihr Name) und besonderen Wert auf das Studium der Schriften legten (Ebda., Vinaycandrajī Kṛt Paṭṭāvalī 13, Kommentar von Hastīmal 1968: 149f.). Im Gegensatz zum traditionellen Jainismus lehnte der Pātriyaṇth die Verehrung "aller" Asketen (einschließlich der "laxen") im *Namaskāra-Mantra* ab und forderte zudem, daß die *Siddha* vor den *Arhat* verehrt werden sollten. Damit ist ein noch radikaleres Bilderverbot ausgesprochen als in den von Loṅkā ausgehenden Traditionen, die heute grundsätzlich alle *Sādhu* und *Sādhvī* als "Symbole" der Jaina-Ideale verehren. Der *Panth* propagierte eine Aufhebung des Gegensatzes von Mönchen und Laien, obwohl die *Brahmacārī* selbst Schüler initiierten und wie *Sādhu* verehrt wurden. Nach Angaben ihrer Gegner lehnten sie das *Pratikramaṇa* und die Übernahme von Gelübden ab und führten das *Pratyākhyāna* nur in Gedanken (*Man*) durch (Bhikṣu 1960: 319-333, vgl. S. 3f.). Dharmadāsa Schüler Dhannā (1644-1727) aus Mālva war ebenfalls zunächst ein Mitglied des Pātriyaṇth. 1656 wurde er von Premcand initiiert. Im Jahre 1664 trat er aus und wurde ein Anhänger Dharmadāsas. Die Existenz des Pātriyaṇth ist offenbar bis 1868 nachweisbar (Hastīmal 1968: 21).

¹⁵ Die monastische Lineage von Raghunāth (Raghunāth), leitete sich von Ācārya Dharmadāsa (1644-1702/1712/1715) ab, vermittelt über Ācārya Dhannā (1644-25.9.1727) und Ācārya Bhūdar (1651 oder 1655-1746 oder 1670-1748 - der Bhūdarjī Kṛt Paṭṭāvalī (in Hastīmal 1968: 218) zufolge starb Bhūdar an Phālguna Śukla 15 = 14.3.1748). Dhannā wurde laut Marudhar Paṭṭāvalī (in Hastīmal 1968: 265f., 22f.) 1644 in Sāncor in Mārvaṛ geboren und 1656 von Premcand in den Pātriyaṇth initiiert, den er am 24.10.1664 in Ahmedabad gemeinsam mit Dharmadāsa wieder verließ. Nach Dharmadāsas Tod leitete Dhannā eine nach ihm benannte Bāistolā-Tradition in Rājasthān. Sein Nachfolger, der 1694, 1716 oder 1720 von ihm initiierte Bhūdar stammte aus einer Muṇṭ-Familie in Nāgaur und wanderte vor allem in der Region von Jalor, Samadarī, Sādarī und Meṛtā, wo er 700 Dörfer besuchte. Er führte angeblich 525 Initiationen durch und starb im Jahre 1789 in Pālī durch freiwillige Selbstmortifikation (*Anaśana*). Seine neun Hauptschülern waren Raghunāth (1719, 1706 oder 1709-1790), Jetsinhā, Jaymal (1680, 1697 oder 1708-1796), Kuśalā (gest. 1783), Nārāyaṇ, Rūpcand (vermutlich der Kollaborateur und spätere Kritiker von Bhikṣu und Lehrer Muni Jeṭhmals, des Autors des berühmten kritischen Werkes *Samakita-Sāra*), Ratnacand, Goradhan, Jagmāl, sowie Gumān (gest. 1801) und zwei weitere *Sādhu* und die Laien Ṭoḍarmal (II) und Nagarāj.

Von Bhūdar stammen die vier heute noch bedeutenden Sthānakavāsī-Traditionen von Kuśalā, Jaymal, Raghunāth und Cauthmal ab. Raghunāth stammte aus einer Osvāl-Familie in Sojat. Nach dem Tode eines Freundes meditierte er drei Tage lang im Tempel von Cāmuṇḍa Devī (in Osia), der *Kuldevī* der Osvāl, die ihm schließlich erschien und erklärte, warum er die Welt des Leidens verlassen sollte. Zur gleichen Zeit verweilte Ācārya Bhūdar am Ort und half ihm über den Verlust hinweg. Im Jahre 1730 wurde er von ihm initiiert und nach Bhūdars Tod 1748 zum Ācārya ernannt (S. 267f.). Raghunāth wanderte vor allem im südlichen Rājasthān: Jalor, Samdarī, Pālī, Sādarī und galt wie seine beiden Vorgänger als großer Asket und erfolgreicher Kämpfer gegen den "falschen Glauben" des Pātriyaṇth. Lehrerlisten der heute im Sthānakavāsī Śramaṇasaṅgha aufgegangenen Raghunāth-Traditionen sind unter anderen durch Muni Gumāncands *Patāvalī Dhur Thī* (Bhūdarjī Kṛt Paṭṭāvalī, in Hastīmal 1968: 213-18) und die *Marudhar Paṭṭāvalī* von Saubhāgyamal 1900 überliefert. Letztere berichtet neben dem Schisma von Bhikṣu von der Abspaltung Jaymals 1783 und einer Reihe von Gruppenspaltungen nach Raghunāths Tod am 26.1.1790 (Māgha Śukla 11 1846) in Meṛtā unter der Leitung seiner Nachfolger: 1797 Gumānmal (wurde als Adoptivschüler von Jīvacands schülerlosem *Gurubhāī* Amicand aufgenommen), 1814 Cauthmal, 1826 Mahācand und 1827 Māṇakcand (Hastīmal 1968: 268f., vgl. S. 23). Aufgrund der Spaltungen bildeten sich verschiedene Traditionslinien, die z.T. heute noch fortgeführt werden.

Die *Marudhar Paṭṭāvalī* bietet folgende Listen an: (A) (80. *Pāṭ* nach Mahāvīra) 1. Jīvacand (gest. 1804), 2. Urajan, 3. Tīlokcand (Trilokcandra) (gest. 1852), 4. Māidās, 5. Jacand, 6. Rāybhāṇ, 7. Phatecand, 8. Anopacand, 9. Navalmal, 10. Bhimarāj, 11. Jasrūp, 12. Dhirajmal, 13. Pemrāj, 14. Cauthmal (S. 269). (B) (80. *pāṭ* nach Mahāvīra) 1. Jīvacand (gest. 1804), 2. Tīlokcand (gest. 1852), 3. Pannālāl (Panarāj)(gest. 1849), 4. Daulatrām (gest. 1865), 5. Saubhāgyamal (gest. 1900?), 6. Amarcand (S. 276). Darüberhinaus werden zwei unsystematische Listen von 105 und 75 Namen in der Nachfolge Raghunāths aufgeführt (S. 276-79). Von Hastīmal (1971: 155f.) wird folgende Liste zitiert: 1. Raghunāth, 2. Ṭoḍarmal, 3. Dīpcand, 4. Bhairōmdās, 5. Jaitasī, 6. Phaujmal, 7. Santoscand, 8. Motīlāl, 9. Rūpcand. Von Ṭoḍarmals zweitem Schüler Indramal spalteten sich die zwei Subgruppen von Bhānmal und Budhmal ab. Zur Zeit der Gründung des Śramaṇasaṅgha wurde der Raghunāth Sampradāya von Budhmals Schüler, dem späteren *Pravartaka* Miśrīlāl, geleitet. Von Bhairōmdās spaltete sich der von Śārdālsinhā gefolgte Cauthmal ab, nach dem der gleichnamige *Sampradāya* benannt wurde (1. Cauthmal, 2. Santokcand, 3. Rāmkiśandās, 3. Kesrīmal, 4. Udecand, 5. Śārdulsinhā: 1934 3 *muni* und 15 *āryā* (S. 251)); und von Jaitasī zweigte sich eine von Ummedmal geleitete Gruppe ab, die von Sultānmal und Caturbhuj weitergeführt wurde, doch heute nicht mehr existiert (vgl. Ātmarām 1903: 10, Maṇīlāl 1934: 249-251, Suśīlkumār 1959: 414, Candanakumārī 1964: 198-204, Saṅghamitrā 1979: 362, 1995: 699, Prakāśacandra 1998: 52). Die *Marudhar Paṭṭāvalī* von 1900 (in Hastīmal 1968) listet zusammenfassend fünf unterschiedliche Gruppen der von Raghunāth geleiteten Lineage auf: 1. Raghunāth Sampradāya, 2. Jayamala Sampradāya, 3. Ratnacandra Sampradāya, 4. Cauthamala Sampradāya, 5. Māhācandra Sampradāya (S. 279f.).

¹⁶ Nach dem Studium der vielzitierten Stelle in Vyī 20.8.4a-b (792a), der zufolge Mahāvīra, der Allwissende, voraussagte, daß seine Tradition (*Tīrtha*) 21.000 Jahre lang ungebrochen weiter existieren werde, welche der Voraussage des Niederganges und des Wiederauflebens in J 131 teilweise widerspricht, gab Dharmadāsa seine Laienanhängerschaft des Pātriyaṇth auf und unterzog sich 1659 in Ahmedabad der Selbstinitiation, um einer der bedeutendsten Sthānakavāsī-Ācārya zu werden. Bhikṣu selbst widerlegte später die Potiyābandh-Lehre mit dem zusätzlichen Argument, daß dieser Glaube erstens nicht der der *Siddha* sei und zweitens, daß die Potiyābandh-

Möglicherweise spielte sein Urgroßvater Muni Kapūr, der einem Ḍhūṇḍhiyā-Orden angehörte, eine Rolle. Bhikṣu war, wie damals üblich, schon als Kind mit Sugaṇībāi aus einer Bānthyā-Familie der Caklotvas *Gotra* im Dorf Bagrī verheiratet worden und hatte eine Tochter, die er selbst noch vor seiner Entsagung (10jährig) verheiratete. Er und Sugaṇībāi hatten vor, zunächst das lebenslange *Brahmacarya* Gelübde zu übernehmen und sich später gemeinsam initiieren zu lassen. Sugaṇībāi starb jedoch unerwartet und es war offenbar die Erfahrung des Todes seiner Frau, die Bīkhaṇs Entschluß, der Welt zu entsagen beeinflusst hatte (S. 41).¹⁷ Da Bīkhaṇs Vater Ballū (Vallū) früh gestorben war, wurde der Fünfundzwanzigjährige am 15.11.1751 (1808 Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 12) mit der Zustimmung seiner Mutter Dīpāmbāi (Dīpāṁde) - die dazu von den *Sādhu* überredet werden mußte - als siebter Schüler von Ācārya Raghunāth in Bagrī (Mārvār) initiiert (*Dravya-Dīkṣā*).¹⁸

Bīkhaṇs religiöses Interesse wurde jedoch nicht nur durch sein Familienumfeld, die Begegnungen mit Mitgliedern der Jain-Orden in Rājasthān und durch die Erfahrungen des frühen Todes seines Vaters und seiner Frau gefördert, sondern auch durch Freunde. Ein intimer Freund des jungen Bhikṣu war der am 22.2.1720 (1776 Māgha Śukla 14) in Sorhā/Sorā (Ḍhūṇḍhār) bei Jaipur geborene und am 9.5.1799 (1856 Vaiśākha Śukla 5) in Śāhpurā verstorbene Rāmcaraṇ, der ebenfalls im Jahre 1751 in Dāntarā/Mevār von Santadās' Schüler Kṛpārām in die Vaiṣṇava Rāmsnehī-Sekte initiiert wurde und sich im Jahre 1769 in Śāhpurā/Mevār abgespaltete, um die Śāhpurā Rāmsnehī-Tradition zu begründen, die im Gegensatz zu Kṛpārām, der die *Saṅga*-Doktrin lehrte, die *Nirguṇa*-Lehre vertrat.¹⁹ Interessanterweise wird berichtet, daß er ähnliche Lehren vertrat wie die Jaina (Seṭh 1970: 1170 Fn.), und daß "many rules of conduct for the monks of the Rāmsnehī sect are very identical to those of the Terāpanth Jaina monks" (L.P. Sharma 1991: 49).

Terāpanth-Quellen²⁰ beschreiben Bhikṣu als einen der diszipliniertesten und gelehrtesten Mönche in Raghunāths Lineage. Nach einem intensiven Studium der heiligen Schriften (*Āgama*) gelangte er zu Ansicht, daß eine striktere Verhaltensdisziplin von Raghunāths Mönchen vonnöten sei, um eine Übereinstimmung von Lehre und Praxis herzustellen. Er entwickelte systematisch eine Reihe von Kritikpunkten und Vorschlägen zur Purifizierung des *Saṅgha* (S. 53-7). Unter anderen kritisierte er die Tendenz der damaligen Sthānakavāsī-Mönche zur Laxheit (*Śīthilācāra*) und die Praxis, vermittelt eines *Guru-Mantra* exklusive Allianzen mit bestimmten Familien und lokalen Gruppen aufzubauen und materielle Gaben jenseits des doktrinär Erlaubten anzunehmen. Folgende dreizehn von Muni Nathmal hervorgehobene Verhaltensfehler nannte Bhikṣu später in seinem zwanzig Punkte umfassenden Pamphlet *Ācār Rī Cauṇā*.²¹

Anhänger nicht mit innerer Konzentration ("Mana" Yoga) *Pratyākhyāna* - also Fasten - praktizierten, sondern darin eine Sünde sahen (*Potiyābandh Rī Cauṇā*, in Bhikṣu 1960).

¹⁷ Vgl. Keshory 1924: xiii, L.P. Sharma 1991: 43. Anderen Quellen zufolge wollten Bhīkaṇjī und Sugaṇī zunächst gemeinsam entsagen. Von einem Kind ist keine Rede (AK II: 25).

¹⁸ Budhmal 1964/1995: 42-6. Die *Marudhar Paṭṭāvalī* (in: Hastīmal 1968: 18f.) berichtet, Bhikṣu (Bhīṣan=Bīkhaṇ) sei im Jahre 1750 im Dorf Kālū von Raghunāths zweitem Schüler Naga initiiert und am 17.4.1758 aufgrund seiner Undiszipliniertheit ausgeschlossen worden. Als Raghunāth davon erfuhr, habe er schon geahnt, daß Bhikṣu in den nächsten fünf Jahren der Jaina-Religion großen Schaden zufügen würde. Er habe dennoch Geduld bewahrt. Bīkhaṇs *Bhagavatī-Dīkṣā* wurde nach Angaben des Terāpanth jedoch erst am 15.7.1753 (1810 Āṣāḍha Śukla Pūṇimā) in Kelvā durchgeführt und die Abspaltung erfolgte am 25.3.1760 (1817 Caitra Śukla 9).

¹⁹ Budhmal 1964/1995: 46f., Tulsī 1993: 13, 42. Von Rāmcaraṇ ist folgende Lobpreisung des Terāpanth überliefert: "so hī terāpanth kā merā kahe na koy, maiṁ merī se lag rahdyo to jagat panth hai soy, kām krodh tṛṣṇā teje duvidhā dey uthāu, rāmcaraṇ mamtā miṭe terāpanth vah pāy" (Ebda.). Zu Rāmcaraṇ siehe insbesondere seines Schülers Navalrāms Rām *Anubhai Vānī* (Rām Anubhav Vānī), in: Seṭh 1970: 1169f. Fn., der Rāmcaraṇs Verwendung des Wortes *Pudgala*, seine Preisungen der Jaina-Religion und des Konzeptes des Mitleides (*Dayā*) zitiert; sowie Seṭh 1970, Kapitel 65.

²⁰ Die Originalquellen sind abgedruckt in: Bhikṣu 1960, 1961, Rāmpuriyā 1960b, 1961.

²¹ *Ācāra Rī Cauṇā*, in Tulsī 1960: 781-831. Auszüge sind abgedruckt in Budhmal 1995: 22-25.

“1. Monks of today stay in the houses build for them. 2. They make people purchase books, papers and habitation. 3. They are absorbed in vilifying others. 4. They make householders promise that they would be initiated by them alone and not by anyone else. 5. They purchase disciples. 6. They do not transcribe books. 7. They send messages with householders. 8. They keep more cloth than prescribed or permitted. 9. They take delicious diet in violation of the rules. 10. They go to public feasts for alms. 11. They are eager to have disciples - both male and female. They are concerned not with the life of a monk but only with the continuance of their sect. 12. They try by hook or by crook to prevent people from going to other monks. They sow the seeds of friction in their families. 13. Today asceticism is on the decline. What is prospering is simulation” (Nathmal 1968: 5).²²

Diese Darstellung des damaligen Zustände in der Gruppe Raghunāths unterscheidet sich, wie Muni Nathmal (Ebda.) feststellte, nur unwesentlich von der berühmten Kritik Haribhadrās an der Lebensweise der *Caityavāsin* fast tausend Jahre früher. Es handelt sich so gesehen um eine konventionelle Form der Kritik. Zusätzlich zur Kritik an der Laxheit des Verhaltens der Mönche entwickelte Bhikṣu jedoch eine grundsätzliche Kritik an der Sthānakavāsī-Lehre des Mitleids (*Anukampā*), die offenbar zur Rechtfertigung der Einbindung der Mönche in die Welt verwendet wurde.²³ Im Gegensatz zur herrschenden Sthānakavāsī-Lehre, der zufolge der aktive Einsatz für den Erhalt des Lebens (*Jīva-Bacāna*) und mitleidige Gaben (*Dāna-Dayā*) an die Armen (und unwürdige Mönche) religiös verdienstvolle Tugenden sind, vertrat er die Ansicht, daß dies rein weltliche Handlungen sind, die zwar zur Akkumulation von gutem *Karman* beitragen, doch gerade deshalb nicht zur Erlösung führen können.²⁴ Von Raghunāth und den meisten anderen Jaina-Traditionen wird diese Interpretation als eine “einseitige” (*Ekānta*), den Jain-Perspektivismus (*Anekānta*) verletzende Betonung des absoluten Standpunktes (*Niścaya*) und der vollkommenen Mißachtung des relativen oder praktischen Standpunktes (*Vyavahāra*) ausgelegt.²⁵

²² Die Hauptkritikpunkte werden auch im AK I: 35f. wiederholt: Initiationen wurden ohne schriftliche Zustimmung der Angehörigen vorgenommen; Kleider, Almosentöpfe, Bücher, etc., wurden nicht regelmäßig inspiziert (*Pratīlekhanā*); es wird jeden Tag in den gleichen Häusern Nahrung erbettelt; die Asketen veranlassen die Laien Kleider für sie zu kaufen. Darüber hinaus wird angeprangert, daß Sthānakavāsī-Mönche die Differenz von weltlicher (*Laukika*) und religiöser (*Lokottara*) Orientierung nicht mehr anerkennen und daher *Puṇya* und *Pāpa*, weltliche und religiöse Gaben (*Dāna*) und weltliches und religiöses Mitleid (*Dayā*) vermischen. Nach Angaben der Sthānakavāsī lag kein Fehlverhalten der Mönche Raghunāths oder Jaymals vor (Seṭh 1970: 1103). Die gleichen Kritikpunkte wurden später gegen den Terāpanth selbst gewendet. Sie spielten auch im Jahre 1981, bei der Abspaltung des Nava Terāpanth, eine Rolle. Heute könnten zumindest sechs der dreizehn Kritikpunkte (1, 2, 4, 7, 11, 12) mit gutem Grund gegen den Terāpanth selbst gerichtet werden.

²³ *Anukampā Rī Caupaī*, in Tulsī 1960: 521-65. Die doktrinären Grundlagen des Terāpanth sind erstmals in klarer Form formuliert worden von Jayācārya in *Bhrama Vidhvamsanam* 1867/1923 und im *Praśnottara Tattvabodha* 1877/1988. Beide Bücher gehören zu den ersten, die von Terāpanth-Mönchen publiziert wurden und werden heute noch bei Debatten zur Identifizierung von Textstellen und Argumenten zur Verteidigung des Glaubens herangezogen: “jayācārya ke ukt dono, grantha terāpanth kī mānyatā par ādhārit hai, dharmik carcāo, me, dono, kā hī bahut upayog hotā hai” (Budhmal 2001: 420).

²⁴ In den Worten des Sthānakavāsī Ācārya Hastīmal 1971: 95: “raghunāth jīv bacāne aur anukampā, dān meṁ puṇya mānte the, kintu bhīkhanjī ke vicār isse bhinn the”.

²⁵ Zur Sthānakavāsī-Kritiken an der Terāpanth-Interpretation der Zwei-Wahrheiten-Lehre siehe unter anderen Maṇilāl 1934: 249f., der in dieser Hinsicht die Śvetāmbara und Digambara Terāpanthī gleichsetzt; Maṇilāl (S. 250) zitiert dazu V.M. Shahs *Aitihāsuk Nandh*, der die debattierte Schlüsselszene (siehe *supra*) des Disputes folgendermassen darstellt: “ekvār ā bhīkhanjī muni garam pāṇī vāhorilāvelā, te khulluṁ rahī gayuṁ hovāthī acānak temān ek undar paṛīne maraṇ pābho. āthī gurue bhīkhanjīne ṭhamko āpyo. tyāre bhīkhanjīne kahyūn ke ‘mārāthī enuṁ mṛtyu thayūn nathī, paṇ āyūṣya tūṇvāthī te maraṇ pābhyo, temān huṁ ṣuṁ karūm?’” (S. 250). Raghunāths Nachfolger Ācārya Ṭoḍarmal schrieb eine Polemik mit dem Titel *Niścay-Ekāntavād*, die in Gujarāt unter dem Titel *Ṭoḍarmalṇā Patrao* bekannt ist und Argumente enthält, die von Maṇilāl 1934: 250f. übernommen wurden. Die Geschichte der Abspaltung aus der Sicht der Sthānakavāsī findet sich unter anderen in der *Marudhar Paṭṭāvalī* (Saubhāgyamal 1900, in Hastīmal 1968: 219-80). Die extensive Literatur der polemisch geführten Debatte verdient eine gesonderte Studie.

Rājnagar

Obwohl er keine Übereinkunft mit Raghunāth über seine Zweifel hinsichtlich der Reinheit des Glaubens (*Śuddha-Śraddhā*) und Verhaltens (*Śuddha-Ācāra*) seiner Sthānakavāsī-Kollegen herstellen konnte, verblieb Bhikṣu zunächst noch im *Śramaṇa-Saṅgha*. Dank seiner Ansichten über die notwendige Straffung der Verhaltensdisziplin der Jain-Mönche entwickelte er sich bald zu einem der striktesten Mönche innerhalb der Lineage und wurde schon bald zum Leiter einer eigenen Wandergruppe ernannt (*Siṃghārā*). Raghunāth wählte aus diesem Grund gerade ihn aus, um die seinerzeit rebellierenden Laien von Rājnagar (Rājsamand) in Mevār, die sich wegen deren laxen Verhaltens (*Śīthilācāra*) nicht mehr vor den Mönchen Raghunāths verneigten, wieder enger an die Ordnung zu binden. Die Laien Cataro Porvāl und Bacchrāj Osvāl waren ein Jahr zuvor von vier Mönchen der Gruppe des mit Ācārya Raghunāth um die Leitung der *Śākhā* unterschwellig konkurrierenden Ācārya Jaymal²⁶ - Thirapāl (Thirpāl), Fatecand, Bakhatarām (Bakhtarām) und Bhāramal (Bhārmal)- davon überzeugt worden, daß in religiösen Fragen allein das Wort der Allwissenden (*Kevalin*), nicht jedoch das der zeitgenössischen Mönche Gewicht habe. Bhikṣu sollte nun, gegen seine eigene Überzeugung, die *Śrāvaka* davon überzeugen, daß eine Befolgung der strikten asketischen Regeln im dunklen Zeitalter (*Kali-Yuga*) unmöglich sei (Budhmal 1995: 48-50, L.P. Sharma 1991: 52f.). Als er im Jahre 1758 nach Rājnagar gelangte und die *Śrāvaka* fragte, warum sie den Mönchen nicht mehr die Verehrung (*Vandanā*) erwiesen, zeigten ihm diese angeblich eine Kopie des *Daśavaikālika-Sūtra* und erklärten, daß das Verhalten der Sthānakavāsī-Mönchen nicht den dort vorgeschriebenen Regeln entspreche, und daß sie nur noch wahre Mönche zu unterstützen bereit seien. Bhikṣu schaute sich die Bücher nochmals sorgfältig an und mußte bestätigen, daß sie im Recht waren.²⁷ Er erkannte, wie zuvor Loṅkā, Lava und Dharmasinhā,²⁸ daß im Zweifelsfall die heiligen Bücher als Maßstab des korrekten monastischen Verhaltens genommen werden müssen und nicht die je verschiedenen Meinungen der Mönche selbst. Schließlich war er selbst zu der Überzeugung gekommen, daß Raghunāths Mönche und Nonnen weder den Verhaltensregeln, so wie sie in den heiligen Texten dargestellt sind, folgten, noch die Jain-Lehre korrekt predigten. Der Widerspruch zwischen seiner wachsenden eigenen Überzeugung und dem Pflichtgefühl gegenüber Ācārya Raghunāth erzeugte einen Gewissenkonflikt der ihn schwächte und eine schwere Krankheit zur Folge hatte. Auf der Suche nach den Ursachen der Krankheit fragte sich Bhikṣu während seines täglichen *Pratikramaṇa*, was er falsch gemacht habe, daß er so krank werde. Schließlich erkannte er in einer plötzlichen Eingebung (*Bodhi*), daß er selbst vom wahren Pfad Mahāvīras abgewichen sein muß und legte sich das Gelübde auf, daß er, wenn er von der schweren Krankheit geheilt werde, herausfinden wolle, worin der wahre Pfad der *Kevalin* bestehe, und daß dabei allein die Schriften sein Leitfaden sein sollen (S. 55). Wie es heißt, erholte er sich danach sehr schnell von seinem Fieber.

Die Lösung des Problems der monastischen Disziplin, welches in Rājnagar thematisiert wurde, sah Bīkhaṇ danach allein in einer Rückkehr zu den strikt asketischen Verhaltensweisen, so wie er sie in den heiligen Schriften beschrieben fand. Wie es in Veṇīdās' (1981: 254f.) *Bīkhaṇ Carit* heißt, verwies Bhikṣu insbesondere auf den in ĀS₁ 1.6.4 beschriebenen Kontrast zwischen verehrenden und falschen (*Bheṣadhāra*) Mönchen:

“Those who deserve to be called fools, are born again and again. Standing low (in learning or control) they will exhalt themselves (and say) in their pride: I am learned. They speak harshly unto the

²⁶ Nach Seth 1970 wurde die Dhannā Dharmadāsa-Tradition damals einvernehmlich von zwei Ācārya geleitet.

²⁷ Vor der Initiation muß im Prinzip jeder Śvetāmbara-Mönch das DVS genau studieren.

²⁸ Siehe auch die Ursprungslegende des Kharatara-Gaccha.

passionless; they upbraid them with their former trades, or revile them with untrue reproaches. The wise, therefore, should know the law. Thou lovest unrighteousness, because though art young, and lovest acts, and sayest: 'Kill beings;' thou killest them or consentest to their being killed by others. (Such a man) thinks contemptuously: A very severe religion has been proclaimed. Sinking in opposition to the law, he is called murderer. Thus I say" (ĀS₁ 1.6.4.2). "Look! Some, though living with religious, pious, calm, and worthy (monks), are not religious, nor pious, nor calm, nor worthy. Knowing them, the learned, the wise, the steadfast hero will always be victorious through the right faith. Thus I say" (ĀS₁ 1.6.4.4).

Erneuerung durch Rückkehr zum ursprünglichen Pfad der Selbstverwirklichung (*Ātma Kalyāṇa ke Panth*) auf der ausschließlichen Grundlage rechten Glaubens (*Darśana*) und rechten Verhaltens (*Caritra*), lautete seither seine Devise, wie schon bei Loṅkā. Da ihm jedoch nicht nur das eigene Seelenheil, sondern auch das Wohlergehen des gesamten *Saṅgha* (*Saṅgha kā Kalyāṇ*) am Herzen lag, sah er sich vor die Alternative gestellt, entweder Raghunāths Ansichten zu ändern oder sich gegen seinen Guru und für die Wahrheit (*Satya*) entscheiden zu müssen. Aufgrund seiner öffentlichen Selbstkritik des in seinem Orden vorherrschenden Wandels und durch sein korrektes asketisches Verhalten konnte Bhikṣu schließlich während seines *Cāturmasa* in Rājnagar die *Śrāvaka* für die Lineage von Ācārya Raghunāth wiedergewinnen.

Sojat

Der anschließende Versuch in Sojat, Raghunāth zur Übernahme einer Reihe von Reformvorschlägen zu bewegen, schlug jedoch fehl, da dieser in erster Linie am Zusammenhalt der *Śākhā* interessiert war und eine Spaltung in reformwillige und reformunwillige Mönche fürchtete. Bhikṣu hoffte, *Cāturmasa* 1759 gemeinsam mit Raghunāth verbringen zu können, um mit ihm die Schriften zu diskutieren. Doch Raghunāth wollte einen Disput innerhalb der Gruppe vermeiden und schickte Bhikṣu daher nach Jodhpur, wo auch Ācārya Jaymal *Cāturmasa* verbrachte. Budhmal (1995: 54-76) und L.P. Sharma (1991: 57-68) haben den monatelangen Disput zwischen Raghunāth und Bhikṣu während dessen *Cāturmasa* in Jodhpur 1759 aus der Sicht des Terāpanth ausführlich rekonstruiert und gezeigt, daß Bhikṣu ursprünglich eine Trennung von Raghunāth um jeden Preis vermeiden wollte, und daß er in Jodhpur sogar seinen *Cācā-Guru*,²⁹ den damals prominentesten Führer der Dhannā Dharmadāsa Sthānakavāsī-Tradition in Rājasthān, Ācārya Jaymal (1708-1796), um die Vermittlung des Konfliktes bat.³⁰ Raghunāth, der angeblich vor allem an der Integration der verschiedenen Sthānakavāsī-Lineages interessiert war, gab jedoch nicht nach und zog Jaymal durch den Hinweis auf seine Seite, daß Bhikṣu nach einer Spaltung möglicherweise auch Mönche von Jaymals *Śākhā* abwerben würde.

²⁹ Der Begriff wird in Analogie zur Verwandtschaftsterminologie gebraucht. Der *Cācā* ist des Vaters älterer Bruder. *Cācā-Guru* bedeutet also, daß Jaymal vor Raghunāth - Bhikṣus monastischem Vater und Jaymals *Gurubhāi* - vom selben Ācārya (Bhūdhar) initiiert wurde.

³⁰ Jaymal war ein *Gurubhāi* von Raghunāth. Er entsagte 1730 kurz nach seiner Hochzeit, nachdem er auf einer Geschäftsreise nach Meṛṭā Ācārya Bhūdhar Predigt gehört hatte. Jaymal schrieb in Rājasthān und war berühmt für sein ausdauerndes Fasten. Abgesehen von Rājasthān besuchte er Delhi, Agra, Punjab und Mālvā. Seine direkten Nachfolger waren: 1. Rāycaṇḍ, 2. Āskaraṇ, 3. Śābaldās, 4. Hīrādās, 5. Kistūrcand, 6. Bhīkam, 7. Kānmal, 8. Mīśrīmal, 9. Lālcand und 10. Śubhcand. Danach wurde der Jayamala Sampradāya von Jorāvarmal fortgeführt. Die Lehrer des späteren Śramaṇasaṅgha *Pravartaka* Mīśrīmal, Hājārīmal und Nathmal, waren beide Schüler von Jorāvarmal (gest. 1929). Nathmals Schüler waren Cauthmal und Maganmal und Maganmals Schüler Rāvatmal, der Lehrer des gegenwärtigen, vom Śramaṇasaṅgha wieder unabhängigen, Jayamala-Gaccha *Ācārya* Śubhacanda (Hastīmal 1971: 156, vgl. Suśīlkumār 1959: 414, 454f., Candanakumārī 1964: 203f.). Maṇilāl 1934: 248 schreibt, Jaymal sei 1797 geboren worden und habe 1719 entsagt.

Bagrī

Von der Richtigkeit seiner Vorschläge überzeugt, trennte sich Bhikṣu schließlich, nach weiteren ergebnislosen Diskussionen mit Raghunāth, in Bagrī (heute: Sādarī) am 25.3.1760 (1817 Caitra Śukla 9), in der Begleitung von vier weiteren *Sādhu* (Bhārmal, Ṭokar, Harnāth, Vīrbhāṇ), von Raghunāth.³¹ Später, während Bhikṣus *Cāturmāsa* in Jodhpur, schlossen sich auch die Mönche von Ācārya Jaymal an, die nach Terāpanth-Quellen die Rebellion von Rājnagar ausgelöst hatten: Thirpāl, dessen Sohn Fatehcand, Likhamīcand (Lakṣmīcand), Bakhatarām (Vakhto), Gulāb, Bhārmal II), sowie zwei Mönche aus der Gruppe von Ācārya Śyāmdās (Rūpcand, Prem (Pem)).³² Raghunāth verbat seinen Anhängern daraufhin, die abtrünnigen Mönche zu unterstützen und erwirkte beim lokalen König, daß Bīkhaṇ und seine kleine Gefolgschaft aus der Stadt Bagrī verbannt wurden.³³ Abgeschnitten von den Quellen materieller Unterstützung blieb Bhikṣu und seinen Begleitern daher nicht anderes übrig, als Bagrī zu verlassen. Auf ihrem Weg aus der Stadt wurden sie von einem Sturmregen gezwungen auf einem Friedhof am Rande Bagrīs Schutz zu suchen, da Jain-Mönche nicht im Regen wandern dürfen. Der Legende zufolge fand Bhikṣu dort während des Sturms - allein auf der Schädelstätte unter dem mit neun Schirmen dekoriertem Grabmal (*Chatrī*) von Jaitasīṇha, dem im Jahre 1543 verstorbenen ehemaligen Herrscher von Bagrī sitzend - die erleuchtende Einsicht in die wahren Quellen des Seelenheils.³⁴ Wie es in der Legende heißt, verwandelte sich anschließend das Licht seiner Allwissenheit (*Kevala-Jñāna*) in *Puṇya* (moralischen Verdienst) und purifizierte Bagrī, die Stadt in der der Heilige erstmals den Schritt ins Unbekannte unternahm und die ihn - offenbar aufgrund ihrer Unwirtlichkeit - inspirierte.³⁵ Der *Jaitasīṇhājī Chatrī* von Bagrīnagar gilt seither den Terāpanthī als heiliger Ort (*Tīrtha*).³⁶

³¹ Die Sthānakavāsī-Version von Seth 1970: 1107 erwähnt anstelle von Vīrbhāṇ Kṛṣṇo, Bhārmals Vater. Seth kritisiert Budhmal und Tulsī Darstellungen an verschiedene Stellen für ihre selektive und einseitige Darstellung der Ereignisse: Seite 1108 Fn. 2, 1109 Fn. 1, 1110 Fn. 1, 1111 Fn. 1, 1112 Fn. 1.

³² Siehe Budhmal 1995: 69.

³³ Hemrāj 1981. Vgl. Nagaraj 1959: 26.

³⁴ Veṇīdās 1981. Die Legende arbeitet hier mit mythischen Topoi, die bei einer Jain Zuhörerschaft auf Resonanz zu stoßen versprechen: Den kanonischen Schriften zufolge übernachteten die Jain-Asketen ursprünglich auf den Friedhöfen (*Śmaśāna*) außerhalb der Ortschaften - und nicht in eigens für sie bereitgestellten Unterkünften innerhalb der Stadt. Im *Uttarādhyaṇa* wird der Aufenthalt auf dem Friedhof aufgrund der dort hausenden furchterregenden Geister (*Śmaśānī*) als eine der zweiundzwanzig von Mahāvīra identifizierten Schwierigkeiten (*Paṇṣaḥa*) beschrieben, die frohgemut ertragen werden müssen (im Gegensatz zum Sthānāṅga 3). Der Friedhof wird (von fast allen asketischen Traditionen Südasiens) als Ort zum Studieren (*Nisithiā*) bezeichnet und spielt eine metaphorische Rolle (Zimmer 1987: 59):

“In a burial place, or a deserted house, or below a tree he should sit down, alone, without moving, and he should not drive away any one. Sitting there he should brave all dangers; when seized with fear, he should not rise and go to some other place. A monk who does penance and is strong (in self-control), will not be affected beyond measure by good or bad lodgings, but an evil-minded monk will” (Utt 2.20-22, vgl. 35.5).

Die drei Schirme (*Tri-Chatra*) sind ein Symbol der Weisheit und werden oft bei Tempelbauten verwendet. Das Bild von drei mal drei Schirmen ist von entsprechend stärkerem symbolischen Wert. Die Legende von Bhikṣus Allwissenheit (*Kevala-Jñāna*) widerspricht der Jain Historiographie, der zufolge seit Mahāvīras Tod (abgesehen von den unmittelbaren Nachfolgern Mahāvīras) in Jambūdvīpa niemand mehr Allwissenheit erlangen kann. Die Erlangung von Allwissenheit gilt heute aufgrund des *Kali-Yuga* als unmöglich. Die Verwandlung von asketischer Energie (*Tapas*) in *Puṇya* für die Welt ist ebenfalls ein bekannter Jain-Topos, wie sich vor allem während des *Dīvālī*-Festes zeigt, an dem Mahāvīras *Nirvāṇa* gefeiert wird. Grundsätzlich gilt, daß die Trennung von Körper und Seele, die durch *Tapas* erzeugt wird, die abgespaltenen (*Nirjarā*-) *Karman* der Welt als *Puṇya* zukommt, während die Seele der “Befreiung” näher kommt.

³⁵ Bis heute wird alljährlich im März (Caitra Śukla 9) am Tag der Abspaltung von Ācārya Bhikṣu (*Ācārya Bhikṣu Abhinīṣkramaṇa Divasa*) mit einer Gedenkfeier das rituelle Jahr des Terāpanth eingeleitet. Eine 200-Jahr Feier (*Mahābhiniṣkramaṇa*) zur Erinnerung an dieses, für die Ausbildung einer unabhängigen Sektenidentität grundlegenden Ereignisses wurde am 8.7.1960 in Kelvā veranstaltet (Mahāprajña 1987: 37). Zum Inhalt von Bhikṣus Lehre siehe *supra*.

³⁶ Vgl. Sumeramal 1992: 7-9, Budhmal 1995: 62ff. Die Jaina differenzieren zwischen *Tīrtha* - den Orten die mit Handlungen der Mönche in Verbindung gebracht werden, an denen sie initiiert werden, sich zu Tode fasten, etc. - und “*Abisara*” - den Plätzen an denen “in

Am Abend kam Raghunāth angeblich in Begleitung einiger Mönche und Laien und bat Bhikṣu, zu ihm zurückzukehren. Doch es gab nun keinen Weg mehr zurück. Die Trennung wurde später mit dem Sanskrit-Wort *Abhiniṣkramaṇa* bezeichnet, welches auch zur Bezeichnung von Mahāvīras Schritt in die Hauslosigkeit verwendet wird, und wird heute alljährlich von den Terāpanthī gefeiert.³⁷

Die Abspaltung war ein extrem wagemutiges Unterfangen, da eine eigenmächtige Abspaltung auch in den Augen der Jain-Laien als schwerwiegende Regelverletzung gilt, die keine Grundlage für die öffentliche Anerkennung darstellt. Mönche können sich ohne Laienunterstützung in der Regel nicht von ihrem *Ācārya* trennen, ohne zugleich ihr materielles Überleben aufs Spiel zu setzen. Da Bhikṣu weder *Sādhvī* noch Laienanhänger aufzuweisen hatte, war er gezwungen ohne eine formelle Ordensorganisation mit seinen *Sādhu* allein zu wandern. Trotz seiner zunächst schwindenden Anhängerschaft - er hatte zuerst dreizehn, dann sieben und später sogar nur sechs Gefolgsleute (L.P. Sharma 1991: 77) - strebte Bhikṣu, wie es heißt, weiterhin die Verwirklichung seines eigenen Seelenheils (*Ātma-Kalyāṇa*) an.

Die Stānakavāsī-Version der Ereignisse

Aus der Sicht von *Ācārya* Raghunāth stellten sich die Ereignisse völlig anders dar, beginnend mit der Datierung. Seine Version ist unter anderen in der im Jahre 1900 von Muni Saubhāgyamal fortgeschriebenen *Marudhar Paṭṭāvalī* (in Hastīmal 1968: 238f.) der Raghunāth-Tradition formuliert worden. Darin wird berichtet, Bhikṣu (Bhīṣan=Bhīkhaṇ) sei 1750 im Dorf Kālū von Raghunāths Schüler Naga als siebter von Raghunāths insgesamt dreiundzwanzig Schülern und Schülers-Schülern initiiert worden.³⁸ Als Raghunāth später davon erfuhr, habe er

der Erde verborgene“ Tempel oder Statuen gefunden wurden. Es herrscht vielfach der Glaube, daß solche Statuen nicht von Erdenbewohnern geschaffen wurden, sondern eine zeitlos-ewige Existenz besitzen - sofern sie unversehrt gefunden werden; „gebrochene“ Statuen gelten als unvollkommen und können nur noch als Museumsstücke, nicht aber der religiösen Verehrung dienen. *Abisara* werden dementsprechend vor allem von Mūrtipūjaka- und Bisapanthī-Jaina verwaltet und besucht, während die Mitglieder der nicht Idole verehrenden Sekten vor allem *Tīrtha* aufsuchen - insbesondere die lebenden Mönche selbst! *Tīrtha* bedeutet wörtlich „Furt“ und wird von den Jaina so genannt, weil es sich um einen Kontext handelt, der es dem Erlösung Suchenden erlaubt den „Ozean des *saṃsāra*“ zu durchschreiten und die Erlösung (*Mokṣa*) zu finden. Die vierfache Gemeinde wird ebenfalls als *Tīrtha* bezeichnet. Wie die Liste der Jain-Wallfahrtsorte (*Tīrtha-Kṣetra*) noch heute zeigt, waren *Tīrtha* ursprünglich ausschließlich Plätze, die mit dem freiwilligen Tod (*Anaśana*) eines Jain-Mönches in Verbindung gebracht werden. Ein Beispiel ist Śravaṇabelāgoḷa, heute eine Tempelstadt und ein Pilgerzentrum, welches ursprünglich seinen Ruhm dem dort von prominenten Jain-Mönchen bevorzugt praktizierten Todesfasten verdankte (vgl. Settar 1989). *Tīrtha* sind für Jains also nicht primär geographisch determinierte Orte oder Objekte, die einem Ort seine Heiligkeit verleihen, sondern Personen, die sich durch die Durchführung vorbildlicher asketischer Handlungen auszeichnen. Der Wert von Objekten und bestimmten Orten ist nur von sekundärer Bedeutung:

“Für die Jainas ist ein *Tīrtha* ein Ort, der dadurch, daß ein *Tīrthaṅkara* sich längere Zeit in ihm aufhielt, geheiligt wurde, vor allem ein solcher, an welchem ein *Tīrthaṅkara* geboren wurde, die Mönchsweihe nahm, das Wissen erlangte oder in das *Nirvāṇa* einging. Des weiteren sind *Tīrthas* Orte, an denen andere Heilige lebten oder die Vollendung erreichten oder in welchen sich berühmte Kultobjekte befinden” (Glasenapp 1925: 437).

Es werden heute vier Kategorien von Wallfahrtsorten (*Tīrtha-Kṣetra*) unterschieden: (1) *Siddha-Kṣetra*, die mit dem *Nirvāṇa* eines Jain-Heiligen assoziiert werden. (2) *Kalyāṇaka-Kṣetra* die mit den vier anderen doktrinär anerkannten Übergangsriten von Heiligen in Verbindung gebracht werden (Konzeption, Geburt, Initiation, Erleuchtung). (3) *Atiśaya-Kṣetra*, Orte an denen mythische Ereignisse und Wunder stattgefunden haben und vermeintlich immer noch stattfinden. (4) *Kāla-Kṣetra*, die wegen ihrer Kunstwerke, Tempel, etc., berühmt sind (J.P. Jain 1982: 128).

³⁷ Aufgrund von Differenzen bei der Festlegung von generellen Verhaltensprinzipien (*Bol*) für die Terāpanth-Asketen verließen fünf Asketen die Gruppe wieder: Bhaktarām, Gulāb, Bhārmal II, Rūpcand, Prem (Pem). Später folgten auch Virbhāṇ und Likhmīcand ihrem Beispiel, so daß nur noch sechs Asketen verblieben (L.P. Sharma 1991: 77 Fn. 124). Die Stānakavāsī Jaymal-Tradition weiß zu berichten, daß Vakhto (Bhaktarām) und Gulāb aufgrund der erfahrenen Härten schon nach ihrem ersten *Cāturmāsa* in Sirīyārī aufgegeben haben. Rūpcand, Prem und Bhārmal II verließen Bhikṣu, mit dem sie *Cāturmāsa* in Kelvā verbracht hatten, etwa zur gleichen Zeit aufgrund doktrinärer Differenzen über die Möglichkeit absoluten Wissens (*Kevala-Jñāna*) für einen lebendigen Menschen (*Chadmastha*) (ĀS 1.8.4.15) (Seth 1970: 1110).

³⁸ In den meisten Śvetāmbara-Orden können alle *Sādhu* und *Sādhvī* eigene Schüler/-innen initiieren, allerdings nur mit Erlaubnis

schon geahnt, daß Bhikṣu in den nächsten Jahren der Jain-Religion großen Schaden zufügen würde, doch er habe Geduld bewahrt. Bhīṣaṇ begann von 1756 an Pamphlete zu schreiben, die dem Ansehen des Ordens schadeten und normalerweise den Ausschluß aus der Gruppe nach sich ziehen. Bhīṣaṇ sei jedoch vom Egoismus besessen gewesen (*Ahaṅkāra Vās*) und habe der entsprechenden Aufforderung Raghunāths nicht Folge geleistet. Raghunāth habe ihn daher zu einer separaten Durchführung des *Cāturmāsa* mit Naga nach Rājnagar weggeschickt. Während dieser Zeit habe Bhīṣaṇ eines Tages abgekochtes Wasser (*Garam Pānī*) getrunken und plötzlich sei ihm alles hingefallen und das heiße Wasser habe einige Lebewesen verletzt. Als Muni Naga Raghunāth davon berichtete, sagte dieser, Bhīṣaṇ solle eine entsprechende Buße (*Prāyaścitta*) von ihm annehmen, weil von dem (an sich leblosen und somit unschädlichen) heißen Wasser fünf sinnige Lebewesen (*Pañcendriya*) getötet worden seien. Daraufhin habe Bhīṣaṇ gesagt: “Ich habe diese Lebewesen nicht getötet, sie starben, weil ihre (durch ihr *Karman* determinierte) Lebenszeit abgelaufen war. Welcher Wert würde darin liegen, wenn man solch unvollkommene Lebewesen retten würde, die nur zu den 18 Sünden (*Aṭhārah-Pāpa*) (der Mönche) beitragen”. Als Bhikṣu nach dem *Cāturmāsa* Raghunāth wieder traf, gab ihm dieser, auf Anraten Nagas, dennoch eine diesem schweren Vergehen angemessene Buße, die Bhīṣaṇ jedoch in seinem Innersten nicht akzeptieren konnte. Darauf wurde er am 17.4.1758 (1815 Caitra Śukla 9) gemeinsam mit dreizehn weiteren Mönchen von Raghunāth exkommuniziert. Wie es heißt, kamen nach kurzer Zeit sechs Asketen zurück und baten Raghunāth um die Auferlegung der für die Wiederaufnahme in seinen Orden notwendigen Bußen. Vier Mönche gingen mit Rūpcandra und Jeṭhmal nach Gujarāt, um durch das Studium der Texte in den dortigen Bibliotheken die Wahrheit herauszufinden. Im Jahre 1779 kamen sie zurück und unterstützten Raghunāths Interpretation, die den Schutz des Lebens an sich als religiösen Wert herausstellte und nicht theoretische Spekulationen über die karmische Determiniertheit des Todeszeitpunktes. Die drei verbleibenden Mönche bildeten den Kern der Terāpanth-Tradition, die von der Tapā-Gaccha-*Paṭṭāvalī* (*Gurumālā*) (in Darśanavijaya 1933: 112) kurz als “Gegner des Mitleides” (*Anukampā-Virodhi*) charakterisiert wurden.

Härten

Das Leben von Bhikṣu und seiner kleinen Gefolgschaft war zunächst extrem schwierig, denn er hatte keine etablierte Laienanhängerschaft und wurde von den Anhängern der Sthānakavāsī nicht nur stigmatisiert, sondern auch aktiv bekämpft.³⁹ Die Überlieferungen der Sthānakavāsī betonen, daß Bhikṣu sich nicht abgespalten habe, sondern aufgrund seiner Sturheit (*Haṭhī*) von Raghunāth veranlaßt wurde, die Gruppe zu verlassen.⁴⁰ Selbst in Rājnagar war niemand bereit, ihn und seine Mönche zu unterstützen, da er nicht als *Ācārya* anerkannt war. Daher war er oft gezwungen in Höhlen bzw. verlassenen Jain-Tempeln Unterschlupf zu suchen und wanderte in großer Eile von Ort zu Ort.⁴¹ Da er strikt nach den Regeln der *Āgama* lebte und keine festen Laienanhängerschaft hatte, mußte Bhikṣu in den ersten fünfzehn Jahren nach der Gründung des Terāpanth oft auf Nahrung und Unterkunft verzichten. Wie es heißt, bekam er in den ersten fünf Jahren nicht eine einzige richtige Mahlzeit zu essen - ganz zu schweigen von Delikatessen.⁴² Er sah sich daher gezwungen, aus der Not

des *Ācārya*.

³⁹ Vgl. Suśīl Kumār 1959: 468f., Candanākumārī 1964: 201, Saubhāgya 1976: 15 vor allem zum Aufruhr nach der Abspaltung und Konkurrenz in Āmeṭ im 19. Jh. Zur Kritik des Terāpanth siehe Rikhabdās' (ca. 1821-1876) *Terā Panthyā Rī Cārcā* (in Saubhāgya 1976: 459f.).

⁴⁰ Marudhar Paṭṭāvalī, in: Hastīmal 1971: 95, Seth 1970: 1005.

⁴¹ Seth 1970: 73ff., Hemrāj 1981: 26f., Budhmal 1995: 63ff.

⁴² AK II: 27.

eine Tugend zu machen und praktizierte zusammen mit seinen Schülern extreme Formen der Askese und strikte monastische Disziplin:

“He said to himself: ‘But people oppose religion. They are persecuting me with vengeance. They are the most deluded and worthless people. It is very difficult to bring them to their senses.’ - In such circumstances Ācārya Bhikṣu decided to do good to himself by means of penance. For he was afraid that the sect may not survive because the masses were ignorant. – ‘Who will adopt the discipline of the *Gaṇa* (order) by renouncing the family? It so appears that I may not be able to recruit monks and nuns.’ - Having thought this he began to fast on alternate days. He took to austerity in the hot rays of the sun. All the monks followed him” (Jayācārya 1981c: 45).⁴³

Später, im Jahre 1785 verfaßte Bhikṣu eine Lobpreisung des Gebens, das *Dān Rī Ḍhālām*, in dem er denjenigen, die eine Gabe an verdienstvolle Personen (*Supātra*) bzw. Mönche und Nonnen geben, nicht nur Gesundheit, Wohlstand und Prestige verspricht, sondern auch die Wiedergeburt als Weltenherrscher (*Cakravārtin*), als Götter im Himmel (*Deva-Loka*) und sogar als *Tīrthaṅkara*.⁴⁴ Andererseits bezeichnet er mitleidige Gaben an unwürdige Personen (*Kupātra*), zu denen er auch die Gruppe Ācārya Raghunāths rechnete, als sündhaft und nur gut zur Akkumulation von *Karman*.⁴⁵ Bhikṣus Ansicht,⁴⁶ daß es sündhaft sei, nach Maßgabe der alten Schriften (vgl. DVS₂ 5.51f.), unwürdigen Mönchen oder Bettlern aus Mitleid Nahrung zu geben, bedrohte die Existenzgrundlage der meisten Jain-Mönche und macht Raghunāths Reaktion verständlich.⁴⁷ Im Gegensatz zu Raghunāth vertrat Bhikṣu die Meinung, daß nur durch religiöse Gaben an wahre Mönche *Puṇya* erworben werden kann, alle anderen Gaben an Bedürftige seien daher sündhaft (*Pāpa*).

“Some ācāryas are of the opinion that religion (*dharma*) and meritorious acts (*puṇya*) are different. According to their view, some acts may not be religious, but may be meritorious. Expressing his opinion clearly in opposition to this belief, he [Bhikṣu] said - it is only possible to bind *puṇya* with religious acts. Binding *puṇya* independently, without [*karma*-] destroying religion (*nirjarā dharma*), those [acts] he did not recognize. He said - *puṇya* is a concomitant fruit of religion”.⁴⁸

Aufgrund der, zum Teil aus der Not erwachsenen, Übereinstimmung der Verhaltens der Terāpanth-Mönche mit der kanonischen Konzeption des korrekten Wandels (*Ācāra*) zog Bhikṣu schließlich eine Reihe von

⁴³ Von einem der Mitstreiter Ācārya Bhikṣus wird folgendes Zitat überliefert: “If we are not to procure enough food, I with the fifteen monks will gladly observe fast on alternate days in the months of Sravana and Bhādrapada” (Jayācārya 1981c: 114).

⁴⁴ “*saṅkh nāmeṃ rājānan, dīyo dhovan ro dān āj ho, tīrthaṅkar huvā jīṇ bāṇīmām jī*” (*Dān Rī Ḍhālām* 1.14, in Tulsī 1961: 469).

⁴⁵ “*dān sīl tap bhāvanā, e cyārūṇ jīṇ āgyā sahī, je samadīṣṭi jīṇ dharma meṃ, yāneṃ olako rūḍī rīt. kaḍuvā phal che kupātar dān rā, tiṇsūṃ bhramaṇ kare sansār, āchā phal che supātar dān rā, tiṇsūṃ pāmeṃ bhav pār. dān supātar olkhyo, to hī detām dhūje hāth, kupātar dān de harṣ sūṃ, ā icarj vālī bāt. pāp jāne kupātar dān meṃ, supātar dān meṃ jāne che dharma, to hī supātar dān meṃ kṛpān huve, tiṇare bahut bhārī che karm*” (*Dān Rī Ḍhālām* 2.1-4, in Tulsī 1961: 470).

⁴⁶ Diese ist auch mit der brahmanischen Lehre vergleichbar. Siehe Uttī 12.12f.

⁴⁷ Bhikṣu faßte seine Lehre in Jodhpur gegenüber Dīvān Fatehmal in drei Punkten zusammen: 1. Nicht in der Gewalt ist Religion, sondern in der Gewaltlosigkeit. 2. Nicht in der Ausübung von Macht ist Religion, sondern in religiöser Belehrung. 3. Religion kann nicht mit Geld erkauft werden, sie ist umsonst: “*dharma hiṃsā meṃ nahīṃ, ahiṃsā meṃ hai. dharma balprayog meṃ nahīṃ, upadeś meṃ hai. dharma paise se nahīṃ kharīdā jā saktā, vah amūlya hai ādī*” (Kanakaprābhā, in: Tulsī 1993a: 54, cf. 69).

⁴⁸ “*kuch jain ācārya kā abhimat rahā hai ki dharma aur puṇya kī kriyāṃ alag-alag haiṃ. unke matānusār kuch kāmoṃ meṃ dharma nahīṃ hotā, par puṇya hotā hai. is mantavya ke virodh meṃ apān spaṣṭa abhimat prakāṣ karte hue unhoṃne kahā puṇya kar bandh dhārmik kriyā ke sāth hī sambhav hai. nirjarā dharma ke abhāv meṃ svatantra puṇya kā bandhan unko mānya nahīṃ thā. unhoṃne kahā puṇya dharma kā ānuṣaṅgik phal hai*” (Kanakaprābhā, in: Tulsī 1993a: 70).

Laienanhängern an, meist aus dem lokalen Umkreis seiner eigenen Kaste, den Bīsa-Osvāl, aus der sich die meisten Śvetāmbara-Mönche rekrutieren. Die ersten dreizehn Laienanhänger, die sogenannten *Adya-Śrāvaka*, die ihn nicht nur unterstützten, sondern später auch seine Botschaft aktiv verbreiteten, gewann er angeblich schon während seines *Cāturmāsa* in Begleitung von Ācārya Jaymal in Jodhpur im Jahre 1759. Er traf diese dreizehn *Śrāvaka* zur Zeit ihres täglichen *Sāmāyika* und *Pratikramaṇa* nicht im *Sthānaka*, sondern in einem Geschäftsraum im Basar von Jodhpur.⁴⁹ Der Name “Terāpanth” (Sthānakavāsī schreiben: “Terahpanth”), den die Gruppe in der Folgezeit annahm, hat heute eine doppelte Bedeutung. Einmal bedeutet er “Euer Pfad” und zum anderen bezeichnet er den “Pfad der Dreizehn”, denn phonetisch betrachtet bedeutet *Terah* in Mārvārī sowohl Euer (*Terā*), als auch Dreizehn (*Terah*). Der Legende nach wurde diese Bezeichnung zunächst als Spitzname - im Hinblick auf die anfangs geringe Zahl der Anhänger: dreizehn *Sādhu* und dreizehn *Śrāvaka* - durch Fatehcand Siṅghvī (Fatehsinḥa Siṅghī), einem Minister (*Dīvān*) des Fürstentums von Jodhpur, aufgebracht, der zufällig die Versammlung im Basar sah.⁵⁰ Bīkhaṇ übernahm später die Bezeichnung, doch re-interpretierte die Zahl dreizehn als Index für die dreizehn fundamentalen Regeln Mahāvīras, die fünf *Mahāvratas*, fünf *Samiti* und drei *Gupti*.⁵¹ Auch die später festgelegten fundamentalen monastischen Regeln des Terāpanth setzen sich aus dreizehn Geboten zusammen (Budhmal 1995: 69-76).⁵²

Der Śvetāmbara Terāpanth darf nicht mit dem gleichnamigen Digambara Terāpanth verwechselt werden. Dieser ist eine Laientradition, die schon im Jahre 16. und 17. Jh. in Agra, Varanasi und Jaipur unter anderen im Anschluß an Banārasīdās und Ṭoḍarmal aus Protest gegen das vorherrschende *Bhaṭṭāraka*-System der Digambara entstanden war.⁵³ Erst in Reaktion auf die Gründung der Digambara Terāpanth nannten sich die Anhänger des *Bhaṭṭāraka*-Systems Bīsapanthī (Pfad der Zwanzig), offenbar um ihrer Überlegenheit Ausdruck zu verleihen, “da die Zahl Zwanzig die Dreizehn um Sieben übertrifft” (Nathmal 1968: 7). Der gleichen Logik zufolge mag auch der Minister Siṅghī mit seinem Spottnamen “Pfad der Dreizehn” für Ācārya Bhikṣus Gruppe auf die Höherwertigkeit der Sthānakavāsī-Orden angespielt haben, denn diese sind in Rājasthān unter dem Namen Bāispanthī oder auch Bāistolā (zweiundzwanzig Gruppen) bekannt, nachdem sie sich im 17. Jahrhundert in ebenso viele Subsekte gespalten hatten. Nach Ansicht der Sthānakavāsī zeigt dagegen der Name “Terāpanth” an, daß Muni Bhīkaṇ die gleichen fragwürdigen Ansichten vertritt, wie die Laienbewegung des

⁴⁹ Was als Indiz für die Attraktivität von Bhikṣus Lehren für Geschäftsleute gelesen werden kann, die heute noch im Terāpanthismus eine “preiswerte Form der Religion” sehen.

⁵⁰ Laut Seth 1970: 1109 hatte Fatehsinḥa Siṅghīs Diener den Namen durch folgenden defamierenden Zweizeiler geprägt: “*sādh sādharo gilo kare te āp āparo mant (mantra), sunjyo re sahar rā loko e terāpanthī tant (tantra)*”.

⁵¹ “The Samitis are: 1. īryā-samiti (going by paths trodden by men, beasts, carts, &c., and looking carefully so as not to occasion the death of any living creature); 2. bhāshā-samiti (gentle, salutary, sweet, righteous speech); 3. eṣhanā-samiti (receiving alms in a manner to avoid the forty-two faults that are laid down); 4. ādāna-samiti (receiving and keeping of the things necessary for religious exercises, after having carefully examined them); 5. ukkāra-samiti (performing the operations of nature in an unfrequented place). The three Guptis (which are here included in the term Samiti in its wider application) are: 1. mano-gupti (preventing the mind from wandering in the forest of sensual pleasures by employing it in contemplation, study, &c.); 2. vāg-gupti (preventing the tongue from saying bad things by a vow of silence, &c.); 3. kāya-gupti (putting the body in an immovable posture as in the case of Kāyotsarga)” (Utt; 24.2, cf. 24.3-27).

⁵² Vgl. AK I: 33f., Nathmal 1980: 148f., L.P. Sharma 1991: 65, Jayācārya 1981c: 73. Jayācārya, der Schüler von Hemrāj, gibt noch einen anderen Hinweis: “In the beginning there were only twelve *sādhus* in Ācārya Bhikṣu’s *Saṅgha*. Muni Hemarāja joined as the thirteenth [1777]. After this entry the number did not decrease” (S. 94, vgl. Rāmpuriyā 1960a: q). Nach Phūlcand 1933: 88 diskutierten die Sthānakavāsī-Mönche auf einer Vollversammlung (*Sammelan*) in Ajmer im Jahre 1933 die Frage, ob der dreizehnfache Wandel (*Terah Caritra*) von Mahāvīra etabliert worden sei und kamen zu dem Urteil, daß Mahāvīras Pfad nicht unter der Bezeichnung Terah Panth bekannt war (wie offenbar die Terāpanthī behaupteten): “*vīr paramātmāne to pāñcī caritra pharmāe haiṃ 13 caritra mānanā nahīṃ batāyā gayā isse yah pāṭh is sampradāy kā siddha nahīṃ hotā*”.

⁵³ Die Digambara-Terāpanthī verehren zwar auch Idole, doch sie praktizieren im Gegensatz zu den Bīsapanthī einen “trockenen” *Pūjā* mit Reis und Trockenfrüchten, etc. (Sangave 1980: 51f.). Sie beschäftigen zur religiösen Bildung ihrer Mitglieder zur Zeit etwa 775 eigentumslose *Paṇḍita* anstelle der Bīsapanthī-*Bhaṭṭāraka*.

Digambara Terāpanth, der ebenfalls (wenn auch in ganz anderer, nach innen gekehrter Weise) behauptet, Jainismus vom absoluten Gesichtspunkt (*Niścaya-Naya*) aus zu praktizieren. Die beiden Gruppen gemeinsame Ablehnung des praktischen Gesichtspunktes (*Vyavahāra-Naya*) ist Kritikern zufolge “einseitig” (*Ekānta*) und insofern “häretisch” (Maṇilāl 1934: 250).

Ordensgründung in Kelvā

Erst zu Beginn des *Cāturmāsa* in Kelvā 1760, welches nur zweiundzwanzig Kilometer von Rājnagar entfernt ist, wurde der Terāpanth in einer dreitägigen Zeremonie offiziell begründet. Wie es heißt, gaben die fünf *Sādhu* am Tag ihrer Ankunft in Kelvā zunächst ihre Affiliation zur Sthānakavāsī-Tradition auf. Am nächsten Tag wurde *Cāturmāsik Caturdaśī* gefeiert, der Tag vor dem Beginn von *Cāturmāsa*, an dem traditionell alle Jaina fasten. Erst am Abend des dritten Tages, dem 28.6.1760 (1817 Āṣāḍha Śukla 15), wurde der Terāpanth durch einen gemeinsamen inneren Entschluß (*Bhāva-Saṃyam*) gegründet. Etwa eine Stunde vor dem *Cāturmāsik Pakkhi* setzten sich dazu die fünf *Sādhu* mit Blick nach Nordosten und nach der Bitte um die Erlaubnis der *Arhat* und der Herbeirufung der *Siddha* als Zeugen, rezitierte Bhikṣu leise das für die erste Initiation (*Sāmāyika-Caritra-Dīkṣā*) bei allen Jain-Orden obligatorische *Sāmāyika-Sūtra* und legte sich das Gelübde (*Pratyākhyāna*) auf, die achtzehn typischen Sünden (*Aṭhārah-Pāpa*) eines Jain-Mönches zu vermeiden (vgl. DVS₂ 6.7). Anschließend taten es ihm die anderen *Sādhu* gleich, die ihn zugleich als *Ācārya* akzeptierten.⁵⁴ *Āṣāḍha Pūrṇimā* gilt seither der offizielle Tag der Begründung des Terāpanth (*Terāpanth Sthāpanā Divasa*), obwohl die effektive Separation Bhikṣus von den Sthānakavāsī schon einige Zeit früher in Bagrī erfolgt war. Er wird heute alljährlich als Feiertag zelebriert. Um den Unterschied zu Bhikṣus erster “äußerer” Initiation (*Dravya-Dīkṣā*), das ist, der Separation von den Sthānakavāsī, zu unterstreichen wird die Gründungszeremonie in Kelvā als “eigentliche” oder “innere” Initiation (*Bhāva-Dīkṣā*) bezeichnet (AK I: 43f.).

Während seines *Cāturmāsa* in Kelvā konnte Bhikṣu, wie es heißt, auch einige Laien für sich gewinnen, insbesondere die Choradia-Familie und den Ṭhākur Mokham Singh, der die erste Nahrungsgabe (*Dāna*) nach Gründung des Terāpanth offeriert haben soll (S. 84f.). Angesichts der anfänglich extremen Schwierigkeiten des Terāpanth, Anhänger zu gewinnen kann keine Rede davon sein, daß, wie Cort (1989: 141 Fn. 60) schreibt, die Abspaltung des Terāpanth von den Sthānakavāsī von vornherein Ausdruck eines Klassengegensatzes unter den Anhängern der Sthānakavāsī gewesen ist.

Mit der Zeit sammelte sich eine immer größer werdende Laiengefolgschaft um die Terāpanth-Mönche. Doch es wurden Klagen darüber laut, daß der Terāpanth noch nicht eigenständig sei, da er noch keine Nonnen aufweisen konnten. Denn erst wenn eine vierfache Versammlung (*Caturvidha-Saṅgha*) konstituiert ist, gilt eine Śvetāmbara-Subsekte als formell unabhängig. Durch die Aufnahme der ersten drei *Sādhvī*, der Schwestern Kuśālān, Muṭṭū und Ajbū, im Jahre 1764 und ihre Initiation (*Barī-Dīkṣā*) ein Jahr später konnte Bhikṣu schließlich im Jahre 1765, fünf Jahre nach der Abspaltung von Raghunāth, endgültig seine eigene vierfache Gemeinde etablieren (Budhmal 1995: 95, AK II: 49-50).⁵⁵ Bei den Śvetāmbara-Jaina sind zumindest drei *Sādhvī* notwendig, um einen *Sādhvī-Saṅgha* zu konstituieren. Hätte also eine der drei initiierten *Sādhvī* den Orden wieder verlassen, ohne daß weitere Nonnen rekrutiert worden wären, hätte sich der *Caturvidha-Saṅgha* formell wieder auflösen müssen. Da nach der Initiation einem Jani-Mönch die Rückkehr in die Welt für immer versagt

⁵⁴ “*gayā des mevār meṇi, kelvā sahar majhār, āgyā le arihant nī, packhyā pāp athār*” (Veṇīdās 1981: 285, vgl. Budhmal 1995: 82f., AK II: 26).

⁵⁵ Vgl. Keshory 1924: xiii, Chopra 1945, M.U.K. Jain 1978: 77, L.P. Sharma 1991: 69f.

ist hätten sich nach Ansicht Bhikṣus die verbleibenden *Sādhvī* in diesem Falle zu Tode hungern, also *Samlekhanā* (H. *Sallekhanā*) praktizieren müssen. Er machte den Dreien diese drastische Konsequenz zum Zeitpunkt ihrer Initiation in charakteristischer Barschheit deutlich:

“‘All of you wish to be ordained. What will the rest of you do if one of you dies? The remaining two will have to perform penances in preparation for the fast unto death’. Having been assured by them that they will do so, the *Ācārya* ordained them” (Jayācārya 1981c: 10).

Da die monastische Seniorität (*Dīkṣā-Paryāya*) strenggenommen erst vom Zeitpunkt der zweiten Initiation gerechnet wird, sah sich Bhikṣu zudem vor das Problem gestellt, wie er die Senioritätsunterschiede der Mönche, nach Maßgabe der Sthānakavāsī-Gruppen denen sie ursprünglich angehörten, mit dem prinzipiellen Neuanfang seiner Sekte zusammenbringen konnte. Er entschied sich dazu, die alten Senioritätsunterschiede- und somit eine implizite Kontinuität zu den Sthānakavāsī - beizubehalten, doch Senioritäts-Status und *Ācārya*-Status wie üblich zu trennen, da er selbst ein geringeres monastisches Alter als die ersten Senioren Thirpāl und Ṭokar aufwies (L.P. Sharma 1991: 70, 77).⁵⁶

Die Terāpanthī sehen sich auch nicht als lineare Abkömmlinge der Sthānakavāsī - die wiederum die Mūrtipūjaka-Traditionen nach *Ācārya Devarddhigaṇi*, dem Begründer der *Caityavāsin*-Tradition im 5. Jahrhundert, nicht akzeptierten⁵⁷ - und erkennen die Autorität keines *Ācārya* nach Mahāvīra und vor Bhikṣu an (Dundas 1992: 219). Die wahre Autorität liegt nach ihrer Ansicht nach einzig in der Lehre Mahāvīras und in den (von ihm) überlieferten Schriften. Ähnlich wie im Theravāda Buddhismus (Tambiah 1977: 352) haben jedoch auch im Jainismus die verschiedenen Varianten der Nachfolgeregelung innerhalb der monastischen Lineages keine eindeutige Basis im ältesten monastischen Recht. Die im Sinne des traditionellen monastischen Rechts der späteren Jain-*Gaccha*, *Gaṇa* und *Sampradāya* illegitime Weise des Zustandekommens des Terāpanth-Ordens durch Separation (*Abhiniṣkramaṇa*), Selbstinitiation (*Bhāva-Dīkṣā*) und eigene Verhaltensregulierung war nicht ungewöhnlich in der Sthānakavāsī-Tradition⁵⁸ und wird von den Anhängern des Terāpanth mit Hinweis auf Mahāvīra selbst gekontert, dessen legendäre Rebellion und Separation von den Anhängern der Sekte Pārśvas der Selbststilisierung Bhikṣus als Vorbild gedient hatte. Wie im Kapitel 8 gezeigt wird, entspricht die Unterscheidung zwischen Separation und Ordensgründung (*Sthāpanā*) (Tulsī 1985a: 194f.) sowohl dem legendären Schema von Mahāvīras Gründung des ersten Jain-*Saṅgha*, als auch der Unterscheidung zwischen Initiation und Ordination in der heutigen zweistufigen Initiationspraxis der Jain-Mönche. Ironischerweise entwickelte Bīkhaṇ in der Folgezeit die Verhinderung einer Spaltung seiner eigenen Sekte zur obersten Maxime.

⁵⁶ In vielen Śvetāmbara-Orden wird der *Ācārya* allein nach Maßgabe seiner Seniorität bestimmt, z.B. bei der Kāthiāvāḍ Dārīyāpurī Sthānakavāsī-Tradition oder der Ajrāmar-Tradition, die jedoch, wie alle Dharmadāsa-Traditionen, grundsätzlich zwischen dem durch Seniorität bestimmten *Gāddīpati* und dem vor allem durch Bildung bestimmten *Ācārya* unterscheidet. Wenn die beiden Rollen nicht in Personalunion ausgeübt werden, kommt es regelmäßig zu Spaltungstendenzen (vgl. Stevenson 1984: 240). Der Terāpanth-*Ācārya* soll hingegen nach dem Kriterium seiner generellen Befähigung und Führungsqualitäten ausgewählt werden.

⁵⁷ Cort 1991b: 656.

⁵⁸ Der Reformator Ratnacand (gest. 1845) aus der heute Ratnavamś genannten Tradition von Kuśalā, einem *Gurubhāi* von Jaymal und Raghunāth, führte 1796 nach dem Tod von *Ācārya* Jaymal 1796 eine Reform (*Kriyā-Uddhāra*) durch, die mit einer Neuinitiation von vierzehn Asketen und ihrer Einschwörung auf 21 Regeln (*Maryādā*) verknüpft war (*Vinaycandrajī-Kṛt Paṭṭāvalī* von 1845, in Hastimal 1968: 167f.). Im Unterschied zu Bhikṣus *Maryādā* sollten diese Regeln der ausdrücklichen Unterbindung spezifischer Verhaltensfehler beim Betteln und Wandern dienen, nicht jedoch eine grundlegend neue Organisationsform schaffen.

Für die weitere Institutionalisierung des Ordens besondere wichtig war die schriftliche Festlegung von verbindlichen disziplinarischen Ordensregeln (*Maryādā*).⁵⁹ Diese wurden von Ācārya Bhikṣu zwischen 1772 und 1802 in Form von 21 sogenannten *Likhat* oder Schriftstücken festgelegt. Die *Likhat* sind unsystematische Sammlungen von Verhaltensregeln, die von Bhikṣu zu bestimmten Anlässen niedergeschrieben und anschließend per Unterschrift von allen anwesenden Mönchen akzeptiert wurden. Schon im Jahre 1775 wurde auch das *Śrāvaka Nā Bare Vrata* gedichtet, in dem die zwölf kanonischen Laiengelübde zusammengefaßt sind. Die Ausformulierung der Terāpanth-Lehre erfolgte erst in einem zweiten Schritt. Bhikṣu formulierte in Form von Vierzeilern (*Caupāi*) in der Landessprache Mārvāṇī zunächst seine Kritik an den Sthānakavāsī, die insbesondere in dem zwischen 1775 und 1799 komponierten *Ācāra Rī Caupāi* vorliegt. Die Hauptstücke seiner positiven Philosophie, die insbesondere im *Anukampā Rī Caupāi* und dem *Nav Padārthā* zu finden sind, legte er hingegen erst in den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens, nach der Abspaltung und der organisatorischen Stabilisierung des Ordens fest.⁶⁰

Entwicklung des Ordensrechts

Im Anschluß an Jayācārya unterscheidet Budhmal (1964/1995: 212) zwei Typen von *Likhat*. Einerseits die neun *Maryādā-Patra* (Kodizes), in denen Bhikṣu die wichtigsten Organisationsregeln für *Sādhu* und *Sādhvī* formulierte, und andererseits zwölf *Vyavasthā-Patra* (besondere Regeln betreffende Dokumente), die speziell für einzelne Mönche und Nonnen geschrieben wurden und Fragen der Initiationsbedingungen, Bestrafung undisziplinierten Verhaltens und der Exkommunikation, also der Regelanwendung betreffen. Ursprünglich wurden diese Schriftstücke schlicht *Kāgad* (Dokument) genannt, doch später auch unter den Oberbegriffen *Likhita*, *Maryādā-Patra* oder *Maryādā-Sūtra* aufgeführt.

Von besonderer Bedeutung für die weitere Entwicklung des Terāpanth waren das erste und das letzte *Maryādā-Patra*.⁶¹ Das erste *Maryādā-Patra*, demzufolge ausschließlich der Ācārya das Recht hat, Initiationen vorzunehmen⁶² und seinen Nachfolger (*Uttarādhikārī*) zu bestimmen,⁶³ wurde am 15.11.1775 (1832 Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 7) nach Bhikṣus Predigt in der morgendlichen Versammlung von allen acht anwesenden *Sādhu* unterschrieben. Obwohl dieses, im Original *Yuvarāj-Pad Arpaṇ Ro* und später *Uttarādhikār-Patra* genannte, Dokument in erster Linie zum Zweck der Ernennung Muni Bhārmals zum prädestinierten Nachfolger Bhikṣus formuliert wurde, enthält es im Kern die wichtigsten der noch heute gültigen und für den Terāpanth spezifischen Ordensregeln und gilt daher heute als seine erste "Verfassung" (*Samvidhāna*). Im letzten *Likhat*, dem sogenannten *Sāmūhik-Maryādā* vom 30.1.1803 (1859 Māgha Śukla 7) (siehe ANHANG IX), faßte Bhikṣu kurz vor seinem Tode am 30.8.1803 (1860 Bhādrapada Śukla 13) nochmals die wichtigsten, mit zusätzliche

⁵⁹ Vgl. das Entwicklungsschema einer Gründungsreligion von Wach 1944: 133ff.: 1. Schülerkreis, 2. Bruderschaft (nach dem Tode des Gründers), 3. Kirche (verfassungsorientiert), 4. egalitäre oder hierarchische Organisation (vgl. Folkert 1993: 164-6).

⁶⁰ Vgl. Rāmpuriyā 1960. Wie es in Veṇīdās' *Bikhu Carit* von 1803-1804 heißt, verglich Bhikṣu zu diesem Zweck nach 1760 zunächst das Anuyogadvāra 4, in dem diskutiert wird, ob das Studium des *Āvaśyaka-Sūtra* zu einer bestimmten Tageszeit befohlen werden kann und Utt 11.16-30 & 10.31 (Veṇīdās 1981: 285). Im Utt 11.16 heißt es: "As a trained Kambôga-steed, whom no noise frightens, exceeds all other horses in speed, so a very learned monk is superior to all others". Zuvor wird dagegen Folgendes gesagt: "He who acknowledges his allegiance to his teacher, who has religious zeal and ardour for study, who is kind in words and actions, deserves to be instructed" (Utt 11.14).

⁶¹ Wiederabgedruckt in Jayācārya 1983: 451-52 und 467-70.

⁶² Damals wurde allerdings noch festgelegt, daß Tilokcand, Candarbhān und andere erfahrene *Sādhu* konsultiert werden sollten, bevor eine Initiation vorgenommen wird (Likhat 1775, Regel 4, in Jayācārya 1983: 451). Dies ist heute nicht mehr Bestandteil des offiziellen Ordensrechts.

⁶³ Eine sogenannte charismatische Nachfolgerdesignation nach M. Weber 1985: 147.

Erläuterungen versehenen Regeln als Leitfaden für seine Nachfolger zusammen.⁶⁴ Alle weiteren Regeln wurden in der Folgezeit auf diesen Kodex bezogen, der heute als Legitimationsgrundlage des Terāpanth verwendet wird (Mahāprajña 1995: 91).⁶⁵

Dieses für die monastische Organisation des Terāpanth grundlegende Schriftstück wird zwar heute noch regelmäßig vom Ācārya in der Versammlungen vorgezeigt, doch wegen seiner altmodischen und für viele Zuhörer nur schwer verständlichen Sprache nicht mehr verlesen. Für diesen Zweck hat Ācārya Tulsī (1914-1997) später ein vollkommen neues, in modernem Hindi abgefaßtes *Maryādā-Patra* geschrieben, welches sich jedoch inhaltlich eng an Bhikṣus letzten *Likhat* anlehnt und daraus ausführlich zitiert. Es wird vor allem an *Maryādā-Mahotsava* verlesen, um die anwesenden Asketen auf die Grundregeln zu vereidigen (siehe ANHANG X). Der Ācārya macht dabei jedesmal auf die trotz der formalen Diskrepanz beider Texte angestrebte Bedeutungsgleichheit aufmerksam und lädt seine Zuhörer ein, diese Behauptung nachzuprüfen. Diese Art des Umgangs mit dem Wortlaut ihrer Verfassung zeigt, daß es den Terāpanthī, wie den Jaina überhaupt, nicht auf Buchstabentreue, sondern auf Bedeutungsgleichheit ankommt.

Das Muni Akherām gewidmete *Likhat* vom 5.3.1773 (1829 Phālguna Śukla 12) ist das erste Rechtsdokument des Terāpanth. Es formuliert 20 Initiationsbedingungen für Akherām und wurde nach Bhikṣus Verlesung von allen anwesenden *Sādhu* akzeptiert und von Akherām selbst unterschrieben (Jayācārya 1983: 472f.).⁶⁶ Die Initiationsbedingungen für *Sādhvī* wurden erstmals bei der zweiten Weihe (*Chedopasthāpana-Dīkṣā*) von Āryā Phatu und drei weiteren *Sādhvī* am 29.10.1776 (1833 Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 2) formuliert (Ebda. S. 474). Weitere *Likhat* für bestimmte *Sādhvī* wurden in den Jahren 1777, 1784, 1793, 1795 und für alle Nonnen 1788 und 1802 niedergeschrieben, deren Integration in eine einheitliche Organisation und Disziplinierung Schwierigkeiten bereitete. In Reaktion auf die Spaltungsversuche der später (1779) exkommunizierten *Sādhu* Vīrbhāṇ, Tilokcand und Candrabhāṇ, die bestimmte Glaubensvorstellungen Ācārya Bhikṣus nicht teilten und anschließend eine separate Gruppe, den Candrabhāṇ Panth, etablierten, wurden ebenfalls eine Reihe von *Likhat* niedergeschrieben. Noch im Jahre 1802 mußten alle Mitglieder des Terāpanth-Ordens deren Nicht-Wiederaufnahme in den Orden geloben (Jayācārya 1983: 467). Der Einfluß des Candrabhāṇ Panth in Distrikt Cūrū zwischen 1795-1799 ist bei Agravāl (1969: 27) und Caturvedī (1978: 5) belegt. Nach Caturvedī wurde Cūrū von Mönchen des Candrabhāṇ Panth erstmals im Jahre 1779 besucht. Als der dritte Ācārya des Terāpanth, Ācārya Ṛṣirāy (Rāycand), im Jahre 1829 (VS 1886) Cūrū besuchte waren fast alle Osvāl-Familien Anhänger des Candrabhāṇ Panth. Dessen Lehren stimmten mit denen des Terāpanth vollkommen überein, mit Ausnahme der Interpretation des mitleidigen Gebens (*Dāna-Dayā*) und der daraus folgenden Definitionen des korrekten und sündhaften Wandels (*Sāvadya-Niravadya*), der Befolgung und Nichtbefolgung der Gelübde (*Vratāvrata*),

⁶⁴ Während das erste *Likhat* nur 10 Regeln aufweist, werden im letzten *Likhat* 17 Regeln aufgelistet. Da die Regeln 1, 2, 5 und 10 (=17 im letzten *Likhat*) identisch und die Regeln 4, 6 und 7 ähnlich sind, dürften sie in Bhikṣus Augen essentiell gewesen sein. Die wichtigsten Regeln sind so gesehen die Folgenden:

“1. We accept to obey Bhārmalī’s orders. 2. All disciples will be made for Bhārmalī [after Bhikṣu’s death]. ... 4. Even if Bhārmalī initiates somebody, he must do it with the consent of the wise *sādhus*.... 5. Initiate him/her only after observing the nine qualities in him/her. 6. The good conduct is the one followed by us [Bhikṣu]. If one sees any defect in it one should say so immediately. But one should not internally withhold critical thoughts later on. If somebody senses some defect, he should believe the wise ones, but should not criticise. 7. Whenever Bhārmalī likes to give the responsibility for a group to one of his spiritual brothers (*gur bhāi*) or disciples, everybody should obey his commands. 17. If I [Bhikṣu] remember something later and write it down, one should renounce to say no to it” (in Jayācārya 1983: 467).

Wie die Gliederung des *Sāmūhik-Maryādā-Patra* zeigt (siehe ANHANG IX), muß Bhikṣu gefühlt haben, daß die Regeln einer hierarchischen Gliederung in 1. Grundregeln 2. Erläuterungen und 3. Anwendungsregeln bedürfen.

⁶⁵ Ein Verzeichnis von Bhikṣus Schriften bietet Budhmal 1995: 210-13. Siehe die Bibliographie und ANHANG Fn. 38.

⁶⁶ *Sādhu* Thirpāl, Phatecand, Hamāth, Bhārmal und Tilokcand (1773 *Likhat*, in Jayācārya 1983: 473).

Disziplin und Disziplinlosigkeit (*Samyam-Asamyam*) und von Religion und Häresie (*Dharma-Adharma*). Um die Anhänger Candrabhāṇs umzustimmen beorderte Ṛṣirāy im Jahre 1830 Muni Jītmal (Jītamuni) nach Cūrū; ähnlich wie Bhikṣu von Raghunāth nach *Rājnagar* geschickt wurde, um die Anhänger Ācārya Jaymāls umzustimmen. Offenbar war Jītmals Mission erfolgreich, denn von dem Candrabhāṇ Panth sind seitdem keine historischen Spuren mehr erhalten.

Der hauptsächliche Zweck von Bhikṣus innovativen Regeln, die von den Mönchen und Nonnen unterschrieben werden mußten, war die Erhaltung der inneren Einheit (*Ekatā*) des Ordens. Die Verhinderung von Konflikten und Schismen wurde durch die Konzentration der alleinigen Entscheidungsgewalt auf den Ācārya und die Festlegung genau bestimmter Verfahrensweisen legitimer innermonastischer Kritik zu erreichen versucht. Die Terāpanth-Tradition hebt in diesem Zusammenhang insbesondere die Bedeutung der Monopolmacht des Ācārya für die Blockierung der natürlichen Machtgelüste hervor, die für den Zusammenhalt einer jeden Gruppe bedrohlich seien. Bhikṣu habe erkannt, daß nur wenn in den Organisationsregeln (*Maryādā*) festgelegt sei, daß allein der Ācārya über Initiationen und die Nachfolgerbestimmung entscheiden darf, die Bildung interner Splittergruppen schon im Keim unterbunden werden könne (Mahāprajña 1995: 90f.). Hinzu komme die praktisch bedeutsame Regel, daß auch die Laien keine Mönche unterstützen sollten, die sich von der Gruppe getrennt haben oder ausgeschlossen wurden. Bhikṣu war der festen Überzeugung, daß in der heutigen Zeit (*Duṣṣama-Suṣamā* oder “*Kali-Yuga*”) die Stärke einer Ordensgemeinde (*Saṅgha-Śakti*) nicht alleine in der Qualität der Individuen liegt, sondern im Zusammenhalt der Organisation (*Samgaṭhana*). Neben der Selbstdisziplin (*Ātman-Anuśāsana*) sei daher Gruppendisziplin (*Saṅgha-Baddha*) und Gehorsam (*Vinaya*) erforderlich, um eine starke und dauerhafte religiöse Herrschaft (*Dharma-Śāsana*) zu etablieren. Daraus ergaben sich die drei Grundprinzipien des Terāpanth: Disziplin (*Anuśāsana*), Regeln (*Maryādā*) und Organisation (*Vyavasthā*).⁶⁷ Durch diese Prinzipien sollte die zeitübergreifende Kontinuität der zentralistischen Organisationsform und somit die Einheit des Ordens und der Sekte gesichert werden (Chopra 1949: 25).

Bhikṣu starb (*Devalok*) am 30.8.1803 (Bhādrapada Śukla 13 1860) in Siriyārī/Mevār. Er wurde gefolgt von Ācārya Bhārmal (1747-1821), dem von Bhikṣu selbst designierten Nachfolger. Der dritte Ācārya war Ṛṣirāy (Rāycand) (1790-1850) und der vierte Ācārya Jītmal, genannt Jayācārya (1803-1881), der auf der Grundlage von Bhikṣus Regeln die entscheidenden Weichen für die weitere Entwicklung des Ordens stellte und den Schwerpunkt der Aktivitäten von Mevār und Mārvār nach Bīkāner verlagerte. Fünf weitere Ācārya sind ihm gefolgt, darunter der bedeutende gegenwärtige Ordensleiter Ācārya Tulsī. Mit Ausnahme von Ḍālcand und Kālūrām wurden alle Ācārya, nach den Regeln, von ihrem jeweiligen Vorgänger als designierte Nachfolger (*Yuvācārya*) eingesetzt. Folgende Übersicht bietet die Eckdaten der Lebens- und Regierungszeiten der zehn Ācārya des Terāpanth, sowie des prädestinierten zukünftigen Ordensleiters. Besonders wichtig für die institutionelle Entwicklung der Sekte waren Jītmal (Jayācārya) und Tulsī:⁶⁸

⁶⁷ AK II: 26-27, Mahāprajña 1995: 89.

⁶⁸ Vgl. Rāmpuriyā 1960a: K-J, AK I: 43-6, II: 25-49, Balbir 1983: 40, Goonasekera 1986: 88. Zur Zahl der von den Ācārya jeweils initiierten Asketen siehe Kapitel 4.

	Geburt (<i>Janma</i>)	Initiation (<i>Dīkṣā</i>)	Yuvācārya (<i>Yuvācārya Pad</i>)	Ācārya (<i>Ācārya Pad</i>)	Tod (<i>Nirvāṇa</i>)
1. Bhikṣu	1726 Kaṇṭaliyā	1751 Baṛī	-	1760 Kelvā	1803 Siriyārī
2. Bhārīmāl	1747 Baṛhā Mūhā	1756 Bāgor	1775 Bīnṭhorhā	1803 Siriyārī	1821 Rājāgar
3. Rāycand	1790 Rāvaliyān	1800 Rāvaliyān	1820 Kelvā	1821 Rājāgar	1850 Rāvaliyān
4. Jītmal	1803 Ropāṭ	1812 Jaipur	1837 Nāthadvārā	1852 Bīdāsar	1881 Jaypur
5. Maghrāj	1840 Bīdāsar	1851 Lāḍnūn	1863 Curū	1881 Jaypur	1892 Sardārśahar
6. Māniklāl	1855 Jaypur	1871 Lāḍnūn	1892 Sardārśahar	1892 Sardārśahar	1897 Sujāgarh
7. Ḍālcand	1852 Ujjain	1866 Indaur	-	1897 Lāḍnūn	1909 Gaṅgāpur
8. Kālūrām	1877 Chāpar	1887 Bīdāsar	-	1909 Lāḍnūn	1936 Gaṅgāpur
9. Tulsī	1914 Lāḍnūn	1925 Lāḍnūn	1936 Gaṅgāpur	1936 Gaṅgāpur	
10. Mahāprajña	1920 Tamkor	1931 Sardārśahar	1978 Rājāldesar	1995 Delhi	
11. Mahāśramaṇ	1962 Sardārśahar	1974 Lāḍnūn			

Ācārya Jītmal (Jayācārya) (1803-1881)

Bhikṣus *Likhat* sind unsystematische, redundante und unhandliche Sammlungen zumeist stark kontextorientierter Regeln, die auch nach seinem Tod für den Zweck der Regulierung des Lebens der damals noch relativ kleinen monastische Gruppe - bis zu seinem Tod hatte Bhikṣu immerhin 49 *Sādhu* und 53 *Sādhvī* initiiert - ausreichten. Erst der vierte *Ācārya*, Jayācārya, systematisierte und generalisierte Bhikṣus Regeln (*Maryādā*) und entwickelte die grundlegenden institutionellen Formen (*Vyavasthā*) und Prozeduren (*Vyavahāra*) des heutigen Terāpanth.⁶⁹ Dies erwies sich aufgrund des großen Zuwachses der Zahl der Mönche und Nonnen und damit einhergehender disziplinarischer Probleme als notwendig. Abänderungen der Regeln waren unvermeidlich (Madhukar 1983: 14). Tulsī und Mahāprajña (1981: 130) schreiben, Jayācārya habe versucht die alte Ordnung des Terāpanth abzuschaffen und auf der Grundlage eines direkten Zugangs zu den *Āgama* und nicht nur der *Ṭabbā*, den Wort-für-Wort-Übersetzungen der Schriften, auf denen Bhikṣus Kenntnisse der Schriften basierten, eine neue Tradition (*Naī Paramparā*) zu schaffen. Die Grundlagen dazu habe er in seinen unmittelbar nach seiner Inthronisierung im Jahre 1852 verfaßten Schriften *Choṭī Maryādā* (1852a), *Baṛī Maryādā* (1852b) und *Paramparā Rī Joṛ* gelegt (1857-1860).⁷⁰ Er editierte darin erstmals alle von Bhikṣu überlieferte *Likhat* und ordnete die dort vorfindbaren Regeln in Grundregeln (*Baṛī Maryādā*), Zusatzregeln (*Choṭī Maryādā*) und nach den Zwecken der Regeln, zum Beispiel kollektiven Zeremonien der *Sādhu* oder der *Sādhvī* oder des gesamten *Dharma-Saṅgha* oder für einzelne Mönche oder Nonnen. Das wichtigste Dokument war eine generalisierte, sprachlich modernisierte und somit rationalisierte Form von Bhikṣus *Sāmūhik-Maryādā*, das sogenannte *Maryādā-Patra*. Zwischen 1854 und 1857 reformulierte er die

⁶⁹ Jayācārya ist mit seiner Familie in der monastischen Gemeinde aufgewachsen, denn nach dem Tod ihres Mannes Āidānjī Golchā, einem Osvāl aus Royāṭ im Fürstentum Jodhpur, ließ sich Kallū, die Mutter des damals neunjährigen Jītmal, gemeinsam mit ihren drei Söhnen initiieren (Tulsī & Mahāprajña, in Jayācārya 1981c: xi, AK II: 33). Ausführliche systematische Darstellungen von Leben und Werk bieten Budhmal (1995: 331-533) und Tulsī und Mahāprajña 1981a.

⁷⁰ Jayācārya 1983: 339-80. Muni Madhukar 1985: 22 betont, daß die Schrift *Paramparā Rī Joṛ* auch Fragen abhandelt, über welche die *Āgama* schweigen, die das soziale Leben innerhalb des Ordens betreffen. Die sieben Teile wurden alle in Lāḍnūn geschrieben, 18.4.1857 (1914 Vaiśākha Kṛṣṇa 9), 29.11.1958 (1915 Mārgaśīṛṣa Kṛṣṇa 8), 8.12.1858 (1915 Mārgaśīṛṣa Śukla 3), 22.3.1859 (1915 Phālguna Kṛṣṇa 3: Amanta), 15.2.1860 (1916 Māgha Kṛṣṇa 8: Amanta) Teile 5-7. Teil drei ist eine von Jayācārya in 125 Punkten kommentierte, erstmals niedergeschriebene Liste von 154 Fehlern, die Bhikṣu 1793 an Rūpcand und Akhairām beanstandete. Dabei handelte es sich um Fehler in Bezug auf den Bettelgang, das Verhältnis zwischen Mönchen und Nonnen, etc. Die bis zur ihrer Niederschrift von Jayācārya mündlich weitergegebene Originalliste von 154 Fehlern findet sich bei Jītmal 1985: 482-7.

wichtigsten *Likhat* in Form von Reimen (*Padya*) und Liedern (*Gīt*), um ihre Popularität zu erhöhen.⁷¹ Die “schönsten” Regeln wurden in 15, *Ṭahukā* (Kuckuck) genannten Aphorismen kondensiert, welche die Mönche und Nonnen noch bis zum Anfang des 20. Jh. immer vor dem Essen rezitieren mußten, um den Glauben in Jayācāryas ebenfalls im Jahre 1852 eingeführtes “faireres” neues Bettel- und Nahrungsverteilungssystem zu stärken.⁷² Zur leichteren Handhabung kondensierte er im Jahre 1863 die wichtigsten Regeln in einem einzigen von allen Mönchen und Nonnen täglich zu signierenden Formular (*Lekh-Patra*).⁷³ Jayācārya sammelte auch Anekdoten über das Leben Bhikṣus, reorganisierte den *Saṅgha* und führte ein verbindliches System von Terāpanth-spezifischen Feiertagen ein, die in Kapitel 8 näher beschrieben sind.⁷⁴ Diese ordensspezifischen Feiertage fokussieren auf das Datum der erstmaligen Festlegung der *Maryādā*, Bhikṣus Tod (*Caramotsava*) und den Tag der Einsetzung (*Paṭṭotsava*) des jeweiligen *Ācārya*, “thus giving the Terāpanth a clear sense of its past and spiritual direction” (Dundas 1992: 222).

Eine der folgenreichsten Innovationen Jayācāryas war der Versuch der Implementierung von Bhikṣus Regeln durch ihre Verknüpfung mit einem System obligatorischer Terāpanth-spezifischer disziplinarischer Zeremonien, analog zu den *Āvaśyaka*-Riten. Zum Zwecke der Belehrung über Regelwidrigkeiten und deren Ausmerzung organisierte er in Rāvaliyām (Mevār) an 28 aufeinanderfolgenden Tagen, 24.12.1853 (1910 Mārḡasīrṣa Kṛṣṇa 9) - 23.1.1854 (1910 Pauṣa Kṛṣṇa 9), morgendliche Lesungen und Erläuterungen des *Maryādā-Patra* (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 81). In diesen, aufgrund des Anwesenheitszwanges (*Hājārī*) aller am Orte lebenden Terāpanth-Mönche *Gaṇaviśuddhikaraṇa Hājārī* genannten kollektiven Reinigungsriten wurden auch Auszüge aus dem *Vyavasthā-Patra* und den Jain-*Āgama* nach bestimmten thematischen Kategorien (*Varga*) geordneten vorgetragen, erläutert und illustriert mit Geschichten aus der narrativen Literatur der Jaina und Ereignissen aus der Geschichte des Terāpanth. Anschließend wurden die Mönche auf die wichtigsten Regeln vereidigt.⁷⁵ Die bedeutendste Zeremonie ist der alljährliche Gefolgschaftseid möglichst aller Mönche und Nonnen dem *Ācārya* gegenüber während des sogenannten “Festes der Regeln” (*Maryādā-Mahotsava*) und die anschließende zentrale Verteilung von *Cāturmāsa*-Orten und Rotation des Personals der Wandergruppen, die so von anderen Jain-Orden nicht praktiziert wird.

Die Konsolidierung des Terāpanth unter Jayācārya drückt sich auch einerseits in der Verschriftlichung und Sanskritisierung des Traditionsgutes des Ordens aus und andererseits in der Übersetzung der kanonischen Schriften in die Lokalsprachen. Jayācārya war der erste Terāpanth-Mönch, der (von einem Laienanhänger) Sanskrit lernte. Zugleich machte er Anstrengungen zur Erhöhung des Ausbildungsstandes der Asketen, die Übersetzung des Śvetāmbara-Kanons in die Sprache Rājasthāns (Mārvārī) und die Verpflichtung zum Kopieren von Jain-Manuskripten durch die Terāpanth-Asketen.⁷⁶ Da die Terāpanthī keine Bibliotheken hatten und alle Bücher auf ihren Wanderungen tragen mußten, geschah das Kopieren meist in Mikroschrift. Das gesamte *Kalpa-Sūtra* wurde beispielsweise auf den Raum einer einzigen Seite kondensiert. Der sogenannte “Schatz des (Terāpanth-) *Gaṇa*” (*Gaṇapīṭakā*) ist die Sammlung dieser heiligen Schriften, die einst in Mikroschrift

⁷¹ Vgl. die *Likhat* im Original (Jayācārya 1983: 451-74) und in Reimform (S. 3-55).

⁷² Geschrieben vom 3.4.1854 bis zum 2.-7.10.1854 (1911 Caitra Śukla 5 1911 - Vaiśākha Śukla 5-10). Wiederabgedruckt in Jayācārya 1983: 161-63. Nach der Akzeptanz des neuen Verteilungssystems (siehe *infra*), wurde die *Ṭahukā*-Rezitation wieder abgeschafft (Budhmal 1995: 393f.).

⁷³ Das *Lekh-Patra* wurde 1957 von Muni Nathmal ins Hindi übersetzt.

⁷⁴ Die Inthronisation eines neuen *Ācārya* oder *Yuvācārya* wurde unter Bhikṣu und Bhārimal nicht gefeiert. Die Einführung der *Paṭṭotsava*-Feiern ist eine Innovation Jītmals (Jītmal 1855, *Paramparā Nām Bol*, Nr. 292).

⁷⁵ Wiederabgedruckt in Jayācārya 1983: 183-337. Zum *Hājārī*-Ritual siehe Kap. 8.

⁷⁶ Dundas 1992: 222f.

übertragen wurden: der gesamte vom Terāpanth anerkannte Jain-Kanon in einer Hülle von der Größe eines normalen Buches.

Die aus der Sicht der Terāpanthī unmittelbaren Konkurrenten, die Mönche der im 19. Jh. von Muni Hukmīcand (gest. 1861) begründeten Zweiges der Harjī Rṣi Sthānakavāsī-Tradition in Rājasthān, die ebenfalls eine textgetreue Form der monastischen Lebensführung forderten, implementierten damals ein vergleichbares Verfahren des obligatorischen täglichen Kopierens von Handschriften als *Dāna* an den *Ācārya*.⁷⁷ Inzwischen existiert in jedem Terāpanth *Sabhā Bhavan* eine Bibliothek und auch in den *Sevā-Kendra* werden Manuskripte aufbewahrt.

Geschichte der Reformen Jayācāryas

Muni Jītmal wurde gegen den Widerstand einiger älterer Mönche im Jahre 1837 von Rṣirāy zum *Yuvācārya* ernannt. Spannungen schwelten jedoch weiter und kamen im Jahre 1853 offen zum Ausbruch als Muni Caturbhūj ein Pamphlet über die “84 Fehler” des im Jahre 1852 zum *Ācārya* avancierten “Jayācārya” formulierte.⁷⁸ Später, am 18.3.1871 (1927 Caitra Kṛṣṇa 12) spalteten sich Baṛe Chog und Hansrāj ab und formten den Kern einer neuen Gruppe von 16 Mönchen und 6 Nonnen.⁷⁹ Am nächsten Tag kehrten jedoch 12 Mönche und Nonnen wieder zu Jayācārya zurück, unter ihnen Chog, und akzeptierten die entsprechenden Bußen. Nach der Beichte und dem Ritual der gegenseitigen Vergebung (*Kṣamā-Yācanā*) versammelte Jayācārya alle Asketen um sich und verlas Chogs schriftliche Abbitte und dessen Gefolgschaftseid gegenüber Yuvācārya Maghrāj, der schon 1863 inthronisiert wurde,⁸⁰ mit der zusätzlichen Erklärung: “Es gibt gute oder schlechte Söhne, aber einen guten oder schlechten Vater gibt es nicht.”⁸¹ Seine anhaltenden Legitimationsprobleme zeigten sich auch unter anderen darin, daß eine Reihe von Mönchen (insgesamt 18) sich sogar mehrfach von dem Orden trennten und wieder eintraten (in zwei Fällen sechs mal) (S. 133). Am 24.4.1879 trennten sich Chogī (? Choṭā Chog), Caturbhūj und Śivjīrām, etc., von Jayācārya mit drei weiteren Mönchen und vier Nonnen und gründete eine eigenen Tradition, den Chogmal Panth, dessen *Ācārya* Chogmal war und dessen *Sādhvī-Pramukhā* Harakhā war. Die Gruppe sammelte zeitweise bis zu zwanzig Mönche und Nonnen um sich und hatte ihr Hauptquartier in Sardārśahar (S. 134).⁸² Vier Gründe werden in der Terāpanth-Literatur für die Abspaltung angegeben: 1. Meinungsverschiedenheiten (*Mata-Bheda*), 2. Ehrgeiz (*Ahattvā Karikṣā*), 3. Egoismus (*Svārtha*), 4. und Inkompetenz (*Akṣamatā*) (S. 135).

Ein Hauptproblem von Jayācārya war die Integration der damals noch halbautonom und “disziplinos” agierenden Wandergruppen der Nonnen unter ein einheitliches Regime (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 113). Es existierten damals nur wenige große Gruppen von *Sādhvī* unter der Leitung von charismatischen Nonnen, die eigene Initiationen durchführten. Die Mitglieder dieser Gruppen wanderten oft lebenslang zusammen. Die Einheit der Ordensgemeinde drohte unter der Last der immer grösser werdenden semi-autonomen

⁷⁷ Suśīlkumār 1959: 489. *Ācārya Javāharlāl*, ein gebürtiger Osvāl, war ein Intellektueller und lieferte sich mit den, ähnliche Ansichten wie der *Sādhumārgī* vertretenden, Terāpanth-Mönchen legendäre doktrinaire Auseinandersetzungen um die religiöse Vorherrschaft in Bikaner. Zu seinen Auseinandersetzungen mit Mannālāl siehe Hastīmal 1971: 99f.

⁷⁸ *Jayācārya Caurāsī Doṣaṁ Kā Sevan Kar Rahe Haiṁ* (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 134).

⁷⁹ Folgende weitere Mönche waren bei der Rebellion führend: Kapūr, Jīvo, Santo, Choṭā Chog und Kistūr. Die vollständige Namensliste findet sich bei Budhmal 1991: 410f. = 1995: 427.

⁸⁰ “*ab bhaviṣya meṁ kiṣī praśna ko lekar ācāryaṁ se kiñcātān karne kā yāvajjīvan tyāg hai. maghrājī mahārāj jo kaheṅge, use hrdayaṅgam kar leṅge. sādhitva kī bhāntī usaka pālan kareṅge*” (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 134).

⁸¹ “*beṭā ku-beṭā ho jātā hai, par pitā ku-pitā nahīn hotā*” (Jayācārya, in Tulsī & Mahāprajña 1981a: 134).

⁸² Siehe Agravāl 1969: 27.

Nonnengruppen zu zerbrechen. Jayācāryas offizielle Lösung bestand in dem Versuch der Bewirkung eines Gesinnungswandels unter den Nonnen durch die Einführung eines gerechteren Systems der Aufteilung der gesammelten Nahrung unter den Mönchen und Nonnen, durch die Vereinheitlichung der Nonnengemeinde unter der Leitung einer einzigen Obernonne und durch neu eingeführten disziplinarische Zeremonien: die tägliche Signatur des *Lekh-Patra*, *Hājarī* und das *Maryādā-Mahotsava*. Durch das öffentliche Geloben der Gefolgschaft gegenüber dem Ācārya waren selbst widerstrebende Nonnen (und Mönche) gezwungen das Gemeinwohl der Ordensmitglieder über ihre Einzelinteressen und die der Wandergruppen zu stellen. Jayācārya führte auch neue Art der Kleidung ein (*Veś-Bhūṣā*), um die Neuausrichtung des Ordens zu unterstreichen (Tulsī 1993a: 84).

Integration der Nonnen

Obwohl die ersten drei *Sādhvī* schon 1765 von Bhikṣu initiiert wurden, ist die Institution der *Sādhvī-Pramukhā* nicht von Bikhājī selbst ins Leben gerufen worden, sondern erst von Jayācārya in den Jahren 1853-1869 durchgesetzt worden. Bis dahin wurde die Verantwortung für die Belange der *Sādhvī* eher informell von einer der führenden Nonnen im Gefolge Bhikṣus übernommen.⁸³ Im Gegensatz zum *Sādhvī-Saṅgha* existierte zum Zeitpunkt von Jayācāryas Inthronisation noch keine einheitliche Organisation für die damals insgesamt 168 *Sādhvī*, die in 14 mehr oder weniger unabhängig agierenden *Siṃghārā* organisiert waren, deren Größe zwischen 4 und 23 Mitgliedern variierte, je nachdem wie viele Initiationen die jeweilige Leiterin vorgenommen hatte, die zu jener Zeit alle ihre Gruppe betreffenden Entscheidungen nach eigenem Gutdünken treffen konnte.⁸⁴ Um einer weiteren Zersplitterung vorzubeugen, entwickelte Jayācārya schließlich im Jahre 1852 die Idee einer zentralistischen Organisation des *Sādhvī-Saṅgha* unter der Leitung einer obersten *Sādhvī* und ernannte 1853 die 1841 initiierte Sardārā Satī (1808-1870) zur ersten *Sādhvī-Pramukhā*.⁸⁵ Gegen den Widerstand der *Agraṇī* konnte die Akzeptanz der Autorität von Sardārājī jedoch erst sechzehn Jahre später endgültig durchgesetzt werden. Um die Integration der *Siṃghārā* in eine einheitliche Organisation zu bewerkstelligen, überredete Jayācārya zunächst während seines *Cāturmāsa* in Lāḍnūm am 18.4.1857 (1914 Vaisākha Kṛṣṇa 9) die am Ort anwesende Gruppe von Navalāmjī, sich der Autorität (*Niśrā*) der *Sādhvī-Pramukhā* Sardārājī zu unterwerfen und ließ sich dies eine Woche später an *Akṣaya Tṛtīyā* am 27.4.1857 (1914 Vaisākha Śukla 3) von allen *Sādhvī* schriftlichen bestätigen. Bis zum Ende des *Cāturmāsa* unterschrieben nach und nach die *Sādhvī* aller 14 *Siṃghārā* dieses Dokument (*Lekh-Patra*). Doch erst zwölf Jahre später, am 13.3.1870 (1926 Phālguna Śukla 11) wiederum in Lāḍnūm, löste Jayācārya, im Namen des Prinzips der Gleichheit, die vier größten *Siṃghārā* auf und teilte deren 121 *Sādhvī* in 23 kleinere- unter der Oberaufsicht der *Sādhvī-Pramukhā* stehende Einheiten ein, deren Leiterinnen (*Agraṇī*), Mitglieder und *Cāturmāsa*-Residenzen jedes Jahr aufs Neue von ihm selbst bestimmt wurden. Zehn kleinere *Siṃghārā* mit selbsternannten *Agraṇī*, in denen die übrigen 53 *Sādhvī* lebten, blieben zunächst unangetastet, doch wurden später ebenfalls integriert. Die Verkleinerung der Gruppengröße auf jeweils 4-5 *Sādhvī* bewirkte eine Erhöhung der Gruppenzahl von 14 auf 33 und die Notwendigkeit ihrer zentralen Koordinierung stärkte einerseits die Macht des Ācārya. Andererseits führte die größere Zahl von

⁸³ Zu seiner Zeit spielten die Āryā Kuśālām und Varjūjī eine führende Rolle, unter Bhārmal Hīrāmjī und unter Rāycaṇḍ Dīpāmjī (AK II: 50f.).

⁸⁴ Trotz Bhikṣus gegenteiligem Diktum (Likhat 1766, in Jayācārya 1983: 474).

⁸⁵ Seit 1853 wurden acht *Sādhvī-Pramukhā* eingesetzt: 1. Sardārām (1808-1870) 1853; 2. Gulābām (1844-1885) 1870; 3. Navalām (1828-1897) 1885; 4. Jeṭhām (1844-1924) 1897, (5) Kānakamvar (1873-1936) 1925. Die folgenden *Sādhvī-Pramukhā* wurden von Ācārya Tulsī eingesetzt: 6. Jhamkhū (1887-1946) 1936; 7. Lāḍām (1903-1970) 1946; 8. Kanakaprabhā (geb. 1941) 1971 (AK I: 46-48). Kurzbiographien aller *Sādhvī-Pramukhā* finden sich in AK II: 52-71.

Wandergruppen zu einer Vervielfältigung der *Cāturmāsa*-Orte und somit des potentiellen sozialen Einflusses (*Dharma-Pracāra*) des Terāpanth. Seither wurden auch *Sādhvī* (wieder) nur mit Zustimmung des *Ācārya* initiiert und erst danach der Obhut der *Sādhvī-Pramukhā* anvertraut (Budhmal 1964/1995: 403-6).⁸⁶ Die Notwendigkeit einer solchen institutionellen Reorganisation (*Punar-Vyavasthā*) der *Sādhvī* ergab sich nicht nur aufgrund disziplinarischer Probleme, sondern vor allem wegen der Verdreifachung der Zahl der Asketen während der Zeit der Führerschaft *Ācārya Rāycaṇḍa*, bei gleichbleibender Gruppenzahl, für die insbesondere das Verfünffachen der Initiationen von Witwen verantwortlich war.⁸⁷ Die sprunghafte Erhöhung der Zahl der *Sādhvī* machte diese organisatorischen Veränderungen notwendig (AK II: 51, Tulsī & Mahāprajña 1981a: 113f.). Wie die gleichzeitige Einführung der Position der *Sādhvī-Pramukhā* und der *Agraṇī* zeigt, waren Prozesse institutioneller Zentralisierung und der internen Differenzierung der monastischen Organisation aufeinander bezogen.

Arbeitsteilung

Wie *Ācārya Bhikṣu* im Jahre 1775 an *Bhārmal*, gab *Jayācārya* seinem Nachfolger *Yuvācārya Maghrāj* (1840-1892) vor dessen Ernennung in *Cūrū* am 10.10.1863 (*Āśvina Kṛṣṇa* 13 1920) eine Reihe von Empfehlungen in seiner Schrift *Gaṇpati Sikhāvaṇ* (Belehrung des Ordensleiters);⁸⁸ darunter auch die wichtigsten von ihm neu eingeführten Organisationsprinzipien, die zuvor im *Lekh-Patra* festgehalten wurden. Im Gegensatz zu *Bhikṣu*, der einem exkommunizierten Mönch (*Ṭālokar*) immerhin noch den Almosentopf und den Besen ließ (*Sāmūhik-Maryādā*, Regel 15), schafft *Jayācārya* jegliches Privateigentum (*Svāmitva*) an Mönchen und Nonnen und an Ausrüstungsgegenständen und Büchern in der monastischen Gemeinde ab und institutionalisierte eine auf Arbeitsteilung und Arbeitszwang basierende zentralistische Organisation, in die auch die *Sādhvī* eingegliedert wurden. *Mahāprajña*, der gerne *Jayācārya*s Vision einer mit Hilfe klarer Regeln die Eigentumslosigkeit und materiellen Gleichheit (*Samatā*) der Mönche gewährleistenden zentralistischen religiösen Organisation mit Marx' kommunistischer Utopie vergleicht,⁸⁹ hat dessen "revolutionäre" Innovationen in sieben Punkten zusammengefaßt.

⁸⁶ Dundas 1992: 223 und Shānta 1985: 179 geben andere Daten an.

⁸⁷ Vgl. Goonasekera 1986: 88.

⁸⁸ Wiederabgedruckt in *Jayācārya* 1983: 59-65. Teilübersetzung in *Jayācārya* 1981c: 94-8.

⁸⁹ Tulsī und Mahāprajña 1981a: 109f. sehen folgende Ähnlichkeiten: 1. Abschaffung des Privateigentums, 2. Verwendung des Einkommens für die Gesellschaft als ganze, 3. hohe Besteuerung des Einkommens, 4. Abschaffung von Erbschaft, 5. Konfiszierung des Eigentums von Gegnern (hier: exkommunizierte Asketen), 6. zentrale Kontrolle der Transport- und Propagandamittel durch den Staat, 7. Arbeitszwang. Hinzu kommt die Ablehnung von Sektierertum und Ausbeutung, die Abschaffung der Familie, etc. Unter Abschaffung des Privateigentums wird nicht nur die Kollektivierung des Besitzes von damals im Besitz der *Agraṇī* befindlichen Manuskripten (S. 113) und Ausrüstungsgegenständen, sondern vor allem auch der "Besitz von Schülern" verstanden (S. 111), die nach Einführung des *Maryādā-Mahotsava* per Rotation unter den zuvor ungleich großen Wandergruppen ebenfalls "gleich verteilt" wurden (S. 114).

1. Every male or female member of the organization will be the disciple of the *Āchārya* only and of nobody else.
2. Nobody will be the owner of articles needed by the entire community.⁹⁰
3. There will be a division of labour in the ascetic order.
4. Every ascetic will share his food with other ascetics.
5. There will be equal distribution of living space, clothes and articles needed by the ascetics.
6. It will be obligatory for every ascetic to offer his or her services to the ascetic community.
7. Ascetics will have to seek the permission of the *Āchārya* in matters of their camps and migrations (Mahāprajñā, in Jayācārya 1981: xiii-iv).

Für Tulsī und Mahāprajñā (1981a: 110f.) ist aufgrund der Reformen von Jayācārya der heutige *Dharma-Saṅgha* des Terāpanth eine ideale Organisation, die sich nur insofern von Marx' Vision einer kommunistischen Gesellschaft unterscheidet, als sie ihren Geltungsbereich bewußt auf die monastische Gemeinde des Terāpanth beschränkt (S. 107). Formale Organisation (*Vyavasthā*) wird nicht wie bei Marx selbst zugunsten eines nicht realisierbaren Freiheitsideals abgelehnt, sondern als ein für die Erreichung des religiösen Ziels unabdingbares Mittel betrachtet. Jayācārya habe, so Tulsī und Mahāprajñā, erkannt, daß eine Änderung der Organisationsweise, wie sie zum Beispiel der Leninismus propagierte, nur dann nicht zur Diktatur und einem Gefühl der Freiheitsbeschränkung führe, wenn sie nicht auf dem Prinzip der Bestrafung (*Daṇḍa-Śakti*) beruhe, sondern auf einem Sinneswandel (*Hṛdaya-Parivartana*) und einer darauf gründender freiwilliger Akzeptanz der Selbst- und Gruppendisziplin (*Anuśāsana*). Der oft gestellten Frage, daß nach Angaben der *Āgama* die Jain-Götter in den höheren Himmelzonen (*Kalpatīta*) angeblich auch in einer staatenlosen Gesellschaften ohne formale Organisation lebten, wurde mit dem Hinweis auf die grundsätzliche Differenz zwischen Göttern und Menschen begegnet (S. 110).

Der Überblick über die Reformen Jayācāryas zeigt, daß zuerst das Problem der ungerechten Verteilung der Arbeitslasten zwischen Nonnen und Mönchen gelöst werden mußte, bevor die Nonne bereit waren sich dem Kommando des *Ācārya* und der von ihm ernannten Obernennen zu unterwerfen. Die daran anschließende Kampagne zur Erhöhung des Bildungsstandes setzte das Vorhandensein einer ausreichenden Zahl von Büchern zur Verfügung des *Ācārya* voraus. Erst im letzten der dreizehn Jahre langen Reformen konnte es Jayācārya wagen, die Wandergruppen nach Belieben aufzubrechen, personell neu zusammenzusetzen und die Wanderungsbewegungen der *Siṃghārā* alljährlich neu zu bestimmen. Die Autorität des *Ācārya* wurde zugleich gefestigt durch eine Reihe von ordensspezifischen Erinnerungs- und Huldigungszeremonien. Die wichtigsten von Jayācārya in den Jahren 1852-1865 durchgeführten Reformen sind in der folgenden Tafel aufgeführt.⁹¹

⁹⁰ Die Forderung der allgemeinen Zugänglichkeit zu den vorhandenen Büchern wurde im Jahre 1911 in ähnlicher Form von den Sthānakavāsi-Traditionen in Kacch aufgestellt, insbesondere von dem Āṭh Koṭi Moṭī Pakṣ und dem Limbḍī Moṭī Pakṣ, ohne jedoch die Abschaffung des Privatbesitzes von Büchern zu beschließen. Siehe Muni Choṭālāl, *Jain Śvetāmbara Sādhumārgīya Munipariṣad Kā Sampurnā Ahavāl*. Pratham Hindī Āvṛtati. Ahmedābād: Śrī "Bhāratbandhū Priṇṭeṅg Varks" Nāmak Mudrālay Meri Śāh Vāḍīlāl Motīlāl Ne Chāpā, 1911, S. 40.

⁹¹ Die relevanten Texte und deren Datierung sind der Bibliographie zu entnehmen.

1837 Nāthadvārā	<i>Yuvācārya-Pada</i>
1845 Kiśangarh ⁹²	Nahrungsverteilung zwischen Mönchen und Nonnen 32:28 Anteile
5.2.1852 Bīdāsar ⁹³	<i>Ācārya-Pada</i> & Texte <i>Barī Maryāda</i> und <i>Choṭī Maryāda</i>
22.4.1852 Bīdāsar & Jaipur ⁹⁴	“Rückgabe” der Bücher an den Ācārya (<i>Pustakoṃ Samarpaṇa</i>)
30.9.1852 Jaipur ⁹⁵	Zentral geregelte Arbeitsteilung & Rotation (<i>Śrama-Vibhāga</i>)
	Gleichheit in der Nahrungsverteilung (<i>Āhāra-Saṃvibhāga</i>) ⁹⁶
1852	Einheitliche Nonnengemeinde (<i>Sādhvī-Saṅgha</i>)
1853	Amt der Obernonne (<i>Sādhvī-Pramukhā</i>)
1853 Rāvaliyām/Mevār ⁹⁷	Anwesenheitszeremonie (<i>Hājarī</i>): <i>Maryādā-Patra</i> -Lesungen & Eid
	Vers-System (<i>Gāthā-Praṇālī</i>): Textkopieren gegen Bonuspunkte ⁹⁸
1854-1857	Regelreime (<i>Padya</i>)
1855 Indore ⁹⁹	Feier des Einsetzungstages (<i>Paṭṭotsava</i>) & Verehrung des Ācārya
27.4.1857 Lāḍnūm ¹⁰⁰	Vereidigung der Nonnen auf die Regelliste (<i>Lekh-Patra</i>)
15.5.1857 ¹⁰¹	Stempel (<i>Mudrāṅka</i>) für die Buchführung des Textkopierens
1857 Lāḍnūm ¹⁰²	Dienstpflicht an alten/kranken Mönchen/Nonnen (<i>Sevā-Kendra</i>)
2.9.1857 Bīdāsar ¹⁰³	Feier des Todestages Ācārya Bhikṣus (<i>Bhikṣu Caramotsava</i>)
1863 Cūrū ¹⁰⁴	Tägliche Signierung des <i>Lekh-Patra</i> & Maghrāj <i>Paṭṭotsava</i>
1863 Cūrū ¹⁰⁵	Einsetzungstag aller Ācārya (<i>Yuvācārya Manohayana=Paṭṭotsava</i>)
1865 Bālotarā ¹⁰⁶	Fest der Regeln (<i>Maryādā-Mahotsava</i>)

Ācārya Tulsī (geb. 1914)

Der dritte für die Entwicklung des Ordensrechts und der Institutionen des Terāpanth bedeutsame Ācārya ist der heutige Ācārya Tulsī. Tulsī wird vor allem für die von ihm initiierte Edition der Jain-Schriften, die Förderung der Bildung der Mönche und Nonnen und die Öffnung der Sekte nach außen (durch die im Jahre 1948 initiierte *Aṇuvrata*-Bewegung) verehrt. Erst Ācārya Tulsī ist es durch eine Reihe von Reformen gelungen, das Stigma der

⁹² Tulsī & Mahāprajña 1981a: 120.

⁹³ 5.2.1852 (1908 Māgha Śukla 15).

⁹⁴ 22.4.1852 (Vaiśākha Śukla 3 1909) (Budhmal 1964/1995: 383f.). Zusammentreffen mit den Mönchen Rṣirāys aus Udaypur in Lāḍnūm. Bhikṣu verfüge im Jahre 1803, daß alles was innerhalb des Ordens hergestellt wurde (Textkopien, etc.) Eigentum des Ordens ist (Jayācārya 1983: 469).

⁹⁵ 30.9.1852 (Kārttika Kṛṣṇa 2 1909). Unterscheidung zwischen verpflichtender Arbeit für den Orden und persönliche Arbeit.

⁹⁶ Nahrung wird nicht mehr zentral gesammelt und zwischen Mönchen und Nonnen verteilt. Nonne sammeln und teilen Nahrung separat. Nur innerhalb des *Gurukula* (*Sājh*) und den *Siṃghārā* wird gemeinsam Nahrung geteilt (Budhmal 1964/1995: 390, 392 Fn. 1, Mahāprajña 1994: 170).

⁹⁷ 24.12.1853 (1910 Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 9) - 23.1.1854 (1910 Pauṣa Kṛṣṇa 9) (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 81).

⁹⁸ Budhmal 1964/1995: 390 Fn. 1.

⁹⁹ 2.2.1855 (1911 Māgha Śukla 15).

¹⁰⁰ 27.4.1857 (1914 Vaiśākha Śukla 3).

¹⁰¹ 15.5.1857 (1914 Jyēṣṭha Kṛṣṇa 7). Gutgeschriebene Texte wurden zu Gemeineigentum deklariert und mit einem Stempel versehen. Siehe Kapitel 3.6.2.

¹⁰² Tulsī & Mahāprajña 1981a: 116.

¹⁰³ 2.9.1857 (1914 Bhādrapada Śukla 13).

¹⁰⁴ Jayācārya 1983: 62f.

¹⁰⁵ 10.10.1863 (1920 Āśvina Kṛṣṇa 13).

¹⁰⁶ 13.2.1865 (1921 Māgha Śukla 7) (Budhmal 1964/1995: 412, Tulsī & Mahāprajña 1981a: 84).

Traditionsfremdheit, des Sektierertums (*Sāmpradāyikva*) und der Selbstisolierung von dem Terāpanth zu nehmen.¹⁰⁷ Er ist über die Grenzen Indiens bekannt geworden für die Modernisierung des Ordens und die nach der Erfahrung des 2. Weltkrieges und der Atombomben von Hiroshima und Nagasaki von ihm propagierten “moralischen Revolution” (*Naitika-Krānti*) in der indischen Gesellschaft und in der Welt im allgemeinen (AK II: 44). Ācārya Tulsī wurde schon im Alter von 22 Jahren von seinem Vorgänger und Guru Ācārya Kālūgaṇi (1852-1936) kurz vor dessen Tod zum Yuvācārya erkoren. Aufgrund seiner langen Führerschaft in der bewegten Zeit der indischen Unabhängigkeitsbewegung, der Teilung Indiens und des ökonomischen Aufstiegs seiner Anhängerschaft hatte Ācārya Tulsī einen ungewöhnlich großen Einfluß nicht nur auf die Entwicklung des Terāpanth, sondern auch auf die Entwicklung des Jainismus in Indien und in der gesamten Welt.

In den ersten Jahren seiner Regentschaft bis etwa 1947 konzentrierte er sich auf seine eigene und die Ausbildung der Mönche und Nonnen. In der Regierungskunst wurde er zunächst beraten von seinem älteren Bruder Muni Campālāl (1907-1975) und von Muni Maganlāl.¹⁰⁸ Nach der indischen Unabhängigkeit begann er mit seinem Mitstreiter Muni Nathmal (Yuvācārya Mahāprajña) ein ambitiöses Reformprogramm zur Modernisierung des Ordens und der moralischen Transformation der Welt. Dadurch wurde der Terāpanth auf einen stärker weltzugewandten Kurs gebracht, der mit machen Prinzipien von Ācārya Bhikṣu in Konflikt geriet, internen Protest provoziertem doch den Terāpanth wieder in Kontakt mit den Hauptströmungen des Jainismus in Indien brachte. Auf folgende Eckdaten seines Taten und Errungenschaften wird in den folgenden Kapiteln Bezug genommen (siehe vor allem Kapitel 10). Auf den ersten Blick fällt auf, wie viele Laienorganisationen von Tulsī inspiriert wurden

21.8.1936	Yuvācārya-Pada
27.8.1936	Ācārya-Pada
1944 Bīdāsar ¹⁰⁹	Neues Abendgebet/-Lied (<i>Arhat-Vandanā</i>)
1948 ¹¹⁰	<i>Maryādā</i> nicht mehr 2x pro Woche verlesen, nur alle 14 Tage
1948 ¹¹¹ Chāpar	Spezialkurse zur Ausbildung der Mönche und Nonnen
2.3.1949 Sardārśahar ¹¹²	Kleine Gelübde-Bewegung (<i>Aṇuvrata-Āndolana</i>)
	Schule für Novizenausbildung (<i>Pāramārthika Śikṣaṇa Saṁsthāna</i>)
1949 Sardārśahar	Terāpanth-Verlag (<i>Ādarś Sāhitya Saṅgha</i>)
1949 New Delhi	Laienorganisation der Aṇuvrata-Bewegung (<i>Akhil Bhāratīyā Aṇuvrata Samiti</i>)
1950 Jaipur	<i>Protest gegen Aṇuvrata-Bewegung & Pāramārthika Śikṣaṇa Saṁsthāna, Textkopieren durch Laien, Mikrophone, Photos, etc.</i>
1954 Bombay	Communal Goodwill-Bewegung
1955 Ujjain	Beginn des Terāpanth-Projektes einer eigenen Āgama-Ausgabe
1955-6 Rājaldesar	<i>Zeitweilige Trennung von 15 Mönchen unter Raṇlāl & Nagrāj</i>

¹⁰⁷ Vgl. Jaini 1979: 314 Fn. 63, Sangave 1980: 395, Mahias 1985.

¹⁰⁸ Insgesamt elf Familienmitglieder von Tulsī sind vor oder nach ihm in den Terāpanth eingetreten (Navaratnamal 1985: 513f.). In den ersten Jahrzehnten wurde er von seinem älteren Bruder und Muni Campālāl (15.12.1907-16.12.1975 = 1964 Māgha Śukla 10 – 2032 Māgha Śukla 13), beraten, dem er an seiner Verbrennungsstätte in Lāḍnūm ein Denkmal (*Cabūtārā*) setzen ließ (S. 416-455).

¹⁰⁹ 5.12.1944 (2001 Pauṣa Kṛṣṇa 5).

¹¹⁰ Jayācārya 1983: 63 Fn. 1.

¹¹¹ Tributes 1998.

¹¹² 2.3.1949 (Phālguna Śukla 2 2005)

1956 Ujjain	Abspaltung von 9 Mönchen
1956 Rājsamand	Idee der Viśva Bhāratī-Universität ¹¹³
1956 Sardārśahar	Gāndhī Vidyā Mandir
1956 Delhi ¹¹⁴	Āyojit Maitrī Divasa
1957 Delhi	Aṇuvrata Āndolan Maitrī Divasa Samāroh
1958 Delhi	Welt Freundschaft-Tag (Viśva Maitrī Divasa)
1959 Calcutta	Nationale Laienorganisation (Akhil Bhāratīyā Terāpanth Mahāsabhā)
1959 Calcutta	Mitra Pariṣad
1959 ¹¹⁵	Täglicher Eid (<i>Lekh-Patra</i>) muß nicht mehr physisch unterschrieben werden
1960 Calcutta-Kelvā	Bettelgang nach eigenen Bedürfnissen, weniger zentrale Verteilung
1960 Rāṇāvās	Terāpanth Samārak Samiti
1960 Rājsamand	<i>Nayā Moḍ</i> : Kritik veralteter sozialer Bräuche unter den Terāpanth-Laien
1962 ¹¹⁶	Erlaubnis für Mönche am Abend warme Mahlzeiten zu essen
1964 Bīdāsar	Frauenorganisation (Akhil Bhāratīyā Terāpanth Mahilā Maṇḍal)
1965	Jugendorganisation (Akhil Bhāratīyā Terāpanth Yuvak Pariṣad)
1967-1968	Pilgerwanderung nach Südindien (Aṇuvrata Padyātrā)
1970 Lāḍnūm	Jain Viśva Bhāratī
1970 ¹¹⁷	Abschaffung des Vers-Systems (<i>Gāthā-Praṇālī</i>) wegen Buchdruck
1970	Ācārya Tulsī Yugapradhāna-Titel vom Präsidenten von Indien
1971 New Delhi	Akhil Bhāratīyā Aṇuvrata Nyāsa
1974 New Delhi ¹¹⁸	Bemühungen um Einheit aller Jaina am 2500. Todesjahr von Mahāvīra
1975 Jaipur ¹¹⁹	Einsicht-Meditation (<i>Prekṣā-Dhyāna</i>)
1979	Mahāprajña Yuvācāya-Pada
1980 Lāḍnūm	National Laienorganisation für Novizen (Jay Tulsī Foundation)
1980 Lāḍnūm ¹²⁰	Wissenschaft der Lebenskunst-Programm (<i>Jīvan-Vijñān</i>)
10.11.1980 Lāḍnūm ¹²¹	Novizenordnung (<i>Samāna-Śreṇī</i>)
1981	Abspaltung des "Nava Terāpanth" unter Candanmal & Rūpcand
1983 Rājsamand	Aṇuvrata Viśva Bhāratī (Aṇuvibhā)
1989	Ācārya Tulsī Mitglied des National Integration Council
1989 ¹²²	Einführung des <i>Mahāśramaṇa</i> -Amtes
1991 Lāḍnūm	Jain Viśva Bhāratī "Deemed to be University"
1993	Ācārya Tulsī Indira Gandhi Reward for National Integration
18.2.1994 at Sujāngaṛh	Ācārya Tulsī Gaṇādhipati-Pada

¹¹³ B. Dūgaṛ, Jaycandlāl Daftari.

¹¹⁴ Seṭhiyā & Vidhyārthī 1967: 18.

¹¹⁵ Vgl. Jayācārya 1983: 63 Fn. 2.

¹¹⁶ Jayācārya 1983: 466, 61 Fn. 1, Mahāprajña 1994: 170.

¹¹⁷ Budhmal 1995: 389 Fn. 1.

¹¹⁸ Tributes 1998.

¹¹⁹ Tributes 1998.

¹²⁰ Tributes 1998.

¹²¹ 10.11.1980 (2037 Kārttika Śukla 2) (AK II: 45).

¹²² 9.9.1989 (2046 Bhādrapada Śukla 9).

Bis 1947 war der Terāpanth eine sich rein negativ - über die Ablehnung der Verweltlichung der anderen Jain-Sekten - definierende Organisation: “Terāpanth is nothing but a reaction to such thoughts and conduct” (Nathmal 1968: 12). Noch heute pflegen die Mönche und auch die mittlerweile zu bedeutendem Reichtum gekommenen Anhänger des Terāpanth die Erinnerung an die Schwierigkeiten der Gründerjahre ihrer Tradition und an die Opposition und Verfolgung die sie von allen Seiten erfuhren. Sie sind stolz auf die Reputation, von allen Jain-Orden angeblich die strengste, streng am Wortlaut der Schriften ausgerichtete Form der Askese zu praktizieren. Mit Hilfe solcher und ähnlicher Erzählungen über eine Geschichte von Verfolgungen und Konflikten mit Mitgliedern anderer Jain-Sekten wurde noch lange Zeit nach Ācārya Bhikṣu der Zusammenhalt der Sektenmitglieder und der zentral organisierte korporative Charakter der Ordensorganisation gestärkt, der den Terāpanthī den Ruf eingebracht hatte “in virtual isolation from the larger Jaina community” zu stehen (Jaini 1979: 314 Fn. 63, vgl. Mahias 1985). Die Erinnerung und Ideologie der Verfolgung und Opposition gegen Ācārya Bhikṣu wurde nach eigener Einschätzung führender Mönche bewußt zur Stärkung des Identitätsgefühls und zur “Verbreitung des eigenen Namens” genutzt: “This opposition became one of the main reasons for the progress of Terāpanth” schreibt Muni Nagraj (1959: 26, vgl. L.P. Sharma 1991: 68).

Durch die Initiativen Ācārya Tulsī nach 1947, insbesondere die *Aṇuvrata*-Bewegung von 1949 und *Nayā Moḍ*-Initiative von 1960, die beide an Haushälter adressiert waren, wurde eine völlige Neuorientierung ins Leben gerufen. Seitdem hat der Terāpanth eine positive Agenda mit einem über den engen Rahmen der “gebürtigen” Terāpanth- (Osvāl-) Laien hinausreichendes Sendungsbewußtsein, ohne jedoch alle eigenen, auf Bhikṣu zurückgehenden doktrinären und organisatorischen Besonderheiten aufzugeben. Für fast alle monastischen Reforminitiativen wurden unterstützende nationale Laienorganisationen gegründet. Die Initiativen Ācārya Tulsī haben zu einem enormen Popularitätszuwachs des Ordens und der Sekte beigetragen, die in den Zahlen initiiert Ordensmitglieder zum Ausdruck kommen.

Ācārya	Initiation			Tod			Austritt/Ausschluß			Summe		
	Sādhu	Sādhvī	Σ	Sādhu	Sādhvī	Σ	Sādhu	Sādhvī	Σ	Sādhu	Sādhvī	Σ
1. Bhikṣu (1760-1803)	49	56	105	10	12	22	18	17	35	21	27	48
2. Bhārīmāl (1803-1821)	38	44	82	16	26	42	8	3	11	35	42	77
3. Rāycand (1821-1851)	77	168	245	29	65	94	16	2	18	67	143	210
4. Jītmal (1851-1881)	105	224	329	68	151	219	33	11	44	71	205	276
5. Maḡhrāj (1881-1892)	36	83	119	25	89	114	9	6	15	71	193	264
6. Māṇaklāl (1892-1897)	16	42	58	10	22	32	5	2	7	72	194	266
7. Ḍālcand (1897-1909)	36	125	161	31	87	118	9	1	10	68	231	299
8. Kālūrām (1909-1936)	155	255	410	49	132	181	35	1	36	139	333	472
9. Tulsī (1936-1997)	257	619	876	143	396	539	119	39	158	144	541	685
Summe	769	1616	2385	381	980	1361	252	82	334	688	1909	2597

Seit ihrer Gründung, durch die Abspaltung Bīkhañjī, wurde der Terāpanth von insgesamt zehn Ācārya geleitet - einschließlich des jetzigen Ācārya Mahāprajña. Davon gelten aus den genannten Gründen drei Ācārya (die sogenannten *Dādā*, Großväter) in den Augen der Terāpanthī als besonders bedeutsam: (a) Ācārya Bhikṣu (1726-1803), der Begründer und Gesetzgeber der Sekte; (b) Ācārya Jītmal (1852-1881), auch Śrīmad Jayācārya genannt, der Reformator des Regelwerks (*Maryādā*) und der erste Terāpanth-Mönch, der Sanskrit lernte; und (c) Ācārya Tulsī (r. 1936-1994), der achtundfünfzig Jahre lang die Sekte anführte, bevor er im März 1994 aus Gesundheitsgründen zugunsten seines Nachfolgers Ācārya Mahāprajña zurücktrat. In der Geschichtsschreibung des Terāpanth symbolisieren die drei *Dādā* die drei Hauptphasen ihrer Sektengeschichte: (1) Bhikṣu - die

Gründungsphase, (2) Jayācārya - die Konsolidierungsphase und (3) Tulsī - die Expansionsphase.¹²³ Entsprechend der Hauptbeiträge der drei bedeutenden Ācārya zur Entwicklung der Sekte kann man die Phasen wie folgt charakterisieren. Während der Gründungsphase galt das Hauptinteresse der monastischen Gesetzgebung. In der Konsolidierungsphase, wurde durch Verschriftlichung, Sanskritisierung und Ritualisierung die monastische Organisation stabilisiert und in zunehmenden Maße auch die Laienschaft in den *Sanḡha* integriert; die Bīkāner-Region wurde zum Schwerpunkt der Sektenaktivitäten schließlich und von den Terāpanthī dominiert. Seit 1947 stehen die Modernisierung und die Neuinterpretation des gesamten Traditionsgutes des Jainismus im Vordergrund (ein Vorhaben welches ohne Sanskritkenntnisse nicht möglich wäre), sowie die Ausweitung des Einflusses des Terāpanth auf ganz Indien. Der nächste, schon anlaufende Prozeß ist die Ausweitung des Einflusses über die Grenzen Indiens und der Jain-Religion hinaus auf die gesamte Menschheit, vor allem durch die Popularisierung der von Yuvācārya Mahāprajña seit 1975 propagierte Einsicht-Meditation (*Prekṣā-Dhyāna*) - dem Jaina-Äquivalent der buddhistischen *Vipassanā*-Meditation.

3.2. Lehre

Die Terāpanth-Lehre (*Terāpanth-Siddhānta*) unterscheidet sich in einigen Punkten deutlich von anderen Jaina-Traditionen. Deshalb wurde der Terāpanth im 19. und 20. Jh. von Angehörigen der Sthānakavāsī-, Mūrtipūjaka- und Digambara-Sekten heftig bekämpft. Ācārya Bhikṣus Lehre unterschied sich von denen der Sthānakavāsī vor allem durch drei Prinzipien: (1) Die zentralisierte Ordensorganisation und die damit einhergehende Ablehnung von monastischem Privateigentum (Schüler, Bücher, etc.), (2) Die strikte, „an der Realisierung der kanonischen Verhaltensregeln“ anstelle der Sitten der Ordenstradition ausgerichtete asketische Lebensweise,¹²⁴ und vor allem (3) Die kategorische Unterscheidung zwischen weltlicher (*Laukika*) und spiritueller (*Lokottara*) Sphäre bzw. Orientierung und die daraus folgende Verdopplungen vieler zentraler Konzepte des Jainismus.¹²⁵

Anders als bei den bilderverehrenden Jaina-Sekten¹²⁶ kommen bei den angeblich „streng textorientierten“ Terāpanthī alle Konzepte zweimal vor. Die Terāpanthī unterscheiden beispielsweise strikt zwischen weltlichem Verdienst (*Laukika-Puṇya*) und spirituellem Verdienst (*Lokottara-Puṇya*), relativem und absolutem Mitleid (*Dayā*), reinen Gaben (*Dharma-Dāna*) und unreinen Gaben (*Upakāra*), usf. Ähnlich wie die Vertreter des „buddhistischen Modernismus“ und Soziologen wie Weber (1978), Bechert (1966-1973), Spiro (1982) oder Gombrich und Obeyesekere (1988) strikt zwischen *nibbānischem* und *kammatischem* Buddhismus unterscheiden, könnte der Terāpanth als eine „protestantische“, zwischen Erlösungsorientierung und Verdienstorientierung unterscheidende und inzwischen auch „modernistische“ Jain-Sekte charakterisiert werden. Bhikṣus Reformen zielten einerseits auf eine Rückwendung zu der ursprünglichen, von Mahāvīra selbst paradigmatisch vorexerzierten Lebensweise des einzelnen Jain-Mönches (*Jineśvara*). Vor allem durch eine strikte Separation der Mönche und Nonnen von allen weltlichen Angelegenheiten sollte das einstige religiöse Prestige der Jain-Asketen wiedergewonnen werden, welches Ācārya Raghunāth (in Übereinstimmung mit der vorherrschenden Ansicht) als „nicht im *Kali-Yuga* erreichbar“ angesehen hatte. Andererseits erforderte eine solche „Selbstreinigung des *Sanḡha*“ neue monastische Organisationsformen und neue (Terāpanth-spezifische)

¹²³ Eine ausführliche Darstellung des Lebens der Terāpanth-Ācārya findet sich bei Budhmal 1964/1995, AK II: 22-49 und L.P. Sharma 1991.

¹²⁴ Tulsī 1985a: 181.

¹²⁵ AK I: 35f., Keshory 1924: xiii.

¹²⁶ Jaini 1979: 314 Fn. 63.

Regeln des sozialen Verhaltens der Asketen untereinander, deren Darstellung der nächste Abschnitt (3.3) gewidmet ist.

(1) Bīkhaṇjī's Kritik an der "laxen Praxis" der Sthānakavāsī-Mönche seiner Zeit, die schließlich zur Abspaltung und zur Gründung des Terāpanth-Ordens führte, galt vor allem dem Brauch der Sthānakavāsī, ihre Laienanhängerschaft zur Errichtung von speziellen Behausungen (*Sthānaka*) für die "wandernden *Sādhu*" anzuhalten. Die "Bindung" an solche Behausungen wurde von Bīkhaṇjī als Verletzung der monastischen Gebote der Besitzlosigkeit (*Aparigraha*) und der Heimat bzw. Hauslosigkeit (*Anagāra*) empfunden. Denn in den *Sūtra* steht geschrieben, daß ein Mönch nichts annehmen darf, was speziell für ihn präpariert wurde. Der Jainismus lehrt zudem, daß selbst der Bau von Häusern Gewalt (*Himsā*) impliziert. Auch Jain-Laien bevorzugten daher grundsätzlich den Bezug von fertigen Häusern. Insbesondere die Terāpanth-Mönche wollen nicht mit der beim Hausbau anfallenden Gewalt assoziiert werden: "Jaina monks from Malwa and Marwar will never stay at an Upasaro (monastery), but beg the loan of empty houses. They are afraid, if they used one specially erected for them, of sharing in the guilt of building houses (by which life may have been destroyed)" (Stevenson 1910: 74).¹²⁷ Bīkhaṇ legte daher für die Terāpanth-Mönche die Regel fest, nur in Häusern der Laienschaft zu übernachten und zwar nur in solchen Räumen, die normalerweise von den Laien selbst benutzt werden und die sie freiwillig anbieten. Laien und Mönche dürfen dabei nicht im selben Raum zusammen leben. Heute werden jedoch in größeren Städten auch von den Terāpanthī besondere Versammlungshäuser (*Sabhā-Bhavana*) für die Laien errichtet, in denen sich Bibliotheken befinden und, insbesondere während *Cāturmāsa*, die täglichen Predigen der *Sādhu* oder *Sādhvī* abgehalten werden. Die Funktion der neuen *Sabhā-Bhavan* des Terāpanth entspricht weitgehend derjenigen der *Sthānaka* der Sthānakavāsī und der *Upāśraya* der Mūrtipūjaka - mit dem einzigen Unterschied, daß die Terāpanth-Mönche in der Regel nicht in den *Sabhā-Bhavan* übernachten; und wenn doch, daß solche Unterkünfte immerhin nicht speziell für diesen Zweck gebaut werden, sondern nach ihrem Aufenthalt wieder anderen Zwecken dienen (vgl. Tatia & Kumar 1981: 48).¹²⁸ So die offizielle Version. Bhikṣus Kritik am Privateigentum der einzelnen Mönche und Nonnen galt jedoch vor allem an dem "Besitz" persönlicher Schüler und der daraus folgenden Tendenz solcher Guru-Paramparā, sich abzuspalten und unabhängige Gruppen zu bilden.

(2) Weitere Kritikpunkte Bīkhaṇs an den Sthānakavāsī waren die von ihm als zu lax empfundene Verhaltensdisziplin der *Sādhu* (*Sādhvī*), die partielle Rückkehr der damaligen Sthānakavāsī zur Bilderverehrung (oder zumindest zum Gebrauch bildlicher Repräsentationen), sowie die nach ihm damit in Beziehung stehende Mangel an monastischer Autorität. Bīkhaṇs Reformen betonen demgegenüber strikte, eng am Wortlaut der kanonischen Regeln orientierte Verhaltensdisziplin (*Vinaya*). Die kompromißlose Textorientierung und die Verfolgung des Ideals der Lebensweise des *Jinakalpa*-Mönche, unterminiert im Prinzip einerseits die Autorität der *Ācārya* und *Śrīpūjya* (*Bhaṭṭāraka*) und limitierte andererseits die Fähigkeit des Aufbaues monastischer Institutionen ein (die in den Augen der Jaina grundsätzlich mit einer gewissen Lockerung der Verhaltensvorschriften verbunden ist).¹²⁹ Die Tatsache, daß sich gerade *Ācārya* Bhikṣu im Aufbau neuartiger

¹²⁷ Dieser Brauch, den zeitweilig auch die Sthānakavāsī befolgten, wird auch heute noch praktiziert, wie Auskünfte von Bīsapanth-Laien im Jahre 1988 in Delhi bestätigten. Williams 1983: 157 erwähnt, daß die Abneigung gegen Häuser auch daraus resultiert, daß sie mit "schädlichen Aktivitäten" in Zusammenhang gebracht werden, "die in ihnen ausgeführt werden und die den Zyklus von *saṃsāra* verlängern".

¹²⁸ "Les *aṇuvrat-samiti*, ou sociétés des petits voeux pour les śrāvaka et śrāvikā, possèdent des locaux, et les muni ou sādhvī de passage peuvent y séjourner. Durant les moins de mousson, souvent, les śrāvaka qui ont des demeures spacieuses mettent une maison, un appartement ou un pavillon, à la disposition des sādhvī. L'*upāśraya* ici n'est pas un lieu permanent appartenant aux *saṃgha*, mais c'est, pour un temps limité, la demeure d'un śrāvaka ou ses dépendances" (Shāntā 1985: 338f.).

¹²⁹ Schubring 1964: 224, Brahmeshananda 1992: 247ff.

Ordensstrukturen hervortat stellt seine eigene Prinzipientreue in Frage. In den Augen der Kritiker Ācārya Bhikṣu mißachtet der Absolutheitsanspruch dogmatischer Textorientierung den grundsätzlichen Unterschied von Theorie und Praxis und das Jain-Prinzip der Relativität (*Anekānta*) und der Gradualität der Umsetzung religiöser Werte in die Praxis: “it is not the question of lack of faith in and disregard for the written word of the founder but the ability of the follower to practise them” (Brahmeshananda 1992: 247). Nicht der Wortlaut, sondern der Geist der Texte wird von Kritikern somit in den Vordergrund gerückt.¹³⁰

(3) Der entscheidende Differenzpunkt zwischen Ācārya Raghunāth und Bīkhaṇ war jedoch nicht an die unterschiedliche Auslegung einzelner Verhaltensregeln gebunden, sondern grundsätzlicher Art. Im Gegensatz zu den Sthānakavāsī und den Mūrtipūjaka propagierte Bhikṣu (ähnlich wie zuvor schon der Digambara *muni* Kunda Kunda, der Laie Banārasīdās, etc.) das Konzept des absoluten religiösen Handelns, durch welches sich seiner Ansicht nach Jain-Mönche von den “gemischten” Formen “populärer Religiosität” unterscheiden sollten. Raghunāth lehnte dies, in Übereinstimmung mit der gesamten Śvetāmbara-Tradition, als “praktisch unmöglich” ab und hielt weiterhin an dem traditionellen südasiatischen Konzept einer hierarchischen, relativistischen Moralität und situativ fließender Übergänge zwischen Religion und Gesellschaft fest. Ein theoretischer Absolutismus, wie Bhikṣus Vorstellung von einer Übereinstimmung von Theorie und Praxis, und eine eindeutig Differenzierung der Sphäre religiösen und sozialen Handelns schien ihm für den Einfluß des Jainismus abträglich zu sein, vor allem aufgrund der Implikationen für das Konzept des Jain-Laien.¹³¹ Da die scholastische Debatte um das Konzept eines “absoluten religiösen Handelns” für ein Verständnis des Terāpanthismus unverzichtbar ist, werden nun die damit zusammenhängenden zentralen Argumente der Terāpanthī hinsichtlich der Wert- und Handlungsbegriffe *Dharma* (Rechtschaffenheit), *Dayā* (Mitleid), *Dāna* (Wohltätigkeit) und *Upakāra* (Hilfsbereitschaft) im Detail nachvollzogen.

3.2.1. Absolute und gewöhnliche Religiosität (Dharma)

Bhikṣu propagierte die radikale Verschiedenheit von absolutem religiösem Handeln (*Lokottara-Dharma* oder *Adhyātmika-Dharma*), welches seiner Auffassung nach ausschließlich an der Purifikation der individuellen Seele (*Jīva*) und deren Fortschreiten auf dem Erlösungspfad (*Mokṣa-Mārga*) orientiert sein kann, und weltlichem- bzw. populärem, gewöhnlichem oder relativem religiösem Handeln (*Loka-Dharma* oder *Laukika-Dharma*), welches Glück und Wohlbefinden (*Maṅgala*) anstrebt und alle “Pflichten” mit-umfaßt, die allgemein unter dem brahmanischen Begriff *Dharma* gefaßt werden (Heirat, Gastfreundschaft, Götterverehrung, etc.). Beide Handlungssphären, so Bhikṣu, sind für die Aufrechterhaltung der Moral wichtig, doch aus der Perspektive des Erlösungsstrebens grundsätzlich zu separieren (Tulsī 1985a: 158-61).¹³² Im einzelnen wird die absolute Religiosität als Rechtschaffenheit (*Dharma*) bezeichnet und definiert als: “the means to the purification of the soul” (S. 155). Das generelle Mittel der Seelenreinigung ist Gewaltlosigkeit (*Ahiṃsā*). Je nach Situation und Intention kann *Ahiṃsā* verschiedene Formen annehmen. Religiöses Wissen (*Jñāna*) und religiöses Handeln (*Caritra*) gelten beispielsweise als zwei unabhängige Formen der Gewaltlosigkeit, die ggfs. in der Perspektive des Erlösungspfades (*Mokṣa-Mārga*) zusammengeführt werden können (S. 156). Andere Formen sind Askese

¹³⁰ Siehe Deo 1960: 54.

¹³¹ Die Orientierung am Wortlaut der Verhaltensregeln, so wie sie im Kanon niedergelegt sind und die Ācārya Bhikṣu als theoretischer Leitfaden seiner Reformen und pädagogisches Mittel zugleich dienten, kann man jedoch auch positiv, als Versuch der Konstruktion eines Gesetzesuniversalismus, interpretieren; denn wie Deo 1960: 52 schreibt: “the [Jain] law was a great equalizer”.

¹³² Auch singhalesische *Bhikkhu* unterscheiden teilweise zwischen Handeln vom sozialen (*Samāj Vasayen*) und vom religiösen (*Āgama Vasayen*) Standpunkt, wie Gombrich 1971: 249f. berichtet.

(*Tapas*), Freiheit von Gier (*Mukti*), Vergebung (*Kṣamā*), etc. - alles Handlungen, die an der Purifikation der Seele orientiert sind.

Populäre Religiosität (*Loka-Dharma*) ist hingegen an der Erlangung von Glück und Fruchtbarkeit orientiert: "The accomplishment of the worldly good (happiness) is also (known as righteousness popular)" (S. 161). Im Unterschied zur Orientierung an der Seelenreinheit, die als universell und unwandelbar gilt, erscheint die "populäre Religiosität" als partikular und wandelbar: "The righteous popular undergoes change in accordance with place, time and the like, and is susceptible to alteration by different classes (of people). Righteousness (proper), however, is the cause of the purification of the soul and is immutable and universal" (S. 159).¹³³ Das *Dharma* der "populären Religion" besteht wesentlich "in den (unterschiedlichen) Bräuchen und Konventionen eines Dorfes, einer Stadt, Nation, Ethnie, Altersklasse, etc." Soziale Bräuche und Konventionen gelten als "Mittel der Bewahrung des Gemeininteresses": "'Convention' consists in the means employed for the protection of their (of village, town and the like) interests" (S. 160). Beispiele sind: die Art und Weise des Geldverdienens und Ausgebens, Heirat, Feste, Formen gegenseitiger Hilfe, etc.

In der deskriptiven soziologischen Literatur werden solche Praktiken seit Redfield (1956) gewöhnlich der "little tradition" zugerechnet und von der "great tradition" unterschieden. Interessanterweise klassifizieren die Terāpanthī ähnlich, allerdings mit leichter Akzentverschiebung. Sie ordnen sowohl innerweltliches Handeln als auch populären religiösen Ritualismus dem Begriff des "weltlichen Handelns" zu. Entsprechend werden auch die rituellen Formen dem sogenannten "populären Jainismus" zugeordnet, zum Beispiel "practices within the Jain society that can be considered inconsistent with the main teachings of the religion, but so thoroughly assimilated now that they are no longer perceived as alien" (Jaini 1991: 186). Dadurch, daß die Definitionen des Terāpanth an den zugrundeliegenden Orientierungen und nicht nur am äußerlich beobachtbaren Handeln ansetzen, erweisen sie sich als wesentlich flexibler als die deskriptiven Kategorien von Redfield oder Jaini. Soweit die Formen des *Loka-Dharma* gewaltloses Verhalten implizieren, stimmen sie - laut Terāpanth - mit dem (absoluten) *Dharma* überein und die Unterscheidung wird partiell hinfällig. Umgekehrt muß auch der Wandel bestimmter Mönche unter Umständen dem *Laukika-Dharma* zugerechnet werden. Der Unterschied zwischen den beiden Formen der Rechtschaffenheit besteht daher allein im Hinblick auf "those acts that are practised exclusively for the promotion of worldly prosperity" (Tulsī 1985a: 160). Weltliches Glück kann zwar auch ein Nebenprodukt des (absoluten) religiösen Lebens sein, doch "no religious activity is meant for the achievement of any wordly end" (S. 158).

Die Konzepte des "religiösen Handelns" und des "weltlichen Handelns" werden von den Terāpanthī weder analog zur Jaina-Unterscheidung zwischen "Mönchen" und "Laien", noch zu der soziologischen Differenzierung zwischen "individuellem Handeln" und "sozialem Handeln" verwendet (Weber 1985: 1), wie nach der dominanten Auffassung der soziologischen Kommentarliteratur zu vermuten wäre. Durkheim (1984), Dumont (1980), Spiro (1982), Tambiah (1970) und Gombrich (1988), unter anderen, arbeiten alle mit der ganz ähnlichen Unterscheidung von "Individualreligion" (Askese) und "sozialer Religion" (Ritual), ohne die sozialen Implikationen der Akte individueller Entsagung zum Beispiel zu beachten und die individuellen Implikationen des sozialen oder rituellen Handelns.¹³⁴ Das Konzept der religiösen Handlung wird zwar von den Terāpanthī mehr oder weniger auf das Individuum bezogen aufgefasst und am Vorbild von Mahāvīras Leben als

¹³³ Vgl. Agrawal 1972: 13f.

¹³⁴ "'Handeln' soll ... ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußerliches oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. 'Soziales' Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist" (Weber 1985: 1). Zur Kritik siehe Schütz 1984: 26f.

alleinwanderndem Mönche (*Jinakalpa*) orientiert. Doch auch das Leben der *Therākalpa*-Mönche innerhalb der monastischen Organisation des *Dharma-Saṅgha* gilt als Form religiösen Handelns, insofern es - per Definition - die freiwillige Unterwerfung unter ein disziplinierendes Regime voraussetzt, dessen einziger Zweck darin besteht, die Befreiung der Seele zu ermöglichen. Es ist also nicht die Differenz zwischen individuellem und sozialem Handeln, sondern im wesentlichen die leitende Intention (*Saṅkalpa*) eines jeden Handelns, die nach Auffassung Bhikṣus den Unterschied zwischen religiösem und weltlichem Handeln ausmacht (Tulsī 1985a: 156). Kooperation zum Zwecke der Befreiung der Seele (*Lokottara-Upakāra*) wird entsprechend von weltlicher Kooperation (*Laukika-Upakāra*) unterschieden (S. 174f.).¹³⁵ Die Frage nach der Differenz von religiösen und weltlichen Handlungsweisen und nach der Existenz eines “populären Jainismus” bei den Terāpanthī wird im Folgenden noch mehrfach angeschnitten, insbesondere in Kapitel 6. Die handlungspraktischen Aspekte werden seit Ācārya Bhikṣu von den Terāpanthī vor allem im Kontext der Bestimmung des Wesens des Mitleides (*Dayā*) und von Wohltätigkeiten (*Dāna*) diskutiert. In der unterschiedlichen Auffassung von *Dayā* und *Dāna* liegt die eigentliche Differenz zwischen den Sthānakavāsī (und Mūrtipūjaka) und den Terāpanthī.

3.2.2. Absolutes und gewöhnliches Mitleid (*Dayā*)

Analog zur Unterscheidung zwischen religiösem- und populär- religiösem Handeln differenzieren die Terāpanthī seit Bhikṣu und auch heute noch zwischen absolutem Mitleid (*Lokottara-Dayā*) und gewöhnlichem Mitleid (*Laukika-Dayā*). Absolutes Mitleid definieren sie wiederum durch das Kriterium der Gewaltlosigkeit: “protection of the soul from sinful activity” (Tulsī 1985a: 162). Im Unterschied zum absoluten Mitleid ist gewöhnliches Mitleid nicht nur am Wert von *Ahiṃsā* orientiert, sondern auch am Schutz des Lebens. Die unterliegende zweideutige Intention beinhaltet nach Ansicht der Terāpanth-Lehre grundsätzlich die Möglichkeit der “Förderung des moralischen Zwangs, der Zügellosigkeit und der Versuchung”, sowohl auf Seiten der Rezipienten als auch der Proponenten des Mitleides. Sie gilt deshalb bestenfalls als moralisch begrüßenswert, doch nicht als Form religiösen Wandels: “(It is not a means of self-purification) also because it nourishes non-restraint and may involve coercion and the like” (S. 166).¹³⁶ Insofern Akte populären Mitleides gewaltlos sind, fallen sie, wie gesagt, mit dem absoluten Mitleid zusammen.

Das in Ācārya Bhikṣus Kompilation *Anukampā Rī Caupāī* formulierte Terāpanth-Konzept des Mitleids (*Dayā*) kann wie folgt zusammengefaßt werden.¹³⁷ Es gibt zwei verschiedene Formen des Mitleids: (a)

¹³⁵ Die Unterscheidung von *Lokottara* und *Laukika* entspricht in etwa Kunda Kundas (SS 1.7) Differenzierung der absoluten- (*Niścaya* = *Paramārtha*) und der relativen Perspektive (*Vyavāhara*). Dies wird in der Terāpanth-Literatur allerdings nicht deutlich.

¹³⁶ Vgl. Mauss 1925/1988: 15.

¹³⁷ Das *Anukampā Rī Caupāī* in Tulsī 1960: 520-65 ist eine Sammlung von jeweils aus fünfzehn Silben pro Zeile bestehenden Vierzeilern (*Caupāī*). Es hat zwölf Teile (*Ḍhāl*), wobei der achte und neunte Teil als grundlegend angesehen wird. *Ḍhāl* 9-12 wurden zwischen 1787 und 1797, also fast dreißig Jahre nach der Abspaltung des Terāpanth, verfaßt. Im oft zitierten neunten Teil, der im Jahre 1787 in Bagrī verfaßt wurde, formuliert Bhikṣu, daß in Akten der Gewalt kein Mitleid sein kann und in Akten des Mitleides, keine Gewalt. Er schreibt, eine Mischung von Akten des Mitleides und der Gewalt ohne die Anhäufung von *Pāpa* sei genauso unmöglich, wie gleichzeitig nach Osten und Westen gehen zu wollen: “*hiṃsā rī karaṇī meṃ dayā nahūṃ cheṃ, dayā rī karaṇī meṃ hiṃsā nahūṃ jī; dayā meṃ hiṃsā rī karaṇī cheṃ nyārī, jyūṃ tāvaḍo neṃ chāṃhī jī. or vasat meṃ bhel huveṃ piṇ, dayā meṃ nahūṃ ro bhelo jī; jyūṃ pūrv neṃ picham ro mārah, kiṇ vodh khāyeṃ melo jī* (9.70)”. Wie Budhmal 1995: 200f. erläutert, argumentiert Bhikṣu damit gegen die These, daß die zum Schutze des Lebens unvermeidbare oder notwendige Gewalt (*Anivārya* oder *Āvaśyaka-Hiṃsā*) religiös legitim ist und zum Wohl der höheren Lebensformen (*Baṛā-Jīva*), kleine Sünden gegenüber niederen Lebensformen (*Choṭā-Jīva*) in Kauf genommen werden müssen. Bhikṣu lehnte eine solche Interpretation unter anderen mit Hinweis auf DVS 10.5 ab (“ein Mönch betrachtet alle Lebensformen [gleichermaßen] wie sein eigenes Selbst”) und argumentiert, daß vom religiösen Gesichtspunkt Gewalt und Mitleid prinzipiell verschieden sind, obwohl aus der Sicht des Individuums (*Jīvan-Drṣṭi*) und der Gesellschaft (*Sāmājik-Drṣṭi*) Akte des reinen Mitleides, ohne

weltliches Mitleid und (b) Mitleid zum Zweck spirituellen Fortschritts. Weltliches Mitleid dient dem “Schutz des Lebens”. Es wird paradigmatisch vom König praktiziert, der seine Untertanen militärisch und materiell beschützt. Mitleid im absoluten Sinne - mit dem Ziel der Purifizierung der eigenen Seele - gilt hingegen nicht als dual (materielle Gabe und transzendente Intention), sondern manifestiert sich allein in Akten der (Selbst-) Disziplin (*Vinaya*) und der Gewaltlosigkeit (*Ahimsā*). Absolutes Mitleid (*Lokottara-Dayā*) ist demnach keine direkt sozial orientierte Handlung, sondern betrifft allein das Handeln des an der Erlösung orientierten Individuums.¹³⁸ Der Terāpanth-Lehre (*Siddhānta*) zufolge ziehen jedoch auch Handlungen reinen Mitleides, dank ihrer totalisierenden Ausrichtung, indirekte gesellschaftliche Effekte nach sich.¹³⁹ Nicht-Handeln und Sich-Zurückziehen aus dem alltäglichen Leben gilt paradoxerweise als “soziales” Handeln *par excellence* und - ähnlich wie in den Ländern des Theravāda Buddhismus - als diametrales Gegenteil egoistischen Strebens:¹⁴⁰ “In popular parlance the partial or full protection of life is also called compassion. Protection of life conducive to (and compatible with self-) restraint, on account of its being non-violence, is however (a case of) compassion proper, and so it not ... an instance of compassion popular” (Tulsī 1985a: 163). Wahres Mitleid zeichnet sich also durch sein “nicht-duales Wesen” aus, obwohl “gewöhnliche Leute” davon ausgehen, daß populäres, “mit Verblendung vermisches” Mitleid genuines Mitleid sei (S. 164). Indirekt kann jedoch auch der “Schutz der Seele” den “Schutz des Lebens” als Nebeneffekt zur Folge haben. Diese unintendierte Konsequenz kann allerdings nicht als wesentliches Charakteristikum des absoluten Mitleides gelten, insofern sonst auch eine unbeabsichtigte Verletzung von Leben als wesentliches Attribut von absolutem Mitleid gelten müßte (S. 167).

Aufgrund seiner Unterscheidung von absolutem- und gewöhnlichen Mitleid war Bhikṣu der Ansicht, daß ein Mönch, der der Welt entsagt hat, materiellem, am “Schutz des Lebens selbst” orientierten Handeln keinerlei religiösen Wert beimessen sollte, und “daß es die Terāpanthis nicht für eine Pflicht oder auch nur für ein gutes Werk halten, ein in Lebensgefahr befindliches Wesen zu retten; denn man müsse dem *Karman* seinen Lauf lassen” (Jacobi 1915: 272). Diese, zunächst befremdlich anmutende Schlußfolgerung hat viel zur schon erwähnten Isolierung des Terāpanth innerhalb der Jain-Bewegung beigetragen. Sie erklärt sich aus Bīkhaṃs grundsätzlichem Bestreben, eine radikalen “Purifizierung” des Wandels der Mönche seiner Zeit zu bewirken. Dazu schienen ihm eine striktere Unterscheidung von weltlicher und wahrer monastischer Lebensweise und eine systematische Unterbindung der Tendenzen zur “Verweltlichung” des Mönchtums vonnöten. Dieser Gedanke unterliegt sowohl der Empfehlung an die Mönche, nur “leere” Häuser bzw. Räume zu beziehen, als auch der, dem “*Karman* seinen Lauf zu lassen”, also nicht aktiv in die Welt einzugreifen. Da ein wahrer Mönch

Beimischung von Gewalt, äußerst selten durchgeführt werden können. Das religiöse Ideal des reinen Mitleides kann nur annäherungsweise praktiziert werden. Eine hierarchische Klassifikation der Lebewesen findet sich in der Tat nicht in der frühesten Tradition:

“Die Annahme, daß ein Mensch und ein (rein spekulatives) Wasserwesen metaphysisch gesehen denselben Status haben (und daß die Tötung eines Wasserwesens daher ebenso gravierend ist wie die Tötung eines Menschen), ist sehr hart. Gewiß, die Dogmatik unterscheidet zwischen verschiedenen Organisationsstufen, aber das betrifft nur die Lebewesen, nicht die Seelen, die in allen Fällen gleich sind. Man mag einwenden, dergleichen sei reine Theorie; aber tatsächlich wurde die Rücksichtnahme auf die kleinsten und kleinen Lebewesen für die Mönche zur zweiten Natur” (Bruhn 1997-1998: Erlösung).

¹³⁸ In den *Āgama* finden sich genügend Verse, die zur Stützung dieser Interpretation herangezogen werden können: “Knowledge first and then compassion, in this way is the *muni* fixed. What does the ignoramus, what knoweth he of weal and woe” (DVS₂ 4.2.10). Siehe auch Lalwanis 1973: 49f. Kommentar.

¹³⁹ “Sometimes, while protecting the soul, the protection of life, partially or fully, indeed takes place as an incidental result. However, what is only incidental (casual, not causal) to something is not an essential characteristic thereof, and so the incidental protection of life should not be considered as conducive to self-purification on a par with the protection of the soul” (Tulsī 1985a: 167).

¹⁴⁰ Vgl. Spiro 1982: 63, Kapferer 1983: 177, Tambiah 1984: 48.

gegenüber der Welt indifferent ist und weder den Wunsch hat zu leben, noch zu sterben, warum soll er danach streben, Leben zu retten?¹⁴¹

Bhikṣu hatte zum Beispiel den Brauch vieler Statuen verehrender Jaina im Auge, bei ihren Hauptfesttagen (*Paryuṣaṇa*, *Mahāvīra Jayanti*, etc.) Geld an die lokalen Schlachthöfe zu verteilen, um zumindest für einige Tage im Jahr das grausame Töten der Tiere zu unterbinden und die Gewaltlosigkeit (*Ahiṃsā*) zu fördern. Nach Ansicht Ācārya Bhikṣus handelt es sich bei diesem und ähnlichen Verfahren um eine Form der “Bestechung”, die weder den Tieren, die einen Tag später dennoch geschlachtet werden, noch der Seelenreinheit der Geldgeber viel nützt. Anstelle Geld zu geben, so wird argumentiert, sollte vielmehr versucht werden, die Einstellung der Fleischesser zu ändern und ihnen so bei der Befreiung ihrer Seele behilflich sein. Um dieses Prinzip zu illustrieren verwendete Bhikṣu unter anderem folgenden Beispiel:¹⁴²

“Once a butcher was driving a group of goats and sheep with a view to slaughter them and selling their meat. On the way some saints met him. One of them asked the butcher ‘Is not a goat afraid of death as you are?’ The butcher gave the reply in the affirmative. The saint lectured the butcher on the sins of killing living animals and he was made to realise the gravity of the sins he was incurring. He gave up his profession and became a changed man. Now the question is: Which of the two acts, the conversion of the butcher to pure life or the saving of the lives of the innocent animals constitute spiritual merit? The answer is that merit lies in the purification of the butcher's heart, and the saving of the lives of the animals is only a consequence which has no spiritual value in itself” (in Tulsī 1985: 167f.).¹⁴³

Ein weiteres, oft zitiertes Beispiel ist das von der Katze und der Maus: rettet der Mönch die Maus, so heißt es, nimmt er der Katze ihre Nahrung und tut ihr somit Gewalt an. Daher sollte er nicht die Katze mit seinem *Rajoharaṇa*, dem Feger, wegzagen, um der Maus zu helfen, sondern bestenfalls die Katze über die karmischen Effekte ihrer Gewalthandlung belehren, um dadurch die Seele der Katze zu retten. Da dies praktisch schwer durchführbar ist, argumentierte Bhikṣu, es sei unmöglich Leben wie dieses zu retten, “because each 'Jīva' (soul) depends upon other 'Jīva' for its existence” (L.P. Sharma 1991: 101). Sein Hauptargument ist jedoch, daß jeder Akt der Parteinahme für bestimmte weltliche Interessen die Leidenschaften *Rāga* und *Dveṣa* involviert, welche *Mohanīya-Karman* anziehen und somit den Erlösungsprozeß behindern. Aus der Sicht des

¹⁴¹ “*jīvaṇoṃ maraṇoṃ nahūṃ cāveṃ, sādha kyāṇneṃ vandhāveṃ choḍāveṃ, jyāmrī lāgī mugat tūṃ tālī, nahūṃ kareṃ tike rūkhavālī*” (Aṇukampā Rī Caupāī 2.4).

¹⁴² Vgl. Aṇukampā Rī Caupāī, in Tulsī 1960: 521-65. Selbst wenn ein *Sādhu* im Sommer aus Mitleid einem Lebewesen unreines Wasser zu trinken gibt, zeigt er nach Ansicht von Bhikṣu kein wahres Mitleid, sondern begeht ein Vergehen an allen sechs Lebensformen: “*so sādha grīṣamkāl unhāleṃ, pāṇī vināṃ huveṃ judā jīva kāyā, aṇukampā āṃṇe neṃ asudha veṃhrāveṃ, chah kāyā rā pīhar sādhu vacāyā*” (Aṇukampā Rī Caupāī 1.20). Anschließend (1.22-28) zitiert er ähnlich lautende Strafregele aus dem *Niśītha-Sūtra* 12, die nach Schubring 1966: 101 Klassifikation zumeist in den Bereich der “Publica” gehören; beispielsweise die Bestrafung von “Viehbinden und Losmachen aus Gefälligkeit (*kaluṇa-paḍīyāe*)” (Niśītha 12.1f.) durch die geminderte viermonatige Buße (S. 97): “*rāsaḍīyādik sūṃ tas jīva bandhyā cheṃ, toṃ bhūkh tiraṣāḍī sūṃ atant dukh pāveṃ, tyāṃneṃ aṇukampā āṃṇeṃ neṃ choḍe choḍāveṃ, tiṇ sādha neṃ comāsī prāchit āveṃ*” (Aṇukampā Rī Caupāī 1.23). Anstelle zu helfen, so Bhikṣu Urteil, soll ein *Sādhu* leidenden Kreaturen mit religiösem Rat in den letzten, für die Verbesserung des *Karman* entscheidenden Momenten zur Seite stehen.

¹⁴³ Eine andere Version beschreibt die Situation eines brennenden Hauses, aus dem ein Bewohner nur mit Hilfe eines außen vorstehenden Mönches entkommen könnte. Ein Mönch der seine Regeln befolgt, wird nicht in den Lauf der Dinge eingreifen, wohl aber den Verbrennenden mit religiösem Rat zur Seite stehen, um ihm zu ermöglichen, durch gleichmütiges Verhalten im Tode sein *Karman* zu zerbrechen und somit vom Zyklus von Leben und Tod befreit, das höchste Ziel zu erreichen: “*janam maraṇ rī lāy thī kāḍheṃ, uṇroṃ kām siraṇḍī cāḍheṃ, pakāḍāveṃ gyāṃnādik ḍorī, tiṇ thī āṇhūṃ karm deṃ toḍī*” (Aṇukampā Rī Caupāī, 2.7).

Seelenglaubens ist nicht der Erhalt der körperlichen Hülle, sondern allein die Erlösung der Seele ein absoluter Wert.¹⁴⁴

Andere Jain-Sekten vertreten hingegen die Ansicht, daß die Rettung der Maus ein verdienstvoller Akt sei, weil es ein Leben rette. Die Terāpanthī zitieren daher eine Reihe ausgewählter Beispiele aus den *Āgama*, um ihre umstrittene Position als die dogmatisch einzig korrekte zu erweisen.¹⁴⁵ All diese Beispiele belegen in ihren Augen die Notwendigkeit einer strikten Trennung zwischen den Sphären weltlichen und religiösen Handelns, die zur Gewinnung bzw. Aufrechterhaltung der Unabhängigkeit der monastischen Gemeinde unverzichtbar sei. Bhikṣus Überbetonung des “Prinzips der unterlassenen Hilfeleistung” der Mönche gegenüber den Laien muß im Kontext der Notwendigkeit der Ablösungen von allen weltlichen Verflechtungen sowie der Verweltlichung der Jain-Mönche seiner Zeit verstanden werden und nicht etwa als institutionalisierte Hartherzigkeit. Innerhalb des Ordens selbst und zwischen Mönchen und Laien ist das Prinzip der gegenseitigen Hilfeleistung (*Vaiyāvṛtṭya* oder *Sevā*) obligatorisch. Manche der zur Legitimation der dogmatischen Korrektheit des “Prinzips unterlassener Hilfeleistungen” der Mönche gegenüber den Laien herbeizitierten Textstellen erscheinen jedoch nicht immer überzeugend bzw. überinterpretiert. Eine der meistzitierten Textstellen ist: “A *sādhū* serves not a householder, nor salutes, adores or worships him. A *muni* lives with such other *sādhū*s as are non-attached to house-holders so that they incur not a stain on their character” (DVS₂ Anhang 2.9).

Die klare Abgrenzung von weltlicher und religiöser Sphäre manifestiert sich jedoch nicht nur in der Verweigerung von weltlichen Hilfeleistungen der Mönche den Laien gegenüber, sondern wird umgekehrt auch darin zum Ausdruck gebracht, daß Terāpanth-Mönche und Nonnen keinerlei persönliche Dienste (*Sevā*) oder durch “weltliches Mitleid” motivierte Gaben (*Dāna*) von Seiten der Laien annehmen dürfen (Jain-Mönche unterscheiden sich strikt von Bettlern): “They do not accept any sort of service whatsoever from lay-devotees. They do everything themselves, be it stitching, washing, administering an injection, performance of an operation, removal of a cataract etc.” (Nagraj 1959: 10). Die Mönche dürfen von den Laien allerdings Nahrungsmittel, Medizin und andere, mit den kanonischen Regeln des Bettelns in Einklang stehende, zum Überleben notwendige Dinge annehmen.¹⁴⁶ Die Interaktion zwischen Laien und Mönchen muß jedoch auf regelgerechte Aktivitäten beschränkt sein: “The ascetics have no interference in any social, financial or worldly activities of lay-followers. Again, the lay-followers would not interfere in the organisational matters of the Order” (Brief von Misra 17.1.1992).

Kritiker sehen in Bhikṣus Begriff des absoluten Mitleids, einen dogmatischen Absolutheitsanspruch, welcher einer Verletzung des Geistes der Jain-Lehre von der Relativität aller Aspekte des Seins (*Anekāntavāda*)

¹⁴⁴ Aṇukampā Rī Caupāī 4.12ff., in Tulsī 1960: 531: “*jītrā upagār saṃsār nām, te to sagalāi sāvadhya jāññ ho; śrī jñ dharma meñ āveñ nahññ, kūḍī ma karom tāññ ho* (4.18)”, wohlthätige Handlungen sollten daher grundsätzlich von Mönchen gemieden werden, denn: “*jīv jīveñ te dayā nahññ, mareñ te ho hiṃsā mat jāññ, mārañ vālā neñ hiṃsā kahī, nahññ māre ho tom dayā guñ khāññ*”, “[The criterion of] compassion is not that somebody lives, [and the criterion of] violence is not that somebody is killed. Violence exists, if somebody kills, compassion exists, if there is no killing” (5.11). Aus der Sicht des Erlösungsstrebens ist allein die Bekehrung des Mörders ein Akt religiösen Mitleids, nicht die Rettung des Opfers. Denn nur durch die Rettung des Mörders vor weiteren Akten der Gewalt profitiert sowohl die Seele des Mörders, die Seele des Rat gebenden Mönches, als auch das Leben der Opfer (5.5): “*gyāññ darsañ cārit neñ tap, yāññom kareñ koi upagār ho; āp tireñ peññom udhare, doyāññ rom khevoñ pār ho*”, “If somebody helps somebody to get [right] knowledge (*jñān*), belief (*darśan*), conduct (*caritra*), and asceticism (*tap*), it helps help both himself and the other, both get across [*saṃsāra*]” (4.21). Alle anderen Handlungen, abgesehen von *Jñāna*, *Darśana*, *Caritra* und *Tapas*, sind weltliche Handlungen, durch die *Karman* gebunden wird (4.22).

¹⁴⁵ Zum Beispiel Uttī 22, NS 1.32-71, 1.156-78, 9, Niśītha 13.12-30, 750f., Vav 10.40f., vgl. Tulsī 1985a: 162-76.

¹⁴⁶ In den älteren *Āgama* finden sich Passagen, die eine vollkommene Indifferenz gegenüber dem Körpers und daher die Ablehnung jeglicher Medizin vorschreiben. Siehe beispielsweise DVS₂ 3.4, 3.9. Später wurden diese angeblich nur für allein wandernde Asketen gedachten Vorschriften gelockert.

gleichkomme. Doch selbst Skeptiker, wie P. S. Jaini (1979: 314 Fn. 63), müssen anerkennen, daß Bhikṣus Interpretation in Übereinstimmung mit den *Āgama* steht:

“Bīkhaṇjī here exploits the doctrinal split inherent in any community that preaches the ideals of total-renunciation and Mokṣa, on the one hand, and the value of compassionate and charitable behavior (leading to heaven) on the other. - Pushed to its logical extreme, the canonical teachings might well be thought to justify the Terāpanth interpretation. Even so, such interpretation violates the spirit of Anekāntavāda and has been considered as a form of ekānta by most Jains. Since its inception, therefore, the Terāpantha sect has lived in virtual isolation from the larger Jaina community” (Ebda.).

Die Terāpanthī antworten auf solche Standardkritik in der Regel mit Hinweis auf bestimmte Textstellen in den 32 von ihnen anerkannten kanonischen Schriften:

“Some people say that by dividing religion into worldly and spiritual segments *Ācārya* Bhikṣu has really cut down life itself into various sections. We do not deny the change but must also admit at the same time that we cannot help such fragmentation of life. Lord Mahāvīra has divided religion into secular and spiritual parts in ‘Niksepa Vyavastha’” (Nathmal 1968: 15).

Darüber hinaus wird die Lehre der Nicht-Einseitigkeit (*Anekāntavāda*) jedoch rückhaltlos anerkannt: “We do everything on the basis of relative truth” (S. 130). Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß die Ursprünge der Lehre absoluter Entsagung weniger in den *Āgama* als in der Digambara-Kommentarliteratur im Gefolge Kunda Kundas zu finden sind. Insbesondere Amitigati (10. Jh.), im *Śrāvakācāra* und Amṛtacandra (11.Jh.), im *Puruṣārthasiddhyupāya* (1016 n.Chr.), haben die Forderung der absoluten Gewaltlosigkeit und damit der Unterlassung von Hilfeleistungen zum Retten von Leben, verteidigt.¹⁴⁷ Die theologische Unterscheidung zwischen religiösem und weltlichem Handeln, bzw. regelgerechter Gewaltlosigkeit (*Autsargikā-Ahiṃsā*) und Gewaltlosigkeit mit Ausnahmen (*Āpavādikī-Ahiṃsā*) und die daraus abgeleitete Interpretation des Mitleides durch *Ācārya* Bhikṣu, kulminiert in der idiosynkratischen Terāpanth-Doktrin der Wohltätigkeiten und der reinen Gabe (*Dharma-Dāna*), sowie der gegenseitigen Hilfeleistung (*Upakāra*).

3.2.3. Reine und unreine Gaben (*Dāna*)

Der entscheidende Gedanke *Ācārya* Bhikṣus war, daß soziale Pflicht (*Kartavya*) und religiöse Praxis (*Dharma*) strikt zu unterscheiden sind.¹⁴⁸ Auch soziale Wohltätigkeiten in Form materieller Gaben ohne Reziprozitätserwartung, wie sie vor allem bei den Sthānakavāsī üblich sind, gelten ihm nicht als religiöse (*Dhārmika*) Handlungen sondern als soziale Pflicht (*Laukika*). Sie haben seiner Ansicht nach nichts mit dem allein durch den religiösen Glauben motivierten Dienst (*Sevā*) der Asketen innerhalb der monastischen Gemeinde gemein und obliegen allein den Laien.¹⁴⁹ Die Terāpanth-Dogmatik unterscheidet seitdem zwischen reinen, spirituellen Wohltätigkeiten (*Dharma-Dāna* oder *Pāramārthika-Dāna*) und unreinen, säkularen Wohltätigkeiten (*Laukika-Dāna*) - analog zu den oben beschriebenen Differenzierungen von *Dharma* und *Dayā*

¹⁴⁷ Williams 1983: 65f., Mishra 1996: 31-7.

¹⁴⁸ Vgl. Gombrich 1971: 249f.

¹⁴⁹ Für ähnliche Problemstellungen im burmesischen Buddhismus vgl. Spiro 1982: 289.

(Tulsī 1985a: 173). Drei Arten von *Pāramārthika-Dāna* werden unterscheiden: die Gabe des Wissens (*Jñāna-Dāna*), die Gabe der Zurückhaltung (*Samyati-Dāna*) und die Gabe der Furchtlosigkeit (*Abhaya-Dāna*). Alle Transaktionen materieller Gegenstände gelten bestenfalls als *Vyavahārika-Dāna*, weltliche Gaben (AK I: 56). Interessant sind jedoch die Zwischenformen.

Für die Laien wird die ideale Form des Gebens (*Dāna*) definiert als “offering food, drink, etc., for the benefit of one's own self as well as others” (S. 172). Das ritualisierte Geben von Nahrungsmitteln (*Bhikṣā*) an die Mönche und Nonnen gilt als eine der bedeutendsten religiösen Pflichten der Jain-Laien und gleiches gilt für die Gaben der Mönche und Nonnen an den *Ācārya* innerhalb der monastischen Gemeinde. Die wahre religiöse Gabe (*Dharma-Dāna*) ist diejenige Gabe, die der Befreiung der Seele eines “würdigen” (sich selbst-einschränkenden) Empfängers (*Su-Pātra*) förderlich ist (z.B. durch Nahrung, Wissen und Furchtlosigkeit). Unreine Gaben sind hingegen Gaben an “unwürdige”, sich nicht selbst-einschränkende Personen (*Ku-Pātra*) und zu “a-religiösen Zwecken”, wie: Kultivierung von Land, Handel, Heirat, etc.:¹⁵⁰

“What is conducive to the progressive advancement of self-restraint of either one's own self or another is called pure charity, that is, righteous charity. It (righteous charity) is (manifold, viz.) (i) charity for the self-restrained person, that is, the offering of proper food, drink and the like to the self-restrained person (monk or nun); (ii) charity of knowledge, that is, imparting religious instruction and the like; (iii) charity of fear-freedom (*abhaya*) (generating a sense of freedom from fear-complex) i.e. abstinence from perpetrating injury and the like, etc. It now follows, by implication, that charity for the unrestrained person is impure” (Tulsī 1985a: 173).

Wahre Wohltätigkeit besteht nach Ansicht der Terāpanthī in Akten, die zur intellektuellen und spirituellen Befreiung und Unabhängigkeit sowohl des Gebers als auch des Rezipienten von Wohltätigkeiten beitragen. Diese Formulierung vermeidet eine reduktive Deutung, die nur die Intention (*Sankalpa*) des Gebers als Maßstab des Wertes einer Gabe ansieht.¹⁵¹ Die Betonung des geistigen Aspekts impliziert eine Rangordnung reiner Gaben und, daß die Asketen in ihrem Dasein selbst die wahren Wohltäter sind. Wohltätigkeit gilt in erster Linie als “eine mentale Disposition die durch den Logos kontrolliert werden muß” (S. 173). Es handelt sich also um Gaben, die zum Zweck der individuellen Vernichtung (*Nirjarā*) von *Karman* durchgeführt werden und nicht in Erwartung einer zukünftigen Rückgabe. Darin besteht der fundamentale Unterschied zum brahmanischen Konzept der reproduktiven Gabe, die von Mauss (1925/1988: 54f.) und Parry (1986) untersucht wurde.¹⁵² Als reine Gabe gilt bei den Terāpanthī nicht primär eine materielle Transaktion unter Reziprozitätserwartungen, sondern eine Form der inneren Entsagung (*Tyāga*) von Objektbindungen und der asketischen Selbstbeschränkung – nicht unverwandt mit dem obskuren Sinne von *Dāna* als “abschneiden” (GPW 586):

“*Tyāga* is not charity in the usual sense. It is essentially concerned with the mental disposition of the giver. *Tyāga* is possible even without offering anything to anybody. For instance, the cultivation of this virtue is perfect in the life of a monk who possesses nothing. Righteousness begins with this virtue” (S. 158).

¹⁵⁰ Vgl. Manu 4.229-35.

¹⁵¹ Dazu: Gombrich 1971: 249.

¹⁵² “In whatever manner he presents whatever gift, he is honoured in return by obtaining that very gift in that very manner” (Manu 4.234).

Das Sich-Herausziehen aus dem weltlichen Reproduktionszyklus, durch (materielles) Nicht-Geben und Nicht-Nehmen, gilt demnach als die wahre Wohltätigkeit, die Bindungen auflöst und somit einen Freiraum schafft, der ggfs. auch von anderen genutzt werden kann. Die materiellen Früchte der reinen Gabe fallen grundsätzlich den Hinterbliebenen zu. Doch die Nützlichkeit "objektiver" sozialer Wohltätigkeiten darf, laut Terāpanth-Doktrin, nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich bestenfalls um Akte des gewöhnlichen Mitleides handelt, welche die soziale Solidarität stärken, nicht jedoch dem spirituellen Fortschritt des Einzelnen dienen:

"Suffering of a fellow creature or even a lower animal may excite the pity of a charitably disposed person. This may have a social value, that is, it may conduce to the promotion of social solidarity. But judged by the moral standard, it may not have any spiritual value" (Tulsī 1985a: 174).

Schlechtestenfalls fördere das "unkontrollierte" und "nicht-diskriminierende" Geben an nicht-selbstbeherrschte Personen sogar die Macht "der Bösen" und fördere somit indirekt das Leid der "rechtschaffenen Menschen". Dies hänge damit zusammen, daß die (Ideologie des sozialen Mitleides ggfs. Bettler (inkl. Brahmanen) und Räuber auf eine Stufe mit den Jain-Mönchen stelle (S. 174).¹⁵³

"In one word, uncontrolled charity helps to promote evil disposition and thus spelled spiritual degradation. It has also the tendency to put a premium on idleness, fraud and irresponsibility. Undiscriminating charity makes the unworthy beneficiary a parasite and a liability on society" (S. 173).

Die Terāpanth-Interpretationen der "reinen Gabe" reflektieren primär die Perspektive des Gebers und konzentrieren sich auf das Problem der Wahl der rechten Person. Doch wie die Jain-Literatur über den Bettelgang zeigt, kann eine Gabe aufgrund der impliziten Reziprozitätserwartung - dem "Geist der Gabe" - auch aus der Sicht des Nehmers als bindend und insofern als negativ erfahren werden.¹⁵⁴ Solche aus der Erwartung einer Rückgabe erwachsenen Probleme sind hinreichend aus der brahmanischen *Dāna-Dharma*-Theorie bekannt, die allein den Brahmanen das Privileg zugesteht, keinerlei materielle Rückgaben geben zu müssen.¹⁵⁵ (Terāpanth-) Jaina betonen jedoch nicht so sehr die Bedeutung des einseitigen Gebens ohne jede Erwartung einer Rückgabe, wie Parry (1986) im Gefolge von Mauss (1925/1988) und Lévi-Strauss (1984) argumentiert, als vielmehr die vollkommene Loslösung von der äußeren Welt materiellen Austauschs, in Form der Selbst-Hingabe in Form der tendenziell absoluten Einschränkung des den Zyklus von Leben und Tod erzeugenden Begehrens (*Abhaya-Dāna*) (Nathmal 1968: 212). Nicht Tausch, sondern begierdeloses separates Dasein gilt als die ultimative Gabe, die eine Form der absoluten Totalisierung darstellt:¹⁵⁶ "Skill in dealings has quite suppressed our pure inner inclinations. The need is to take out the self-generated feelings beyond the confines of narrow give and take. Only there we will witness the propriety of limitations" (Nathmal 1968: 115).

Das Terāpanth-Konzept der Wohltätigkeit (*Dharma-Dāna*) wurde im wesentlichen von zwei Seiten kritisiert. Gandhiisten haben den elitären Charakter des Terāpanth- (Jain-) Konzeptes der selektiven

¹⁵³ Vgl. Hegel 1981 Band 10: 358: "Durch das Sicheinführen des göttlichen Geistes in die Wirklichkeit, die Befreiung der Wirklichkeit, zu ihm wird das, was in der Welt Heiligkeit sein soll, durch die Sittlichkeit verdrängt ... [S]tatt des Gelübdes der Armut (dem sich, in Widerspruch verwickelnd, das Verdienst des Wegschenkens der Habe an die Armen, d.i. die Bereicherung derselben entspricht) gilt die Tätigkeit des Selbsterwerbs ...".

¹⁵⁴ Vgl. Mauss 1925/1988, Lévi-Strauss 1984, Sahlins 1980, Raheja 1988.

¹⁵⁵ Manu 4.234, Mauss 1925/1988: 53ff.

¹⁵⁶ Vgl. Derrida 1991: 24.

Wohltätigkeit herausgestellt, die das Primat des Philosophenkönigs über den Bettler doktrinär zementiert.¹⁵⁷ Klar ist, daß sowohl die auch von Gandhi propagierte Lehre der Gewaltlosigkeit (*Ahiṃsā*) als auch die Gabe der Furchtlosigkeit (*Abhaya-Dāna*) “Aufgabe, Tugend und Vorzug der Mächtigen” ist.¹⁵⁸ Ähnlich hatten schon Marx und Engels (1981) gegen das philosophische Paradigma der Selbst-Differenzierung des deutschen Idealismus argumentiert. Diese Form der (sozialistischen) Kritik blieb jedoch ohne großen Effekt auf den Terāpanth-*Saṅgha*. Die Hauptkonfrontationslinie verläuft vielmehr zwischen dem Terāpanth einerseits und den Sthānakavāsī und den Mūrtipūjaka andererseits, im Hinblick auf die Interpretation des religiösen Verdienstes (*Puṇya*) eines Wohltäters (*Dānī* oder *Dānriā*).¹⁵⁹ Sthānakavāsī- und vor allem Mūrtipūjaka-Laien folgen den Empfehlungen ihrer Mönche und Nonnen und geben entweder soziale Wohltätigkeiten (vor allem für die Mitglieder ihrer eigenen Subsekte) oder Wohltätigkeiten zum Aufbau von Tempeln (*Mandira*) und Statuen (*Mūrti*), um *Puṇya* zu akkumulieren. Oftmals wird *Dāna* nur praktiziert, um positives *Karman* anzuziehen und um dessen Früchte (*Phala*) in diesem oder im nächsten Leben zu ernten (oder auch um Sünden wegzugeben, obwohl diese Interpretation ohne kanonische Rückendeckung dasteht). Jain-*Dāna* unterscheidet sich, so gesehen, in nichts vom klassischen Hindu-*Dāna*, welches sich durch seine reproduktiven Eigenschaften auszeichnet, daß “the thing given brings return in this life and in the other” (Mauss 1925/1988: 54f.). Von der Akzeptanz solcher Formen von Wohltätigkeiten durch die Mönche der Statuen verehrenden Sekten und teilweise auch von den Sthānakavāsī, zeugen die Vielzahl von Klassifikation von Typen des *Dāna*, welche die Jain-Mönche seit dem Mittelalter produziert haben.¹⁶⁰ Dabei werden zum Beispiel in der bekannten Klassifikation der sechs *Puṇya-Kṣetra* (der Felder religiösen Verdienstes durch Wohltätigkeiten) des Mūrtipūjaka-*Sūri* Hemacandra (12. Jh.), Gaben zum Aufbau von Tempeln und Statuen und Gaben an die Mönche in ein logisches Kontinuum mit Gaben an Laien gebracht (Williams 1983: 165). An anderer Stelle werden auch Arme, bzw. “bedürftige Personen” ausnahmsweise als würdige Rezipienten erwähnt (S. 152).

Bhikṣu lehnte die Lehre von der Purifizierung der Seele durch solch “sozial motiviertes” Geben ab, mit dem Argument, daß dadurch allein den Reichen und nicht den Rechtschaffenen ein “Platz im Himmel” zugesichert werde, da die Armen nichts zu geben haben: “If the act of giving [alone] is considered an act of religion then it is the rich people who would monopolise religion and a place in heaven” (L.P. Sharma 1991: 100). Mit dem gleichen Argument werden auch *Pūjā*-Gaben abgelehnt. Anstelle der rein materiellen Transaktion des Gebens und des daraus resultierenden “sozialen” Ansehens des Gebers wurde die Bedeutung der rechten, “entsagenden” Einstellung (ohne Erwartung einer Rückgabe) beim religiösen Geben in den Vordergrund gerückt. Die Bedeutung der rechten Intention (*Saṅkalpa*) und der inneren Reinheit (*Śuddhi*) des Gebenden werden zwar auch in den Klassifikationen des Gebens der Statuenverehrer und Sthānakavāsī betont,¹⁶¹ doch in der Regel nur als ein Faktor neben anderen, meist äußerlichen Ordnungsgesichtspunkten. Bhikṣu vertrat hingegen die Ansicht, daß es nicht das Geben eines materiellen Objekts, sondern der sowohl innere wie äußere Akt des Entsagens mit dem Ziel der Annäherung an das Ideal der Befreiung ist, welches einen religiösen Akt definiert (S. 104).

Eine Konsequenz dieser Lehre ist einerseits die verstärkte Betonung der Askese (*Tapas*). Durch die Differenzierung von reinen und unreinen Gaben wird auch das unter anderen von den Mūrtipūjaka propagierte rituelle Geben von Geld, etc., an “unwürdige Personen” (Nicht-Asketen) oder für Tierhospitäler mit der

¹⁵⁷ Vgl. S. Kumar 1992.

¹⁵⁸ Vgl. Sprockhoff 1994: 78.

¹⁵⁹ Vgl. allerdings Jñānsundara 1936: 211 Fn., der die Historiographien des Tapā-Gaccha als “anti-Sthānakavāsī” lobt.

¹⁶⁰ Stevenson 1984: 110-6, Williams 1983: 149-66.

¹⁶¹ Stevenson 1984: 219, Williams 1983: 150ff., 161.

Intention der Akkumulation von *Puṇya* unterbunden. Die Terāpanthī unterscheiden entsprechen zwei Formen von *Puṇya*, religiösen Verdienst (*Lokottara-Puṇya*) und weltlichen Verdienst (*Laukika-Puṇya*). Sie ordnen *Pūjā* allein der Sphäre weltlichen Verdienstes zu. *Puṇya* ist nach der Lehre der Terāpanthī, genau wie *Pāpa*, nichts anderes als eine Form von *Karman* und insofern grundsätzlich der Befreiung der Seele abträglich und verurteilenswert. Wahrer Verdienst bestehe allein in der Vernichtung von *Karman per se* und sei insofern ein intrinsischer Nebeneffekt jeder Form von Askese (Tulsī 1985a: 69f.). Positiver Verdienst (*Puṇya*) kann insofern allein durch die Vernichtung von *Karman* erreicht werden, welches gleichzeitig eine Purifizierung des noch gebundenen *Karman* nach sich zieht (Askese hat einen Doppeleffekt: Zerstörung und Transformation von *Karman*). Durch diese Interpretation können die Terāpanthī allen zwischen Askese und weltlichem Handeln vermittelnden, von Spiro „*kammatisch*“ genannten sozioreligiösen Zwischenbereichen¹⁶² die religiöse Legitimität absprechen. Eine weitere Konsequenz von Bhikṣus Lehre (die allerdings von anderen Jain-Sekten geteilt wird) ist, daß bei den Terāpanthī *Dāna* idealerweise nicht öffentlich, sondern im Verborgenen gegeben werden sollte. Dem Geber soll es nicht um Ruhm und Ehre, sondern allein um die individuelle Vernichtung von *Karman* gehen. Diese Konvention führt in der Praxis allerdings zu einer „doppelten Heuchelei“¹⁶³, insofern reiche Geber hinterrücks dennoch durchblicken lassen, daß sie es waren, die bestimmte sozioreligiöse Aktivitäten von Terāpanth finanzierten.

Grundsätzlich gilt, daß die Terāpanthī durch die strikte Trennung des religiösen Gebens (ohne Erwartung einer Rückgabe) vom sozialen Geben (mit der Erwartung einer Rückgabe) Zweideutigkeiten in der Theorie der Gabe in den *Śrāvaka-cāra* auflösen konnten. Die Tatsache, daß wohltätiges materielle Geben nicht mehr als eine religiös verdienstvolle Handlung anerkannt wird, hat dazu geführt, daß in den ersten 100 Jahren nach der Gründung des Terāpanth keinerlei religiöse Bauten (*Upāsraya*, etc.) oder Tierhospitäler, etc., errichtet wurden (dazu war eine Neuinterpretation der Lehre vonnöten, die erst Ācārya Tulsī endgültig vollzog),¹⁶⁴ was starke Kritik von Seiten aller anderen Jain-Sekten aktiv hervorrief. Die Bedeutung des „sozialen“ Gebens (von Almosen an Bettler, Sünden an Brahmanen, etc.) hatte jedoch bei den Terāpanth-Laien (und Mönchen) nicht etwa aufgehört. Geben in Erwartung einer zukünftigen Rückgabe wurde nur seiner religiösen Aura entkleidet und als ein „weltlicher“ oder „Hindu-Brauch“ definiert, der außerhalb der Jain-Religion liegt.

In Kapitel 10 wird mit Luhmann (1982: 157) und Derrida (1986) gegen Weber argumentiert, daß der offensichtliche Erfolg des Terāpanthismus gerade in dieser „stärkeren Entflechtung und Systemdifferenzierung“ von Religion und Ökonomie und von Ritual und Text, begründet ist und nicht etwa „in einer besonderen Effektivität asketischer Leistungsmotivation“.

3.2.4. Religiöse und soziale Hilfeleistungen (Upakāra)

In ähnlicher Weise, wie bei *Dharma*, *Dayā* und *Dāna*, werden schließlich auch religiöse Hilfeleistungen (*Dharmika-Upakāra*) von sozialen Hilfeleistungen (*Laukika-Upakāra*) unterschieden. Hilfeleistung wird als das „Anbieten von Kooperation“ definiert (Tulsī 1985a: 174). „Religiöse Hilfeleistungen“ sind solche, die der „Emporhebung der Seele“ dienen, zum Beispiel durch religiöse Instruktion. Sie ist den Asketen und innerhalb der monastischen Gemeinde: den Senioren vorbehalten. „Soziale Hilfeleistungen“ sind Formen der Kooperation, die nicht dem Zwecke der Selbsteinschränkung dienen (S. 175). Die Unterscheidung zwischen

¹⁶² Vgl. Spiro 1982, Gombrich 1971: 244.

¹⁶³ S.L. Gandhi, persönliche Mitteilung, Jaipur 1991.

¹⁶⁴ Siehe *infra*.

diesen beiden Formen der Hilfeleistung ist wichtig, um zu verhindern, daß die Unterscheidung von “religiösem Handeln” und “sozialem Handeln” mit der Unterscheidung von “individuellem (instrumentellem)” und “sozialem Handeln” zusammenfällt, mit der die moderne Soziologie operiert. Die Tatsache, daß das “Anbieten von Kooperation” ausdrücklich thematisiert wird, impliziert einen entwickelten Begriff des Individuums und der Selektivität.

Zusammengenommen bilden die dargestellten Interpretationen der Kategorien *Dharma*, *Dayā*, *Dāna* und *Upakāra* die Grundmatrix eines positiven, Terāpanth-spezifischen ethischen Systems, dessen Kenntnis für ein Verständnis des Ethos der Sektenmitglieder unabdingbar ist - insofern jede Ethik, wie Bourdieu (1983: 203ff.) schreibt, sowohl als Lösungsversuch, wie auch als Produktionsmittel einer “Krise des Ethos” funktioniert. Diese vier Prinzipien entsprechen nach Ansicht der Terāpanthī der generellen, schon von Mahāvīra gepredigten Jain-Lehre (obwohl die Kritiker des Terāpanth anderer Meinung sind) und gelten als Ausfaltungen bestimmter Aspekte der großen Gelübde (*Mahāvratā*) (bzw. *Aṇuvratā* für Laien). Um die Beurteilung der “korrekten” Umsetzung (“Respezifizierung”) dieser generellen Prinzipien in spezifischen Handlungskontexten zu erleichtern, wurden von Bhikṣu und vor allem von Jayācārya und Tulsī zusätzlich eine Reihe von Regeln des religiösen, sozialen Handelns innerhalb der monastischen Gemeinde aufgestellt - offenbar um die aufgezeigte Zweideutigkeit des Begriffs des “religiösen Handelns” aufzulösen. Diese ordensspezifischen sozialen Regeln des Terāpanth werden im folgenden Abschnitt dargestellt. Im nächsten Kapitel wird dann die manifeste Struktur und Funktionsweise der heutigen monastischen Gemeinde untersucht.

3.3. Ordensregeln (Maryādā)

Die ältesten überlieferten Texte der Jaina beinhalten in erster Line Regeln des monastischen Wandels und Klassifikationen korrekten und inkorrekten asketischen Verhaltens. Ähnliche Ordensregeln finden sich in der brahmanischen oder buddhistischen Literatur. Wie alle Regelsammlungen erscheinen diese Texte auf den ersten Blick extrem trocken und uninteressant. In der europäischen Kommentarliteratur wurde daher oft von der “unproduktiven” und “kasuistischen” “Schematisierungs- und Klassifizierungssucht” vor allem der Jaina gesprochen.¹⁶⁵ Ohira (1994: 15) hingegen hat betont, daß schon in den in der zweiten Phase der frühkanonischen Śvetāmbara-Rechtsliteratur entstandenen *Cheda-Sūtra* “the monastic rules were laid down as a system”. Die Untersuchung der Struktur und der rituellen und sozialen Funktion dieser Regeln bzw. Formen ritueller Selbsteinschränkung steht jedoch noch aus (Bruhn 1983: 53-8). Klassifikationen, Listen und Regelkasuistik haben wichtige Funktionen in historischen Rechtssystemen und sind keineswegs unproduktiv. In seinen vergleichenden Studien der Formen der Generalisierung und Universalisierung in historischen Rechtssystemen untersuchte M. Weber (1985: 396) zum Beispiel die Differenz zwischen “rationalem-” und “materielem Rechtsformalismus”. Zum rationalen Rechtsformalismus gehört zum Beispiel das Leisten von Unterschriften, etc., während kasuistische ethische Imperative Formen des materialen Rechtsformalismus darstellen. Beide Formen sind im modernen Jainismus zu finden, in dem in optativer Form formulierte kasuistische Regellisten eine Große Bedeutung spielen.¹⁶⁶ Entgegen der Ansicht westlicher Kommentatoren, welche die Jain-

¹⁶⁵ Seyford-Ruegg 1980: 239 unter anderen beklagt sich in ähnlicher Weise über die unphilosophische “formalistische und kasuistische” Form der buddhistischen *Vinaya*-Literatur.

¹⁶⁶ Burghart und Burghart 1990: 103 haben die Bedeutung des optativen Modus der ethischen Imperative herausgestellt: “The presupposition of the optative mood is that ‘thoughts’ are real and that objects exist as a germ in one’s desire. Its textual function was to make real - the more in being - the speaker’s intentions in the world”. Neben der Signifikanz des Willens sind die typischen sprachlichen Formen der ethischen Imperative nach ihnen: command, requisition, wish, subjunctive (ought), declarative (x do).

Regelsammlungen bislang nur abstrakt und außerhalb ihres rituellen, performativen Kontextes betrachteten, wird im Folgenden die praktische Funktion der Regeln untersucht. Es wird zu zeigen versucht, inwiefern die Jaina selbst die regelorientierte Formen der Selbsteinschränkung (*Tapas*) als generatives Vitalprinzip individuellen und sozialen Lebens betrachten - als gleichsam verinnerlichte Variante des Opfers, des Mediums soziokosmischer Regeneration.¹⁶⁷ Hinsichtlich der unterliegenden Vorstellungen des zugleich separierenden und integrierenden, einschränkenden und erweiternden Charakters der individuellen Selbsteinschränkung, als einer Form der Hin-Gabe an die Gesellschaft, bestehen formale Ähnlichkeiten zur europäischen Subjektphilosophie (Fichte 1986). Diese formalen Übereinstimmungen wurden in der Folgenden Interpretation regelorientierten Verhaltens als Form des Opfers ausgenutzt.

In der Śvetāmbara Jain-Tradition werden zwei Arten von Regeln bzw. Formen der Selbstbeschränkung ("Limitationen") unterschieden: (1) Die fundamentalen Prinzipien des Jain *Dharma* (*Mahāvratā*, *Gupti*, *Samiti*, etc.) und (2) die ordensspezifischen Regeln (*Vinaya*) und Verfahren (*Vyavahāra*) einer bestimmten des monastischen Organisationen (*Gaṇa* oder *Gaccha*).¹⁶⁸ Der Hauptunterschied zwischen *Dharma* und *Vinaya*, eine Unterscheidung, die auch aus dem Buddhismus bekannt ist (Horner 1938 I: vii), besteht darin, daß die in den *Āgama* formulierten *Mahāvratā* und eine Vielzahl zusätzlicher Verhaltensregeln, fast ausschließlich die Lebensweise der Mönche als Individuen betreffen - insbesondere ihre Beziehung zum weiteren sozialen Umfeld - und nicht geändert werden können, während die (historisch später, in den *Cheda-Sūtra* formulierten) Organisationsregeln die sozialen Beziehungen der Mönche und Nonnen untereinander betreffen und den historischen Umständen angepaßt werden können. Idealerweise bezieht sich das Jain-*Dharma* allein auf die innere Orientierung der Asketen an den Jain-Prinzipien und am Erlösungsziel, während der monastische Kodex vor allem Aspekte ihres äußeren Verhaltens betrifft.¹⁶⁹

(1) Die *Mahāvratā* und alle universellen Regeln der Jaina sind grundsätzlich an ein Individuum gerichtet und werden ausschließlich "selbst auferlegt". Ihre Übernahme ist obligatorisch und gilt als entscheidendes Differenzkriterium zwischen einem "Jain" und einem "Hindu", etc. Die Gesellschaft ("Welt") und das soziale Zusammenleben der Mönche und Nonnen wird dabei nur indirekt - als variable Umwelt individuellen Handelns - thematisiert. Generell gilt, daß die jeweiligen Dispositionen (*Karman*) eines Individuums eine komplementäre soziale Umwelt als je spezifischen, jeweils adäquaten Funktionsbereich implizieren. Soziale Limitationen können daran wenig ändern. Es wird davon ausgegangen, daß "äußere", soziale Regelungen überflüssig sind, wenn die *Mahāvratā* korrekt in die Praxis umgesetzt werden: "The individual who imposes restraints upon himself does not require to be brought under external control" (Tulsī, in S.L. Gandhi 1987: 4).

Abgesehen von den *Mahāvratā*, etc., die für alle Jain-Mönche und Nonnen mehr oder weniger verbindlich gelten, haben die *Ācārya* des Terāpanth im Laufe der Zeit eine Reihe sekundärer Zusatzregeln individuellen Verhaltens entwickelt, die z.T. ausschließlich für die Mönche und Nonnen des Terāpanth gelten und die insofern indirekt die spezifische Differenz des Terāpanth zu anderen Orden zum Ausdruck bringen. Ein Terāpanth-Mönch durfte früher zum Beispiel nur hölzerne Bettelschalen zum Essen benutzen und keine Brillen oder Sandalen tragen (Ausnahme: Krankheit) (Goonasekera 1986: 210). Dies steht im Einklang mit dem Kanon. Schuhe sind Symbole des Königs in Südasien (Bloomfield 1919: 66), der nach vedischer Auffassung nicht

¹⁶⁷ Jain-Askese als Interiorisierung des Opfers wird vor allem in Utt, 12 und 25 thematisiert. Siehe auch Rāy 813.

¹⁶⁸ Wie Schubring 1964: 224 feststellt, existiert eine Orientierung am Kanon fast ausschließlich bei den Śvetāmbara, während die Digambara sich primär auf die Autorität ihrer Kirchenväter (*Ācārya*) beziehen: "Digambara, further have never really agreed on what constitutes the *Vinaya*" (Jaini 1984: 86).

¹⁶⁹ Vgl. Spiro 1982: 293.

direkt mit der Erde in Berührung kommen darf (Heesterman 1985: 123). Andere, erstmals von Chopra (1945: 21-4) publizierte Regeln betreffen den Mundschutz. Śvetāmbara Terāpanthī tragen einen rechteckigen steifen Mundschutz (*Mukhavastrikā*), der nicht (wie bei den Sthānakavāsī) über die Backen reicht. Er wird von den Mönchen und insbesondere von den Nonnen selbst hergestellt und besteht aus mit Reiswasser gesteiftem und hellblau gefärbtem Baumwollstoff. Der Bettelgang darf nur im zweiten Viertel des Tages stattfinden. Asketen dürfen keine Ärzte konsultieren, nur erbetteltes, lebloses (*Acitta*), das ist gekochtes oder mit Asche versetztes Wasser trinken und sollten weiße Kleidung tragen. Sie dürfen an keinen “social, political, or legal affairs of the world” teilnehmen. Ein *Sādhu* (*Sādhvī*) muß sich zwar den Anordnungen des jeweiligen Königs oder Herrschers eines Landes unterwerfen, doch nur soweit diese nicht seinen religiösen Gelübden widersprechen. Andernfalls sollte er ungehorsam sein und die möglichen Konsequenzen tragen.¹⁷⁰ Im Bericht über den *Census of India 1921* hat Keshory (1924: xiii-xiv) generelle Regeln des Terāpanth wie folgt zusammengefaßt. Diese Übersicht war lange Zeit die einzige in einer europäischen Sprache zugängliche Information über den Orden:

- (1) Terapanthi Sadhus do not take help from any lay-man in their work.
- (2) They beg their food, water and clothing from lay-men but will not take anything which a lay-man prepares or is even suspected to have prepared specially for a Sadhu.
- (3) They do not eat or drink after sun-set nor before sun-rise and do not keep with them articles of food or drink during the night.
- (4) They do not travel in any conveyance nor allow their books, etc.; to be carried by any one but a Sadhu.
- (5) They may stay in one place for one month only or, during the rainy season, for four months, except in the case of physical inability to travel. After one month or one rainy season of four months they may not return to that place for the next two months or two seasons respectively. They carry all their books and articles with them and do not leave anything behind with any lay-man.
- (6) They do not keep any metal articles; they keep only three wooden receptacles for their food and water. They wear white clothes and each Sadhu is not allowed the use of more than about 26 yards of cloth. They do not use costly cloth and may not take it even if offered. They do not shave or cut their hair with any metal instrument, such as scissors or razors but twice every year they are to pluck off the hairs of their head and beards; they do not wear any shoes nor use an umbrella in the summer or a cloth to cover the head in the winter. They must sleep at night inside a covered place even in summer and keep the doors open even in winter. In case of serious illness necessitating an operation, they do not take help from any physician and it is the Sadhus only who can operate in such cases. They do not take medicine from any charitable dispensary or free institution. If medicine is required they must beg it from a private person only.
- (7) They have no *maths* or residential quarters dedicated to them but they may remain in the house of a lay-man with his permission.
- (8) They do not take part in the social, political or legal affairs of the world but pass their time in religious discourses.
- (9) All the Terapanthi Sadhus and Sadhvis follow the commandments of the *Acharya*. No one is initiated as a Sadhu without the written permission of his parents or guardians and the initiation as a public ceremony.
- (10) Any deviation from these and other rules of conduct enjoined in the *Sutras* is strictly scrutinised and any Sadhu who fails to keep up the standard loses his position as such.

Ähnliche Regeln wurden von fast allen Jain-*Gaṇa* auch für ihre Laienanhänger formuliert. Es handelt sich meist um sekundäre Nahrungstabus oder zusätzliche Vorgaben in Bezug auf das religiöse Ritual. Durch

¹⁷⁰ Darüber schon Hemacandra, in Cort 1989: Appendix 1.

solche Zusätze versuchen die *Ācārya* eine exklusive Anbindung von Laienanhängern allein an ihren *Gaṇa* zu erreichen.

(2) Die sozialen Regeln der *Śvetāmbara-Gaṇa*, die im Folgenden näher untersucht werden, thematisieren vor allem vier Problembereiche: (a) die notwendigen Qualifikationen monastischer Amtsinhaber, (b) die Senioritätsordnung und die Regelung der Nachfolge der *Ācārya*, (c) die Sühnung von Regelverletzungen (“monastische Jurisdiktion”) und (d) gruppenspezifische Probleme, wie zum Beispiel Fragen der Solidarität, der jeweiligen Regelung des Textstudiums, etc.¹⁷¹ Die ersten drei Themenbereiche (insbesondere die Frage der Buße von “Sünden”) werden mehr oder weniger verbindlich für alle (Śvetāmbara-) Sekten in den *Cheda-Sūtra* behandelt.¹⁷² Die *Cheda-Sūtra* sind sehr unsystematische Texte und untereinander nicht kompatibel. Sie können daher noch weniger als die *Aṅga* als ein geschlossener, allgemeinverbindlicher “Kanon” gelten.¹⁷³ Dixit (1978) vermutet, daß “several independent groups of Jaina theoreticians were working on the problem of atonement and that they felt no particular need to make their findings tally with one another” (S. 51).

Darüber hinaus besitzt jeder *Gaccha* seine eigenen, je spezifischen Ordensregeln (*Maryādā*), um sich von den anderen *Gaccha* zu unterscheiden und um mit ihrer Hilfe eine möglichst große Anhängerschaft zu binden. Die Ordensregeln des Terāpanth, die im Folgenden dargestellt werden, sind ein Beispiel dafür. Diese vierte Kategorie von Organisationsregeln fällt außerhalb der *Cheda-Sūtra* und wird noch heute weitgehend als Geheimwissen der *Gaṇa* behandelt. Die *Maryādā* wurden wohl deswegen bislang in der Literatur vernachlässigt. Abgesehen von einer Nebenbemerkung von Deo (1960: 32) nehmen in der Kommentarliteratur nur Mahias (1985: 105) und Schubring (1966: 87) von der Existenz solcher Regeln überhaupt Notiz. Schubring stellt, am Beispiel einer “ungewöhnlichen” Regel des *Vyavahāra-Sūtra*, fest, daß innerhalb der *Gaṇa* de facto eine Hierarchie von Regeln operiert und daß die Regeln eines *Gaṇa* oder *Gaccha* unter Umständen mit den generellen Prinzipien des Jain *Dharma* in Konflikt geraten können (wie auch die o.a. Unterscheidung von *Jinakalpa* und *Therakalpa* impliziert). Die betreffende Regel des *Vyavahāra-Sūtra* lautet folgendermaßen: “Nach der Lehre ist der Mönch von viererlei Art: er verletzt die Ordnung seines *Gaṇa* [*gaṇa-saṃṭhii*], aber nicht den *dharma*; (das Umgekehrte); er kehrt beidem den Rücken; er hält fest an beidem” (Vav₂ 10.9).¹⁷⁴ Schubring waren offenbar die monastischen Regeln (*Maryādā*), beispielsweise der Śvetāmbara Terāpanth, nicht bekannt, denn er bezeichnet diese Regel als einen “Einzelfall” (in den *Cheda-Sūtra*):

“*saṃṭhii* = *maryādā*, eine vom und für den *Gaṇa* gesetzte spezielle (und u.U. fragwürdige) Ordnung. Beleg (nicht “Beispiel”): gewisse Texte (z.B. das Mahākalpaśruta) dürfen an Mitglieder eines anderen *Gaṇa* nicht weitergegeben werden. Geschieht es doch, so wird die Ordnung verletzt, der *Dharma* aber nicht (denn er ist für alle, die seiner würdig sind); ...” (in Schubring 1966: 87).

Da, wie gesehen, auch die *Cheda-Sūtra* ursprünglich gruppenspezifische Texte waren und offenbar erst im Laufe der Zeit weitere Verbreitung gefunden haben, scheint die Grenze zwischen den *Cheda-Sūtra* und den

¹⁷¹ Deo 1960: 32.

¹⁷² Vgl. Deo 1956, 1960, Schubring 1962/1978, Caillat 1975.

¹⁷³ Bruhn 1981, 1983, 1987, Cort 1992.

¹⁷⁴ Es werden beispielsweise im Klassifikationssystem des Terāpanth drei hierarchisch geordnete Sphären unterschieden: (1) Die Sphäre sozialer Pflichterfüllung (*Kartavya*), welche grob mit Hindu- und Alltagspraktiken in eins gesetzt wird, (2) die Sphäre des religiösen *Dharma* im Gegensatz zu *Adharma* und (3) das Ziel allen *Dharmischen* Handelns: die Realisierung des *Adhyātma*. Das Gesamtschema beschreibt somit die Transformation eines “Hindu” vermittels der Übernahme und Umsetzung des Differenzkodes *Dharma/Adharma* in einen “Jain” im engsten Sinne - eine befreite Seele.

Maryādā fließend zu sein. Als primäres Differenzkriterium der *Maryādā* scheint die Befolgung des Verbots der Weitergabe bestimmter Regel zu dienen.

Es gibt heute also unterschiedliche Formen schriftlicher Regeln in den Jain-Orden, kanonische Regeln und gewohnheitsrechtliche Regeln. Aus Prinzip werden heute nur die konstanten kanonischen Regeln publiziert, während die oft geänderten oder ergänzten aktuellen Ordensregeln meist nur in Form handschriftlicher Kopien zugänglich sind. Schon das kanonische *Vyavahāra* 10.9 erwähnt die Bedeutung spezifischer nicht-kanonisierter Ordensregel, genannt *Samṇhii=Maryādā* in Saṅghadāsa's *Vyavahāra-Bhāṣya*, die von Zeit zu Zeit von den Ordensleitern zur Ergänzung der allgemeinverbindlichen kanonischen Regeln, dem *Dharma*, geschaffen werden (Schubring 1966: 87). Während die kanonisierten Regeln nicht geändert werden dürfen, wird das in Form der *Maryādā*, dem Äquivalent der kanonischen *Sāmācārī*, fixierte monastische Gewohnheitsrecht konstant geändert und wechselnden historischen Kontexten angepaßt.¹⁷⁵ Die Flexibilität und Willkürlichkeit des Gewohnheitsrechts (Pkt. *Jīyakappa*, Skt. *Jītakalpa*) eines bestimmten Ordens wird nicht als ungebührlich betrachtet, solange die kanonischen Regeln (Pkt. *Suya-Kappa*, Skt. *Śruta-Kalpa*) nicht verletzt werden. Folglich ist es möglich, das Ordensrecht zu verletzen, doch nicht das *Dharma* (Schubring 1966: 87, zu Vav₂ 10.9). In Vav₂ 10.27 = Viy₂ 8.8.2 (383a) = Ṭhāṇa 5.124 ist eine Hierarchie von Prozeduren festgelegt:

“Es gibt der Lehre zufolge für ein Verfahren (gegen einen Mönch) fünf Möglichkeiten: (ein Verfahren) aufgrund (über- und außerkanonischer) Tradition [*Āgama*], aufgrund des Wortlautes [*Śruta*], eines (besonderen) Befehls [*Ājñā*], eines Präzedenzfalles [*Dhāraṇā*] und nach Gewohnheit [*Jīta*]. (*Beim Fehlen eines dieser fünf tritt das nächstfolgende Verfahren ein.*) Warum (aber) sagt der Meister dies? (Weil) unsere Mönche stark sind durch die Tradition. Wenn ein solcher dies fünffache Verfahren je nach Erfordern durchführt, so ist er treu dem Gebot“ (Vav₂ 10.27).¹⁷⁶

Auf der Grundlage allein der kanonischen Regeln ist es unmöglich, die internen Prozeduren innerhalb einer bestimmten monastischen Gemeinde zu verstehen. Im Falle des Terāpanth-Ordens machte das Ordensrecht selbst einen Prozeß der Kanonisierung durch. Die generellen Regeln und Prozeduren, die der Gründer Ācārya Bhikṣu am 30.1.1803 in dem *Sāmūhik-Maryādā* genannten Dokument festlegte werden heute als Verfassung (*Samvidhāna*) des Ordens ausgegeben. Das Dokument legt die Grundprinzipien des Ordensrecht fest: daß es nur einen Ācārya geben kann, der seinen Nachfolger festlegt, alle Initiationen durchführt und alle wichtigen den Orden und die Sekte betreffenden Entscheidungen trifft (Bhikṣu, in Tulsī & Mahāprajña 1983: 467-70). Abgesehen von generellen Regeln dieser Art können nach Belieben des jeweiligen Ācārya zusätzliche Regeln festgelegt, abgeschafft oder geändert werden. Bedeutende Innovationen wurden, wie gesehen, insbesondere von Ācārya Jītmal in seinen vier Werken *Barī Maryādā* and *Choṭī Maryādā* (Jaipur 30.9.1852), *Paramparā Nām Bol* (Indore 2.2.1855) und *Paramparā Rī Joṛ* I-VII (Lāḍnūm, 1857-1860) eingeführt. Einige seiner neuen Organisationsregeln wurden *de facto* von den Herausgebern seiner Texte Ācārya Tulsī und Yuvācārya Mahāprajña (1983), die eine Auswahl seiner Rechtstexte unter dem Titel *Terāpanth Maryādā aur Vyavasthā*

¹⁷⁵ Heute wird der Begriff *Sāmācārī* (Skt. *Sāmācārī*, Pkt. *Sāmāyārī*) häufig zur Bezeichnung von *Maryādā*-Listen verwendet. Das Wort wird schon im Kanon verwendet und kann kanonische und nicht-kanonische Texte bezeichnen. Nach Mette 1974: 6f. wurde die Bedeutung des Wortes im Mittelalter ausgeweitet von der Liste der zehn monastischen Pflichten in Utt1 26.1-7 auf eine ganze Reihe von Schriften, die sie als “fortschreitender Kommentar” charakterisiert.

¹⁷⁶ “[All] proceedings (*vavahāra*) ... are determined by superior knowledge (*āgama*), tradition (*suya*), an order (*āñā*), a rule (*dhāraṇā*) or an accepted practice (*jīya*), the following criterion always coming into force in default of the preceding one” (Viy₂ 8.8.2). Ācārya Jayācārya in Tulsī & Mahāprajña 1983: 341 legitimierte seine Innovationen ausdrücklich mit Bezug auf die *Jītakalpa*-Regel.

publizierten, kanonisiert. Als Konsequenz solcher Prozesse sekundärer Kanonisierung observieren Terāpanth-Mönche heute drei Typen schriftlich fixierter Regeln: (a) kanonische-, (b) konstitutionelle- und (c) gewohnheitsrechtliche Regeln. Hinzu kommt eine große Zahl ungeschriebener gewohnheitsrechtlicher Regeln die in Zukunft zum Teil kodifiziert werden dürften. Der heute existierende Korpus von Regeln ist also multi-dimensional. Die unvermeidbare Aufgabe der Auswahl und Beglaubigung einer auf eine bestimmte Situation anwendbare Regel hängt in letzter Instanz vom Ācārya ab. Allerdings sind nur die kanonischen und die konstitutionellen Ordensregeln des Terāpanth in gedruckter Form zugänglich, obwohl das tägliche Leben der Mönche an einer Vielzahl von Regeln orientiert ist, die entweder nur in handschriftlicher Form oder per Imitation implementiertem Gewohnheitsrecht bekannt sind.

Die gegenwärtig gültigen Regeln des schriftlich fixierten Gewohnheitsrechtes wurden alle entweder ausgewählt, ratifiziert oder geschaffen von Ācārya Tulsī. Während seiner langen Herrschaft von 1936-1994 führte er bedeutenden legislative Reformen durch und komponierte eine ganze Reihe von Listen mit neuen oder modifizierten gewohnheitsrechtlichen Regel und Bussen für die Mönche und Nonnen, wie die *Maryādāvalī* (Lāḍnūm 1960) and den *Prāyaścitta Vidhi* (Gaṅgāśahar 1962), die beide im Jahre 1989 revidiert wurden, und für die neue *Samaṇa/-ī*-Ordnung die entsprechende *Niyamāvalī*. Keine dieser Listen wurde publiziert. Das gegenwärtige Gewohnheitsrecht des Terāpanth ist daher nur den Mönchen bzw. Samaṇa selbst bekannt. Prinzipiell kursieren die Listen der zu einem jeweiligen Zeitpunkt gültigen Ordensregeln, genannt *Sāmācārī*, *Maryādāvalī* oder *Niyamāvalī*, nur in handschriftlicher Form in den Orden der Śvetāmbara und Digambara-Mönche. Die Listen werden von jedem Mönch und jeder Nonnen eigenhändig in das persönliche Tagebuch kopiert. Da die Details der Regeln oft geändert und alte Tagebücher selten aufbewahrt wurden ist es schwer, ein historisches Verzeichnis aller Regeln und Änderungen zu finden, auf deren Grundlage die Rechtsgeschichte studiert werden könnte. Nur wenige der zahllosen mittelalterlichen *Maryādāvalī* haben überlebt. Der Terāpanth ist einer der wenigen Jaina-Orden, in dem alte Regeln gesammelt und teilweise publiziert wurden (Tulsī & Mahāprajña 1983). Dies geschah auf Initiative von Ācārya Tulsī. In der Vergangenheit wurden selbst obsolete Regellisten nie publiziert (wie die kanonische Literatur selbst) und auch nie an Laien oder Mitglieder anderer Jain-Orden weitergegeben, weil sie potentielle Kritiker in die Lage versetzen könnten das beobachtbare Verhalten der Mönche an den jeweils gültigen Regeln zu messen.¹⁷⁷ Da diese Regeln sich mit kleinsten Aspekten des Wandels befassen widersprechen sie manchmal scheinbar bestimmten kanonischen Regeln und ermöglichen dadurch kleinliche Kritik von Mitgliedern und Anhängern konkurrierender Orden.¹⁷⁸ Sie beinhalten auch Regeln, die Tabuthemen betreffen und Routinebußen (*Prāyaścitta*), deren Publizierung dem öffentlichen Image des Ordens schaden könnte, da sie das wiederholte Auftreten bestimmter Transgressionen implizieren. Weil die ordensspezifischen Regeln die Identität definierenden Kriterien eines Ordens beinhalten, werden sie auch mit einer Aura der Heiligkeit umgeben, obwohl die Regeln selbst eher pragmatisch und nicht bemerkenswert sind. Mit Ausnahmen sind die meisten Regeln umgangssprachliche Versionen oder fortlaufende Kommentare ausgewählter kanonischer Vorschriften.

¹⁷⁷ Nur der Sthānakavāsī Śramaṇasaṅgha hat die Liste der auf einer Vollversammlung der Mönche im Jahre 1987 in Pune verabschiedeten Regeln publiziert.

¹⁷⁸ Die Kompilationen des Kanons sind nicht aus einem Stück und vielfach widersprüchlich.

Die Terāpanth-Maryādā

Vor diesem Hintergrund wird erst die Bedeutung der Ordensregeln des Terāpanth deutlich, die Dundas (1992: 222) als “to a large sense unsurprising” (S.) bezeichnet hat. Für den Śvetāmbara Terāpanth und möglicherweise auch für andere Jain-Orden typisch ist die Form der schriftlichen Fixierung von Grundregeln (*Maryādā*), die Ācārya Bhikṣu am Ende seines Lebens (1803) erstmals für seine Nachfolger in (annähernd) systematischer Form verfaßt hatte. Diese Regeln können, wie Bhikṣu selbst feststellte, prinzipiell, je nach Belieben es jeweiligen Ācārya geändert werden: “What we are doing should be done by later Ācāryas if it appeals to them, otherwise they are free to discard it” (Nathmal 1968: 131). Auf Grundlage dieser Verfügung wurden viele Änderungen vorgenommen. Die Grundintention Ācārya Bhikṣus wurde jedoch beibehalten.

Ācārya Bhikṣu beabsichtigte, kurz zusammengefaßt, die Formierung einer monastischen Gemeinde, deren Regeln und folglich: deren Praxis eng an den schriftlich überlieferten Prinzipien und Empfehlungen der Āgama orientiert sind. Allerdings konnte er weder die Originaltexte noch deren Kommentare selbst lesen, da er weder Kenntnis von Prakrit noch von Sanskrit besaß und sich auf umgangssprachliche Wort-für Wort-Übersetzungen ohne Grammatik (*Ṭabbā*) stützen mußte. Zu diesem Zweck konzipierte er eine Reihe von Terāpanth-spezifischen Regeln (*Maryādā*), die bis heute das institutionelle Gerüst (gleichsam die “Verfassung”) einer neuen Form monastischer Organisation bilden. Die *Maryādā* wurden seit 1772 von Bhikṣu gepredigt und bis zu seinem Tode 1803 mehrfach ergänzt und abgewandelt. Als Resultat dieses Verfahrens entstand, wie im Falle der *Cheda-Sūtra*, eine recht unsystematische Sammlung von Vorschriften, Geschichten, Gedichten und Bußregeln (*Prāyaścitta*), die zunächst nur oral tradiert und erst später in Form von sogenannten *Likhat* (Formularen) festgehalten wurden. Bhikṣu wollte in erster Linie die Spaltung der Sekte in eine Reihe von mehr oder weniger unabhängig voneinander operierenden Gruppen unter der Leitung je eines Ācārya verhindern, deren nachteilige Effekte für die monastische Disziplin er bei den Tapā-Gaccha-Mūrtipūjaka und den Sthānakavāsī erfahren hatte. Er verfügte daher, daß der Terāpanth auch in Zukunft zentralistisch organisiert sein soll und prinzipiell nur einen einzigen Ācārya haben darf (in bewußtem Gegensatz zu den polyzentrisch organisierten Sthānakavāsī). Der Leitgedanke Bhikṣus war die Sicherstellung der Reproduktion der Verhaltensreinheit der Terāpanth-Mönche durch strikte Selektionskriterien für Initiationen - “there was a flood of incompetent disciples and the reason was the greed to become an Ācārya” (Nathmal 1968: 117) - durch ein strenges Supervisionssystem und durch die Festlegung von zusätzlichen Verhaltensvorschriften zur Stärkung der Disziplin (*Śāsana*) der Asketen, sowie der Verhinderung dauerhafter *Guru-Śiṣya*- (Lehrer-Schüler) Beziehungen jenseits der unmittelbaren Kontrolle des Ācārya (S. 135-49).

Die Regeln des Terāpanth basieren auf den Grundgedanken Ācārya Bhikṣus. Die systematische Form, in der die Terāpanth-Maryādā heute vorliegen, wurde ihnen jedoch erst von Ācārya Jītmal (Jayācārya) (1851-1882) gegeben, der die von Bhikṣu überlieferten *Likhat* erstmals schriftlich fixierte und die wichtigsten Regeln Bhikṣus in Form von dreizehn fundamentalen Regeln (*Maulik-Maryādā*) und eines Eides (*Lekh-Patra*) kondensierte. Er verfügte zudem, daß die *Maulik-Maryādā* periodisch im Rahmen der vierzehntägigen Anwesenheits- (*Hājarī*) Zeremonie, im Beisein aller Asketen rezitiert werden sollen und daß das *Lekh-Patra* von jedem Mönch und jeder Nonne allmorgendlich rezitiert und auf einem Formblatt unterzeichnet werden muß. Damit war das Grundgerüst des heutigen rituellen Systems des Terāpanth konstruiert, welches auf der regelmäßige Rezitation der Prinzipien des Jain-Dharma und der Terāpanth-spezifischen Regeln und deren Einhaltung bezogenen ist. Nach M. Weber stellt es eine Kombination von rationalem und materialem Rechtsformalismus dar. Darüber hinaus konzipierte Jītmal ein System der monastischen Arbeitsteilung, welches

die Dienstleistungen der Mönche und Nonnen untereinander auf der Basis der Bezugseinheit eines *Gāthā* (25 *Śloka* Text) gegeneinander verrechnete. Durch die Einführung der *Gāthā*-„Währung“ wurde das System der Dienstleistungen mit dem rituellen System der Textrezitation verknüpft. Ācārya Jītmal setzte also die Grundgedanken Bhikṣus erstmals in ein ideale Organisation welches das gesamte rituelle, soziale und intellektuelle Leben der Mönche umfaßte.¹⁷⁹

Das Ziel des Reformwerkes war die Konstitution einer zeitüberdauernden, korporativ geschlossen Gruppe von höchster Verhaltensreinheit, wie in der schon erwähnten Einschätzung der Reformen Jayācāryas durch die derzeitigen Führer des Ordens zum Ausdruck kommt:

“Jayācārya decided to lay the foundations of a disciplined religious organization. ... He laid down the following guidelines: 1. Every male or female member of the organization will be the disciple of the *Acharya* only and of nobody else. 2. Nobody will be the owner of articles needed by the entire community. 3. There will be division of labour in the ascetic order. 4. Every ascetic will share his food with other ascetics. 5. There will be equal distribution of living space, clothes and articles needed by the ascetics. 6. It will be obligatory for every ascetic to offer his or her services to the ascetic community. 7. Ascetics will have to seek the permission of the *Acharya* in matters of their camps and migrations. These rules have made the ascetic order cohesive, dedicated and strong and it is because of them that the Terāpantha has become an ideal organization worthy to be copied” (Tulsī & Mahāprajña, in Jayācārya 1981c: xiii-xiv).

Im Folgenden werden zunächst (1) die *Maulik-Maryādā* dargestellt und analysiert und anschließend (2) das *Lekh-Patra*, welches gewissermaßen eine Kurzform der *Maryādā* ist und täglich von den Terāpanth-Mönchen rezitiert werden muß. Anschließend wird eine soziologische Interpretation der Funktion und Evolution der Jain-Regelsysteme angeboten.

3.3.1. Die fundamentalen Regeln (Maulik-Maryādā)

Jayācārya legte erstmals fest, daß sich alle Mitglieder der monastischen Gemeinde im Rahmen der periodischen *Hājarī*-Riten freiwillig zur Einhaltung von dreizehn, aus Bīkhaṇs *Likhat* extrahierte, fundamentalen Regeln (*Maulik-Maryādā*) der monastischen Ordnung verpflichten und etwaige Überschreitungen beichten müssen. In der Folgezeit wurden die Regeln nur sprachlich verändert. Sie repräsentieren die Konstanten des Ordensrechts des Terāpanth dar. Folgende Grundregeln wurden publiziert und werden heute noch befolgt:¹⁸⁰

¹⁷⁹ Das Konzept einer idealen Organisation wird von Mahāprajña einerseits mit Marx' "ideal communist society" assoziiert. Andererseits werden jedoch zwei fundamentale Unterschiede zu Marx' Konzeption hervorgehoben: Der Jainismus sei vor allem realistischer und erkenne die Notwendigkeit staatlicher Administration an. Er ziehe zudem nicht nur soziale Umweltfaktoren für die Erklärung des Verhaltens des Einzelnen heran, sondern auch psychologische Dispositionen (Tulsī & Mahāprajña, in Jayācārya 1981c: xiii-xiv).

¹⁸⁰ In Hindi: *terāpanth kī maulik maryādā*: 1. *sarva sādhu-sādhvīyām ek ācārya ke ājñā meṁ raheṁ* | 2. *vihār cāturmās ācārya ke ājñā se kareṁ* | 3. *apane śiṣya na banāeṁ* | 4. *ācārya yogya vyakti ko hī dīkṣit kareṁ* | *dīkṣit karane par koī ayogya nikale to use gaṇ se alag kar deṁ* | 5. *ācārya apane guru bhāī yā śiṣya ko uttarādhikārī cune to sab sādhu-sādhvīyām saharṣ svikār kareṁ* | 6. *śraddhā yā ācār ke bol ko lekar gaṇ meṁ bhed na dāleṁ* | *dalabandī na kareṁ* | *ācārya va bahu śruta sādhu kahe vah mān leṁ athavā kevalī gamya kar deṁ* | 7. *gaṇ meṁ śuddha sādhuṇ saradhe vah gaṇ meṁ rahe, kintu chal-kapaṭ pūrvak gaṇ meṁ na raheṁ* | *jisakā man sāksī de, bhaṭī-bhāntī sādhuṇ palatā jāne, gaṇ meṁ tathā apane āp meṁ sādhuṇ māne to gaṇ meṁ rahe kintu vañcanā-pūrvak gaṇ meṁ na rahe* | 8. *gaṇ meṁ kiśī sādhu-sādhvī ke prati anāsthā upaje, śaṅkā upaje vaiśī bāt na kareṁ* | 9. *kiśī sādhu-sādhvī meṁ doṣ jān paṛe to tatkal use yā ācārya ko jātā deṁ, kintu usakā pracār na kareṁ, doṣoṁ ko cun-cun kar ikaṭhā na kareṁ* | 10. *kiśī sādhu-sādhvī ko jāti ādi ko lekar ochī jabān na boleṁ* | 11. *gaṇ ke pustak-pannoṁ ādi par apanā adhikār na kareṁ* | 12. *gaṇ se bahiṣkṛt yā bahirbhūt vyakti se samstāv na kareṁ* | 13. *pad ke lie ummīdāvar na banēṁ* || (AK 1991 I: 32f.).

The essential rules of the Terāpanth

1. All *sādhus* and *sādhvīs* must remain under the authority of one *ācārya*.
2. *Vihāra* and *cāturmāsa* must be done as ordered by the *ācārya*.
3. One should not make one's own disciples.
4. Only persons who are also approved of by the *ācārya* should be initiated. If someone is found to be unsuitable after initiation, he should be removed from the *gaṇa*.
5. Whoever the *ācārya* chooses to be his successor, whether his *guru*, brother or disciple, all *sādhus* and *sādhvīs* should gladly accept him.
6. One should not create divisions in the *gaṇa* by talking of the codes of reverence or the codes of conduct. One should not indulge in group making. One should accept whatever the *ācārya* or a *sādhvī* who has heard much [who is well versed in the canon] says, or one should also attain omniscience.
7. One who can conduct himself in the pure state of a *sādhvī* he should remain in the *gaṇa*, but he who is full of deception and corruption should not remain in the *gaṇa*. He should remain in the *gaṇa*, whose mind bears witness, who is well able to foster the state of being a *sādhvī*, who believes in the state of being a *sādhvī* for his own self and for the *gaṇa*, but if one is full of deception one should not remain in the *gaṇa*.
8. If distrust in any *sādhvī* in the *gaṇa* arises, or any doubts, one should not speak of such matters.¹⁸¹
9. If one comes to know of any fault in any *sādhvī* or *sādhvī*, one should immediately either tell him/her or one should tell the *ācārya*, but one should not spread it about, and should not let faults to accumulate together.¹⁸²
10. One should not talk of any *sādhvī* or *sādhvī* in low language regarding their caste status, etc.
11. One should not lay any personal claim on any book or document of the group.
12. One should not be with anybody who has been excommunicated or is outside the group.
13. One should not be a candidate (on vote) for any post.

Fünf der dreizehn Regeln befassen sich primär oder sekundär mit dem Entscheidungsmonopol und der Verantwortung des *Ācārya* für die gesamte Organisation und komplementär mit der Notwendigkeit unbedingten Gehorsams auf Seiten der Mönche und Nonnen (Nr. 1, 2, 4, 5, 6). Weitere fünf Regeln betreffen primär oder sekundär Fragen der Initiation und Exkommunikation, sowie (wiederum) die alleinigen Entscheidungsgewalt des *Ācārya* in diesen Angelegenheiten (Nr. 3, 4, 6, 7, 12). Sieben Regeln appellieren an die Ehrlichkeit, die Selbstdisziplin und den gegenseitigen Respekt der *Sādhvī* hinsichtlich der Vermeidung von Konflikten über typische Streitpunkte, wie monastische Statusdifferenzen (Nr. 5), Kastenstatus (Nr. 10), Eigentum (Nr. 11) oder unterschiedliche Interpretationen der Doktrin (Nr. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11). Zwei Regeln befassen sich ausschließlich mit Fragen des Auswahlverfahrens monastischer Funktionsträger (5,13). D.h. aus der Sicht *Bīkhaṇjī*s bzw. *Jayācārya*s - den Gesetzgebern des Terāpanth - scheinen folgende Elemente für die Bildung reproduktionsfähiger monastischer Organisationen relevant gewesen zu sein: (1) Eine Zentralperson mit absoluter Sanktionsgewalt im Hinblick auf die Einhaltung des schriftlich fixierten Verhaltenskodex. (2) Unterscheidungskriterien (aus dem Jaina-Kanon) die bei Fragen der Initiation und Exkommunikation verwendet werden (Zweifel vs. Akzeptanz, Ehrlichkeit vs. Betrugerei, Respekt vs. Respektlosigkeit, etc.). (3) Die Fähigkeit eines Individuums zu reflexiver Selbstkontrolle und der Realisierung des Ideals des rechten Wandels (*Sāmāyika*)

¹⁸¹ Oder: "One should not generate any kind of distrust or talk in a disrespectful manner that would generate doubt".

¹⁸² Regel 7-9 sind wörtlich dem *Maryādā-Patra* entnommen.

und der Indifferenz (*Vairāgya*) gegenüber äußerlichen Unterschieden (Geburt, Körper, Eigentum, Meinung, etc.) als dominantes Mitgliedschaftskriterium (vgl. Utt₁ 1.15). (4) Die Zuteilung von administrativen Ämtern und Statuspositionen innerhalb des Ordens nach dem Grad der Befähigung durch die alleinige Entscheidung der Zentralperson.

Die *Maryādā* entsprechen in etwa dem buddhistischen *Vinaya*-Kodex, der 227 Regeln umfaßt und der periodisch im Rahmen der *Pātimokkha*-Zeremonien rezitiert wird. Inhaltlich überschneiden sie sich insbesondere mit der zweiten Kategorie des *Vinaya-Piṭaka*, dem *Saṅghadisesa*, welches ebenfalls dreizehn Regeln umfaßt, während die *Mahāvratā* in etwa den fünf Geboten (*Pañca-Śīla*) entsprechen, die sich mit den vier fundamentalen monastischen Regeln des Theravāda Buddhismus (*Pārājika*) überschneiden.¹⁸³

Interessant ist der intendierte systemische, organisierte Charakter der durch diese Regeln thematisch herausgehobenen Sozialprozesse. Dieser Aspekt wird auch von Muni Nathmal (1968: 111f., 118) besonders herausgestellt, dessen Buch über Ācārya Bhikṣu die klarste Diskussion administrativer Probleme monastischer Ordnungen in der Jain-Literatur enthält. Der systematische Anspruch der Reformen Jītmals kommt darin zum Ausdruck, daß die Regeln (1) kondensierter und abstrakter formuliert sind, sowie (2) ausdrücklich die soziale Dimension innermonastischen Verhaltens thematisieren. Wie im Folgenden deutlich wird, ist das primäre Ziel der *Maryādā* die Regelung des monastischen Sozialverhaltens (S. 112). Für die religiöse Praxis des Individuums als solchem haben sie wenig Bedeutung: “Non-Violence and mere organisational rules are two things” (S. 114). Die Prinzipien des Jain-Dharma und die karmischen Konsequenzen der (Fehl-) Handlungen der einzelnen Mönche (die von den *Cheda-Sūtra* thematisiert werden) werden nur am Rande angesprochen (Regel 9):

Die besondere Leistung Jayācāryas ist die systematische Zusammenfassung der unübersichtlichen Listen von Einzelvorschriften und Empfehlungen der Āgama sowie Ācārya Bhikṣus unter dem Gesichtspunkt der effektiven Disziplinierung der Asketen und der Konstruktion einer sich selbst reproduzierenden korporativen monastischen Organisation. Die grundlegenden *Maryādā* bauen auf den vorausgesetzten Listen von Einzelvorschriften auf, deren Prinzipien sie generalisieren, ohne sie jedoch zu ersetzen. Der Abstraktionsgewinn beruht auf dem Gedanken einer monastischen Verfassung, welche anstelle vieler, den individuellen Mönch/Nonne ansprechenden Einzelvorschriften wenige, (vor allem) den sozialen Rahmen der

¹⁸³ Vgl. Spiro 1982: 292-4, Gombrich 1971: 280. Das buddhistische *Vinaya-Piṭaka* weist (in Burma) unter anderen folgende Regeln auf. Zunächst die vier *Pārājika*:

“(1) A monk may not have sexual intercourse either with a human being or with an animal. Should he do so, he is like a “head which is severed from the body.” (2) A monk may not take any object which is not freely given to him. Should he do so, he is like a “leaf severed from its branch, which can never be green again.” (3) A monk (even if he has achieved it) may not claim to have achieved supernatural powers. Should he do so he is like a “palm tree whose top has been severed in the middle” (Spiro 1982: 292f.).

Die dreizehn *Saṅghadisesa* entsprechen den *Maryādā* am ehesten:

“(1) A monk may not intentionally emit semen. (2) He may not hold the hand of a female or embrace her in any way. (3) He may not engage in sexually suggestive conversations with a woman. (4) He must not talk to a female about his desire for sexual intercourse. (5) He must not act as a go-between for any couple. (6) He must not have a monastery built for his personal use without obtaining formal consent for its site from other monks. (7) He must not have constructed for himself a monastery whose length and width exceed specific limits (40' x 25'). (8), (9) He must not groundlessly, directly or indirectly, accuse other monks of violating one of the *pārājika*. (10) He must do nothing to create a schism in the monkhood. (11) He must not support other schismatic monks. (12) He must not reply disrespectfully when admonished by other monks for violating a rule. (13) He must not perform errands or other favors for laymen” (S. 293).

Im Vergleich der *Maryādā* mit den ersten siebzehn Regeln des buddhistischen *Vinaya-Piṭaka* fallen folgende Unterschiede auf: (1) Fragen sexuellen Fehlverhaltens werden in den *Maryādā* nicht explizit angesprochen. (2) Fragen monastischen Eigentums beziehen sich allein auf Bücher und nicht auf Klosterbauten, Tempel, etc. (3) Das Verbot des Anspruchs auf übernatürliche Kräfte wird nicht ausdrücklich genannt. (4) Anders als im Buddhismus (und ähnlich wie im christlichen Monastizismus) muß ein Terāpanth-Mönch ein Gelübde des Gehorsams leisten (*Maryādā* 1) (vgl. S. 291).

monastischen Ordnung thematisierende Verfahrensregeln setzt. Dabei werden vor allem zwei systematische Differenzierungen vorgenommen: einmal wird klar zwischen “innermonastischem” und “außermonastischem” Verhalten getrennt und zum anderen wird innerhalb der monastischen Ordnung “individuelles” und “soziales” Handeln als Modi religiösen Handelns unterschieden (per Definition gilt alles monastische Handeln als “religiös”).¹⁸⁴ Diese zweite implizite Unterscheidung und das Primat des individuellen religiösen Handelns hat Muni Nathmal (1968) prägnant zusammengefaßt: “Discipline is necessary both for self-purification and group organisation. One of them is the definite side and the other is practical” (S. 118). Die Formalisierung von Organisationsregeln geschah also durch die schriftliche Formalisierung gerade solcher Verhaltensdimensionen, die in den früheren *Cheda-Sūtra* offen gelassen wurden und die hier gleichsam “re-spezifiziert” werden¹⁸⁵ Die Bedeutsamkeit der Verschriftlichung zeigt sich unter anderen daran, daß der Handhabung von Texten selbst eine Sonderregel gewidmet ist (Regel 11).

Die Regeln formen, wie im Folgenden gezeigt wird, ein gleichsam sich selbst bestätigendes Überwachungssystem, durch die implizite Annahme, daß die Person mit der größten Selbstdisziplin, etc., die Zentralposition einnehmen sollte. Das implizite systembildende Prinzip ist (der hier vorgeschlagenen Interpretation zufolge) das der progressiven Einholung, bzw. qualitativen Ausfüllung, des zunächst als “Notwendig” vorausgesetzten formalen Gegensatzes von regelgetreuem und regellosem Verhalten, bzw. Zentrum und Peripherie durch Wiedereinführung der Unterscheidung in das Unterschiedene. Der Systemcharakter ergibt sich daraus, daß jede höhere (und sequentiell nachfolgende) Dimension eine Reflexionsform der vorangehenden ist. Die reflexive Inkorporation der Regeln in der Praxis wird dabei im Bilde des Pfades (*Mārga*) ausgedrückt, der gleichsam die Peripherie mit dem religiösen Zentrum der Sekte verbindet.¹⁸⁶ Die praktische Funktionsweise dieses Systems der inneren und äußeren Verhaltenskontrolle, bedarf der näheren Erläuterung. Daher werden im Vorgriff zunächst einige Aspekte des Systems der monastischen Sühneriten (*Prāyaścitta*) dargestellt, die ausführlich in Kapitel 8 beschrieben sind.

3.3.1.1. Elimination von Konfliktpotentialen durch Beichte (*Ālocanā*)

Das Ziel des Regelsystems besteht offenbar darin, die abstrakten Prinzipien der Jain-Metaphysik mit der Handlungspraxis der Mönche so zu vermitteln, daß eine korporativ geschlossene Gruppe entsteht, deren Mitglieder gemeinsam an der Aufrechterhaltung der internen Sozialmoral der monastischen Gemeinde als Voraussetzung der Selbst-Purifizierung arbeiten (Nathmal 1968: 127f., 143). Eine zentrale Rolle spielen dabei die institutionalisierten Verfahren zur Eliminierung von Konfliktpotentialen, insbesondere die Sühneriten der Beichte (*Ālocanā*), Reue (*Pratikramaṇa*) und Busse (*Prāyaścitta*). Die Sühneriten werden sowohl individuell in Gegenwart eines Vorgesetzten also auch im Rahmen der obligatorischen kollektiven *Āvaśyaka*-Riten durchgeführt, die bei allen Jain-Sekten im Zentrum der ritualisierten Tagesroutine stehen. Bestimmte Aspekte der Sühneriten sind in den *Cheda-Sūtra* vorgeregelt - vor allem das Strafmaß bei Regelübertretungen (insbesondere im *Niśītha* und *Mahāniśītha*). Die Durchführung des auf dem *Pratikramaṇa-Sūtra* fußenden

¹⁸⁴ Vgl. Dixit 1978: 47.

¹⁸⁵ Vgl. Luhmann 1982.

¹⁸⁶ Vgl. Tulsī 1985a: 156. Die Sinneinheiten, die durch die Regeln konstituiert werden, lassen sich also hinsichtlich ihrer Systematik grob in vier Themenbereiche unterteilen (andere Unterteilungen sind selbstverständlich möglich): (1) Die Notwendigkeit eines personalen Zentrums mit (absoluten) Weisungsgewalten, (2) Kriterien für die Initiation und Exkommunikation, also für die Handhabung einer Innen/Außen Unterscheidung, (3) Selbstdisziplin der Mitglieder unter Beachtung des Vorstehenden und (4) die interne Auswahl von Funktionären nach Kriterien des Grads ihrer Selbstdisziplin.

Rituals ist genauer im Text des *Pratikramaṇa-Vidhi* geregelt. Es besteht kein systematischer Zusammenhang der *Āvaśyaka*-Riten zu den *Cheda-Sūtra*, in denen nur das empfohlene Strafmaß für außergewöhnliche Fehler beschrieben wird. Allerdings werden ausdrücklich soziale Regel der Berichterstattung bzw. gegenseitigen Beschuldigung und der Eliminierung von "Sünden" angeboten. Festgelegt ist im Kanon, daß der *Ācārya* und die Senioren Aufsichts- und Urteilsfunktionen erfüllen müssen (Deo 1960: 26, 56) und, daß Verhaltensfehler von dem betreffenden Asketen selbst einem(r) Vorgesetzten berichtet werden sollten. Erfolgt dies nicht, sollen die Regelüberschreitungen ggfs. von einem anderen Asketen (oder Laien) den Vorgesetzten berichtet werden (S. 48).¹⁸⁷

Die *Maulik-Maryādā* des Terāpanth stellen eine Weiterentwicklung solcher in den *Cheda-Sūtra* und ihren Kommentaren zu findenden Regeln dar, als sie ausdrücklich das Prinzip der gegenseitigen Überwachung und der Elimination von Vergehen in ein logisches System sozialer Kommunikationsflüsse bringen, welches im *Ācārya* kulminiert. Für die Identifikation und Auflösung des die Harmonie des Gemeinschaftslebens bedrohenden unreinen Verhaltens - sowohl der eigenen als auch der an anderen Mönchen (Nonnen) wahrgenommenen Fehlern (*Doṣa*) - werden zwei Kanäle identifiziert: (a) die Kommunikation eines Verhaltensfehlers an die beobachtete Person selbst und/oder (b) an die Zentrale. Keinesfalls jedoch dürfen Informationen über Verhaltensfehler an die Öffentlichkeit weitergetragen werden, da dies dem Ansehen und somit dem Einfluß des Ordens und der Sekte schadet (Maryādā 9) (Nathmal 1968: 143-6). Schon die Wahrnehmung von Fehlern anderer gilt als potentieller Konfliktherd, dank des Einflusses von negativem *Karman* in die Seele der Wahrnehmenden (Regel 9). Das eingeflossene *Karman* kann nur durch gegenseitige Beichte (*Ālocanā*) und/oder durch die Informierung der Zentrale, aus der Welt geschafft werden (siehe Kapitel 8.2.1.2.1). Der Akt des Informierens über eigene Verhaltensfehler oder diejenigen anderer Mönchen, wird als Akt der psycho-physischen Reinigung von *Karman* betrachtet, der sowohl das betreffende Individuum selbst, als auch - indirekt - den Sozialkörper des gesamten *Dharma-Saṅgha* betrifft (S. 143). Für den Außenstehenden überraschend ist dabei, daß das Anschwärzen durch andere im Rahmen des *Gaṇa* prinzipiell nicht negativ bewertet wird, sondern als gegenseitige Hilfe bei der Einhaltung der für die Seelenreinigung notwendigen Disziplin gilt. Die interne Kommunikation von Informationen über die Fehler anderer und die damit einhergehende Konflikterfahrung (individueller oder sozialer Art) wird von der offiziellen Lehre grundsätzlich als Akt der Selbstreinigung bzw. als Beichte bewertet, nicht etwa als gegenseitiges Ausspionieren. Nach Auffassung der Terāpanthī unterscheidet sich eine religiöse Organisation von einer sozialen Organisation gerade durch das Grundprinzip der freiwilligen (!) Unterwerfung unter die Regeln der betreffenden Organisation, einschließlich der Statuten, welche die gegenseitige Überwachung und Berichterstattung betreffen. Was von außen als despotisch erscheint, wird von den Teilnehmern als ultimativer Akt der freiwilligen Selbstkasteiung zur Förderung des Seelenheils erlebt. Der Eintritt in die monastische Institution des Terāpanth (und ähnlicher Orden in Südasien) ist also keinesfalls mit einer "Befreiung" von weltlichen Bindungen zu verstehen, sondern vielmehr als ein Wechsel vom Familienleben in eine "totale Institution" (Goffman), welche die gesamte Lebensführung eines Individuums zu regulieren versucht.¹⁸⁸ "No one of the sadhus of this sect is to live a free life where he has to pay allegiance to none and obey none. This is the reason why there is such discipline and order ... They [the sadhus] do not become sadhus for name and fame" (Chopra 1945: 13f.).

¹⁸⁷ Im Theravāda Buddhismus werden Fehler anderer nicht, wie hier, jederzeit, sondern nur einmal im Jahr - im Kontext des *Pātimokkha*-Rituals am Ende der Regenzeit - öffentlich gemacht. Die Zeremonie heißt *Pāvaraṇā* (einander einladen, um zu sagen, was man gesehen hat) (Härtel 1956: 111ff.).

¹⁸⁸ Tambiah 1985a, Spiro 1982: 290.

Im Falle der Nichteinhaltung der Regeln droht (temporärer) Statusverlust (*Cheda*), (temporäre) Isolierung (*Parihāra*) oder im schlimmsten Falle (temporäre) Exkommunikation (*Pārañcika*) (Deo 1960: 45). Selbst die Exkommunikation kann jedoch wieder rückgängig gemacht werden, nach der Ableistung asketischer Sühneriten (*Prāyaścitta*). Der Bericht bzw. die Beichte (*Ālocanā*) von Fehlhandlungen (bzw. Konflikten) wird dabei selbst als (leichte) Form der Sühne aufgefaßt. Die reine Beichte, die nichts zurückhält und somit zur vollkommenen Transparenz allen Geschehens beiträgt, gilt als heroischer Akt durch den allein, wie es in manchen Schriften heißt, der (die) Betreffende Allwissenheit (*Kevala-Jñāna*) erlangen kann (MS 1.19.179, 1.10.64). Aus der Sicht desjenigen, der den Bericht hört, ist die Indifferenz von hoher Bedeutung, damit er nicht selbst “angesteckt” wird: “I will have to suffer the consequences if affected by attachment and aversion I become partial or prejudiced” (Bhikṣu, in Nathmal 1968: 124). Die immense Bedeutung, welche die Terāpanthī der Beichte und den Sühneriten für die Erhaltung der korporativen Identität des *Dharma-Saṅgha* beimessen, zeigt sich darin, daß die regelmäßige Beichte und die Spaltung der monastischen Gemeinde als Alternativen aufgefaßt werden:

“By informing the elders the reporter becomes free from all the mistakes and indictments. Anyhow he does not withdraw from the community because such a withdrawal becomes highly scandalous for the community. ... He should keep his own mind pure by faith in the *Ācārya*” (Jayācārya 1981c: 93).

Wie das Zitat zeigt, wird von einem umgekehrt proportionalen Verhältnis ausgegangen zwischen der Expiation des *Karman* in Form der Beichte (*Ālocanā*) an eine reinere Person und dem Zusammenhalt des *Gaṇa*. Nicht der betreffende Mönch soll sich von einem moralisch verwerflichen *Gaṇa* zurückziehen, sondern das *Karman* soll entfernt bzw. vernichtet werden. Dem Verständnis dieser Erklärung des direkten Zusammenhanges zwischen individuellem Verhalten und der moralischen Konstitution des Ganzen wird von Jayācārya eine immense Bedeutung zugemessen, wie die vielfache Wiederholung dieser Empfehlung belegt.¹⁸⁹ Die gegenseitige Verhaltenskontrolle und die Beichte von Regelüberschreitungen an die Senioren bzw. den *Ācārya* hat bei den Terāpanthī und den Jaina überhaupt, eine der Selbstbeobachtung und Kasteiung des individuellen Mönches analoge Funktion. Das Prinzip der freiwilligen Selbstbeschränkung in Bezug auf das Individuum findet, entsprechend der Moral der Selbstregulierung (*Samiti*), sein funktionales Äquivalent in der Sphäre des sozialen Handelns in der Bestimmung, daß Konflikte ausschließlich innerhalb des *Gaṇa* geregelt und keinesfalls externe Mächte zur Hilfe gerufen werden:

“The member of a society does not approach an external authority (like a ruler or *ṭhākura*) complaining against the misdeeds of another member of the society because the authority to expell the evil-doer does not vest in anybody who is not a member of the society but in the elders who act according to their own discretion in such matters” (Jayācārya 1981c: 93).

Das Ideal der Selbstregulierung sichert prinzipiell die Unabhängigkeit des *Dharma-Saṅgha* von weltlichen Einflüssen und damit sein Fortbestehen. Den vor allem aus der Geschichte des Theravāda Buddhismus bekannten Verfahren der Säuberung des *Saṅgha*, durch Aśoka und andere politische Machthaber, wird durch effektive Praktiken der Selbstpurifizierung die Legitimationsgrundlage entzogen. Bei den Terāpanthī

¹⁸⁹ “[W]hen an ascetic finds another member of the *saṅgha* doing a wrong act, he reports it to the *ācārya* but does not leave the *saṅgha*” (Jayācārya 1981c: 93).

wird die Möglichkeit progressiver Akkumulation von *Karman* innerhalb der Gemeinde durch die Selbst-Eliminierung von Konfliktpotentialen mittels der Verfahren der Beichte (*Ālocanā*), Riten gegenseitiger Sündenvergebung (*Kṣamāpaṇā*) und durch Buße (*Prāyaścitta*), etc., unterbunden (MS 1.24.197-202).

Sozialer und personaler Körper werden dabei analog behandelt und stehen als Mikrokosmos und Makrokosmos zueinander. Der *Ācārya* gilt in diesem Zusammenhang gleichsam als die das Ganze der Gemeinde belebende Seele und die Asketen und Laien als der soziale Körper, der sich an die "Zentralmonade" als deren extrinsische Handlungseffekte anlagert und den *Saṅgha* bildet. Oft wird der *Ācārya* des Terāpanth auch als "Magen" der korporativen Organisation des *Dharma-Saṅgha* bezeichnet, da er einerseits die gebeichteten Sünden der Mönche "verdauen" muß und andererseits das System innermonastischer Arbeitsteilung reguliert:

"The *Ācārya* takes monks and nuns to be the limbs of the very same body. If there is a conflict between stomach and the other limbs the whole body is pained. It is not the function of the stomach to collect food nor is it the function of other limbs to digest it and nourish the whole body. One is healthy when all do their duty. Thus strength increases and beauty shines. This relatedness is the life of Bhikṣu's administration" (Nathmal 1968: 128).

Wie ein König besitzt ein *Ācārya* also gleichsam zwei Körper.¹⁹⁰ Der Reinheit des *Ācārya* kommt insofern entscheidende Bedeutung zu. Die Reinheit des gesamten *Saṅgha* erscheint letztlich als karmischer Effekt seiner persönlichen Lebensführung. Der *Ācārya* als lebendige Verkörperung der Prinzipien des *Gaṇa* wird als Essenz und Vorbild der monastischen Ordnung betrachtet. Das Vorbild der *Ācārya* ist wiederum Mahāvīra - die letzte lebende Person, die von allen Jaina als alleinige Inspirationsquelle anerkannt wird. Jeder der nachfolgenden *Ācārya* versucht diesem Ideal nahezukommen und konkurriert dahingehend indirekt mit allen anderen *Ācārya*, genau wie die *Gaṇa* und die lokalen *Śrāvaka-Saṅgha* untereinander hinsichtlich des Statuskriteriums anerkannter "Reinheit" moralischen Verhaltens miteinander konkurrieren:

"Aus den schier unzähligen Meistern /aller möglichen Lehrer/ hienieden erhebt sich einer, im Besitz aller (nötigen) Eigenschaften, von allererster Klasse, dem *Herrn* ähnlich. Er ist es, dessen Wort man befolgen muß ... nicht die übrigen. Ihn soll man ehren wie man die vierundzwanzig *Herrn* ehrt" (MS 5.7.).

Ein hervorragender, auch von konkurrierenden Sekten anerkannter *Ācārya* wird *Yuga-Pradhāna* (Führer des Zeitalters) genannt. Es ist die höchste Ehrung, die einem Mönch heute zuteil werden kann, da das Maß von maximal möglichen *Tīrthāṅkara* und *Kevalin* (Allwissenden) für den derzeitigen kosmischen Halbzyklus schon ausgeschöpft ist.

3.3.1.2. Die ideale soziale Gruppe

Die (Terāpanth-) Jain-Theorie der idealen sozialen Gruppe (des *Saṅgha*) strebt die absolute Transparenz sozialer Beziehungen an, durch die Mittel der Expiation von akkumuliertem- und neu einfließendem *Karman*:

¹⁹⁰ Vgl. Kantorowicz 1981.

gegenseitige Beichte und Vergebung, sowie individuelle Sühne und Meditation. Das ideale Resultat ist eine Versammlung reiner Seelen (*Siddha*), die durch keinerlei Bindungen mit der Welt verknüpft und somit vollkommen konfliktfrei in einer gleichsam ewigen Präsenz leben. Da, diesem religiösen Ideal gemäß, jede einzelne beteiligte Seele vollkommen "rein" ist, sind keinerlei äußere, formelle Regeln mehr notwendig um die Versammlung (*San̥gha*) zu organisieren, die dank der regelorientierten und "innengesteuerten" Selbstregulierung der einzelnen "Teilnehmer" vollkommen harmonisch operiert.¹⁹¹ Je stärker sich die Mönche an die Regeln der Konfliktregulierung halten und die Verbreitung von Konfliktpotential außerhalb der Organisation verhindern durch eigenständige Neutralisierung des bei Regelverletzungen "einfließenden *Karman*", desto unabhängiger wird zugleich der *Dharma-San̥gha* von Interventionen Außenstehender, wie sie unter anderen von Tambiah (1977) unter dem Stichwort der Säuberung des *San̥gha* durch politische Machthaber beschrieben hat und desto höher steigt das Ansehen der Sekte in den Augen der Öffentlichkeit (Nathmal 1968: 137).

Der durch die Rekrutierungspolitik des *Ācārya* entscheidend mitbestimmte Grad der "Reinheit" eines *Gaṇa* gilt jedoch nicht nur aus Gründen der Gewinnung eines hohen Status als bedeutsam. Das theologisch entscheidende Argument fokussiert vielmehr auf die Notwendigkeit eines förderlichen sozialen Kontextes für die Möglichkeit der Vervollkommenung der "individuellen" Qualitäten (bzw. der Reinigung der Seele). Das soziale Umfeld eines Mönches wird dabei in Form konzentrischer Kreise vorgestellt. Es betrifft vor allem zwei soziale Gruppen: (1) die jeweilige monastische Gemeinschaft eines Mönches und (2) die mit einem *Gaṇa* assoziierten Laienversammlungen (in den doktrinären Schriften spielt das weitere gesellschaftliche Umfeld nur im Falle von Krieg, Hungersnöten, etc., eine einschränkende Rolle):

Nur wenn die monastische Gemeinde insgesamt einen hohen moralischen Standard aufzuweisen hat, ist auch für den einzelnen Mönch die Möglichkeit zur baldigen Erlösung gegeben. Ein am Mönchsstand interessiertes Individuum wird daher angehalten, sehr sorgfältig abzuwägen, welcher der verschiedenen monastischen Gruppen es sich anschließen will. Die disziplinarischen Schriften der Jaina beschreiben das gegenseitige Bedingungsverhältnis zwischen individuellen (asketischen) Qualitäten eines Mönches und einem sozialen Kontext von hohem moralischem (und ökonomischem) Standard als ein Notwendiges. Der moralische Standard einer Gruppe wird wiederum durch das Vorbild ihres jeweiligen Führers und dessen Rekrutierungspolitik gesetzt, wie in folgendem Zitat aus dem 7. Jahrhundert n.Chr. zum Ausdruck gebracht wird:

"1. ... Wer einem redlichen Gacch länger oder kürzer angehört und er ist spielerisch und energielos, dem schießt unter den Augen der übrigen tüchtigen und verständigen Sādhus der Eifer zu allen Dingen auf, die Kraft zu strenger Kasteiung, die Scham über Zweifel und Furcht vor einem, den man Gebieter nennt. Dank der [s] aufgeschossenen Seelenkraft nun treibt man die [Frucht der] bösen Akte in früherem Dasein aus dem Herzen heraus. Deshalb soll man genau prüfen und in einem redlichen Gacch lebenslänglich bleiben, ein zuchtvoller Mönch. 2. Damit ein Gacch ein neues Glied aufnehmen kann, muß er ein vorzügliches Haupt haben (Seine Eigenschaften sind die besten menschlichen)" (MS 5.1.-2).

¹⁹¹ Vgl. dagegen Friedrich von Hayeks "spontane Ordnung".

Ohne die Existenz von mehr oder weniger stark organisierten Laienversammlungen (*Śrāvaka-Saṅgha*) ist zwar das Überleben eines allein wandernden (*Jinakalpa*-) Mönches möglich, jedoch nicht das einer gemeinsam wandernden Gruppe von Mönchen. Parallel zu den Institutionalisierungsprozessen der *Dharma-Saṅgha* fanden daher seit dem indischen Mittelalter auch Institutionalisierungsprozesse von Laiengemeinden statt. Als Hauptaufgabe eines Laien wurde dabei die Pflicht “to ensure that the environment is created in which the ascetic may be able to travel the road of mokṣa” (Williams 1983: xx) festgelegt. In den kanonischen Schriften der Jaina wurden die Laiengemeinden entsprechend als Teil der vierfachen Jain-Gemeinde definiert. Als Leitvorstellung dient dabei der legendäre vierfache *Saṅgha* (*Caturvidha-Saṅgha*) Mahāvīras, der sowohl die Mönche und Nonnen als auch die Laienanhänger Mahāvīras umfaßt und sich aus *Śramaṇa*, *Śramaṇī*, sowie *Śrāvaka* und *Śrāvika* zusammensetzt. Er gilt gleichsam als irdisches Äquivalent der idealen Gemeinde der *Siddha* und dient den effektiven Jain-Sekten (*Gaṇa*, *Gaccha*, *Śākhā*) als Idealvorstellung.¹⁹² Die Vorstellung der Versammlung aller Jaina ist konstitutiv für die Reproduktion des Jainismus im Kontext konkreter Handlungseinheiten (Subsekten). Genauso wie der *Ācārya* als Vorbild seiner Mönche und als Essenz eines *Gaṇa* gilt, kommt dabei im Rahmen eines vierfachen *Saṅgha* den monastischen Gruppen insgesamt Vorbildfunktion für die Laienversammlungen (*Śrāvaka-Saṅgha*) zu: “Der vierfache Saṅgha, die Verkörperung der heiligen Lehre, ruht auf den Gacchas, auf diesen wiederum das rechte Glauben, Wissen und Wandeln, das ehrwürdigste Gut” (MS 5.4). Wie schon in Kapitel 2 angedeutet wurde, existiert also in der Vorstellung der Jaina eine Hierarchie von *Caturvidha-Saṅgha* unterschiedlichen Reinheitsgrades und Umfanges, die jeweils auf einen die Totalität (der Sekte) repräsentierenden religiösen Führer fokussieren, der gleichsam als Essenz und als generative Energie des entsprechenden Sozialverbandes fungiert. Als Subkategorien des vierfachen *Saṅgha* sind auch die *Saṅgha* der Laien nach derselben Logik aufgebaut. Interessant ist im Zusammenhang der Diskussion der individuellen und sozialen Statuskonkurrenz der Jaina untereinander, daß die Reinheit asketischen Verhaltens dabei als entscheidendes Kriterium fungiert und nicht etwa das der Geburt und Heirat, wie im hinduistischen Kastensystem.

3.3.1.3. Selbstlimitation und Handlungskontrolle

Den Regeln *Ācārya Bhikṣus* und *Jayācāryas* liegt impliziert eine Theorie der Bildungsprozesse sozialer Gruppen und der idealen Gruppe (der *Siddha*) zugrunde, die sich aus den metaphysischen Prinzipien des Jainismus herleitet. Eine entscheidende Rolle spielen dabei (1) das Prinzip der monastischen Selbstregulation, durch die Institutionalisierung von Verfahren der Beobachtung der Selbstbeobachtung und (2) ein damit verkoppeltes System von Dienstleistungen, das ebenfalls mit dem Autoritätsgefälle der monastischen Statusordnung in

¹⁹² Es besteht unter Jain-Forschern vielfach das Mißverständnis, daß der vierfache *Saṅgha* eine Organisationsform sei, die von Mahāvīra eingeführt und bis heute ausschließlich bei den Jaina zu finden sei. Es finden sich jedoch auch im Pāli-Kanon des Theravāda Buddhismus eine ähnliche Konzeptionen unter der Bezeichnung *Cattāro-Parisā* (vierfache Versammlung). Richtig ist jedoch, daß der Begriff *Saṅgha* (Versammlung, Gruppe) im Theravāda Buddhismus ausschließlich der Bezeichnung der monastischen Gemeinschaft vorbehalten wurde:

“The word *saṅgha*, which literally means a crowd or gathering, came to refer specifically to the Community of monks and nuns in the terminology of Theravāda monasticism. In Pali texts the term *saṅgha* does not include lay-followers; these are included in the expression *cattāro parisā*, ‘the fourfold assembly’: *bhikkhu* (monks), *bhikkhunī* (nuns), *upāsaka* and *upāsikā* (male and female layfollowers): The monastic Community is made up of two groups: *bhikkhu-saṅgha* (the order of monks) and *bhikkhunī-saṅgha* (the order of nuns); together they are called *ubhatoṣaṅgha*, ‘the twofold community’ (M III 255). To refer to the entire Community, in any and every place, another term is used: *cātudissa bhikkhusaṅgha*, ‘the Community of the four quarters’” (Wijayaratna 1990: 1).

Zusammenhang steht. Informations- und Leistungsflüsse werden beide durch den Bezug auf die monastische Statusordnung integriert.

3.3.1.3.1. Beobachtung der Selbstbeobachtung

Analysiert man das Regelwerk Jayācāryas als soziales System, basierend auf Kommunikation, dann ergibt sich als den monastischen Regeln unterliegendes Grundprinzip der Versuch der Institutionalisierung eines selbstregulativen Systems der Beobachtung der Selbstbeobachtung, also des Aufeinander Bezieheins von innerer und äußerer Reflexion des regelorientierten Verhaltens eines Individuums. Der Begriff innere Reflexion oder Selbstbeobachtung bezeichnet hier die freiwillige Selbstkontrolle des sich an den Ordensregeln orientierenden Individuums. Äußere Reflexion oder Fremdbeobachtung bezeichnet die Beobachtung des Effekts der Selbstregulierung des Individuums durch eine zentrale Beobachtungsinstanz. Diese „Zentralmonade“ kontrolliert also nicht nur die Prinzipien und Regeltreue ihres eigenen Verhaltens, sondern beobachtet auch das Verhalten anderer mit und generiert ggfs. neue Regeln, um wiederholte Verhaltensunstimmigkeiten zu korrigieren. Deo (1960: 11) stellte fest: „It may not be an exaggeration to say that those who framed the rules of monastic conduct were keen observers of the working of the human mind in relation to society at large“. Im Unterschied zu moderner soziologischer Theorie beobachten die Jaina mit Hilfe ihrer Regeln nur die Handlungen der individuellen Mönche und Nonnen, doch nicht die soziale Funktion der Jaina-Monastizismus – nicht die latenten sozialen Funktionen der Jain-Religion bzw. des *Gaṇa* als korporativer Organisation werden beobachtet, sondern ausschließlich die Funktionen des individuellen Verhaltens. Die sozialen Funktionen des erlösungsorientierten monastischen Handelns bilden gleichsam ein zu den Individuums bezogenen Limitationen komplementäres, je nach Kontext variables System und werden nur impliziert thematisiert.¹⁹³

Das Vergesellschaftungsprinzip der monastischen Gemeinde ist weder eine unmittelbaren gefühlsmäßigen Synthese, noch das einer Einheit gemeinsamer oder einseitig oktroyierter Interessen.¹⁹⁴ Es handelt sich vielmehr um einen Modus indirekter und uninteressierter Vergesellschaftung, mittels Verfahren individueller, regelorientierter, reflexiver Selbstkontrolle für die von Tönnies (1935/1979) eingeführte und auch von Max Weber verwendete Begriffsopposition von „Vergesellschaftung“ und „Vergemeinschaftung“ nicht greift. Ich schlage daher vor, hier den Begriff des „Ko-Funktionierens“ zur Charakterisierung der idealen selbst-regulierten Gesellschaft der Jaina zu verwenden, den Husserl (1966: 59) zur Beschreibung des von der unmittelbaren Erfahrung distanzierenden wissenschaftlichen Diskurses benutzt. Ko-Funktionieren bezeichnet, im Unterschied zur aktiven Ich-Stellungnahme des Urteils, der Frage und der ausdrücklichen Kommunikation, die passive Orientierung an einem „Einheitsfeld problematischer Möglichkeiten“. Der Begriff bringt zum Ausdruck, daß in diesem System für individuelle Willkür auf Dauer kein Platz ist, genausowenig wie für eine unreflektierte gefühlsmäßige Synthese. Es handelt sich vielmehr um eine Form der Vergesellschaftung durch reflexiven Selbstbezug der Individuen.

Die ideale Gemeinde konstituiert sich im Ko-Funktionieren der befreiten Seelen und der ideale Orden in der reflexiven Form der Beichte und der kollektiven Selbstintrospektion (*Pratikramaṇa*) bei der die interaktive Eliminierung der Konsequenzen fehlerhafter Handlungen im Zentrum steht. Mit Max Weber könnte man von einem verantwortungsethischen System sprechen. Ein Jain-Mönch versucht jedoch nicht, wie Webers Idealtyp nahelegt, die unintendierten Konsequenzen des eigenen Verhaltens mit zu berechnen, sondern versucht

¹⁹³ Vgl. Lévi-Strauss 1984: 33 zum „System unbewußter sozialer Vorschriften“.

¹⁹⁴ Vgl. König 1958 zum Begriff der „Gemeinde“.

sich jeder weltlichen Handlung zu enthalten und auch die Konsequenzen seines vergangen, weltlichen Daseins zu neutralisieren. Ein Jain-Mönch bewegt sich in einer gegenüber weltlichen Erfahrung idealerweise vollkommen abgeschlossenen, nach innen orientierten Welt, in der er die psycho-physischen Konsequenzen, vergangener weltlicher Handlungen in Form von *Karman* bekämpft: “According to Jain philosophy each soul has its separate existence. It is self-regulated by its own actions” (Nathmal 1968: 122). Eine soziale Komponente kommt nur insofern in den Blick, als die Senioren die von den Junioren berichteten Überschreitungen beurteilen und insofern mitreflektieren.¹⁹⁵ Die Kriterien der individuellen und der sozialen Selbstregulation sind konventionell vorgegeben und werden in Form von Gelübden (*Vrata*) übernommen.

Regel, Regelbefolgung und Regeländerung: Soziologische Interpretationen

Anders als die institutionell relativ instabilen Orden der Sthānakavāsī und Mūrtipūjaka und auch die monastischen Gemeinschaften der Theravāda Buddhisten in Thailand (Tambiah 1977: 318) und Burma (Spiro 1982: 377) ist der Terāpanth eine zentral verwaltete korporative Organisation. Der Orden präsentiert sich auch den einzelnen Mönchen und Nonnen gegenüber als eine organische Ganzheit und fördert die Identifizierung der Ordensmitglieder mit der Person des *Ācārya*, der die Totalität der Gruppe verkörpert. Aus dogmatischer Sicht erscheint die Schließung der Gruppe zugleich als Form der Öffnung eines Welthorizontes komplementärer Möglichkeiten - als Potentialisierung. Der Orden ist als formale Organisation aufgebaut, mit Mitgliedschaftsregeln¹⁹⁶ die, wie jede andere Organisation, Aufgaben verteilt und über lineare Weisungsbeziehungen kommuniziert und in Handlungen umzusetzen sucht. Damit ist jedoch nur das institutionelle Rückgrat des Ordens charakterisiert, nicht jedoch seine effektive Funktionsweise als ein soziales System, das durch die Regeln nur negativ determiniert ist. Dazu muß vor allem die Frage der Regelbefolgung geklärt werden. Wie Nathmal (1968: 113) schreibt, ist die Freiwilligkeit der Akzeptanz der vom *Ācārya* formulierten Regeln von ausschlaggebender Bedeutung: “Only such regulations can succeed as are voluntarily and faithfully obeyed. ... They stand only if the followers are faithful and sincere”. Offiziell gelten die *Maryādā* nur als Handlungsorientierungen und nicht als Handlungen determinierende Vorschriften. Sie werden auch nicht aufgezwungen, wegen der damit verbundenen Gewalt. Ein gläubiger Mönch, so wird betont, muß den Wert der Regeln zur persönlichen Disziplinierung erkennen und Mittel der Befreiung seiner Seele anerkennen und verwenden: “A sincere devotee finds only such limitations useful and necessary as are self-generated” (S. 112). Nur in solchen Fällen verwischt sich die Grenze zwischen individuellem Erlösungsstreben und der Kooperationsbereitschaft in einer formalen Organisation, den beiden Strebungsrichtungen, die, wie Nathmal (S. 112f.) betont, ggfs. im Widerstreit stehen können (z.B. wenn der *Ācārya* Strafen für Fehlverhalten auferlegt).

Der Unterschied zwischen solchen Prozessen reflexiver Gruppenkonstitution und Prozessen unmittelbarer Gruppenbildung ist in der soziologischen Literatur oft beschrieben worden. Wie schon Evans-Pritchard (1969: 139ff.) gezeigt hat, verdankt sich spontane Gruppenbildung oft dem Eindruck einer gemeinsamen Bedrohung durch äußere Not und Gefahr. Sartre (1978: 446-72) kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. Seiner Ansicht nach haben unmittelbare “Fusionsgruppen” prinzipiell einen transitorischen Charakter,

¹⁹⁵ Husserl ist der Ansicht, daß “das Leben überhaupt in einer fundamentalen Schichtung verläuft: 1) Passivität und Rezeptivität. Wir können das Rezipieren zu dieser ersten Stufe rechnen, nämlich als diejenige Urform des aktiven Ich, die bloß darin besteht, patent zu machen, auf das hinzusehen und <das> aufmerkend zu erfassen, was in der Passivität selbst sich konstituiert, als Gebilde ihrer eigenen Intentionalität. 2) Diejenige spontane Aktivität des Ich (diejenige des *intellectus agens*) die, wie es bei den Urteilsentscheidungen der Fall war, eigene Leistungen vom Ich her ins Spiel setzt” (1966: 64).

¹⁹⁶ Vgl. Nathmal 1968: 112ff.

sofern sie nicht durch das Mittel einer künstlichen, endogen erzeugten Gefahr intern Zwangslagen herausbilden, um sich dauerhaft als “Zwangsgruppen” zu stabilisieren. Die Form des Eides markiert für ihn den entscheidenden “Übergang von einer unmittelbaren Form der Gruppe, die sich jedoch aufzulösen droht, zu einer anderen reflektiven, aber permanenten Form” (S. 446). Die weiteren logischen Stufen sind die Organisation und die Institution. Durch den konstruktiven Akt des Eides beschränkt ein Individuum freiwillig seine zukünftigen Handlungsmöglichkeiten und macht indirekt die Gruppe an sich zum Ziel, insofern es durch den Eid in einen Kreis von Gleichen eintritt, die ebenfalls einen Eid geleistet haben und dadurch in eine Beziehung besonderer wechselseitiger Verpflichtungen eintreten (S. 465). Sartres Analyse ist deshalb interessant, weil er dauerhafte Gruppenbildung nicht aus einem übergreifenden Kollektivbewußtsein herleitet (S. 469), sondern aus einer reflexiven Inkorporation von Außenzwängen durch den Eid entwickelt, durch welche die Einheit der Gruppe in jedem einzelnen als Ziel gesetzt wird, ohne ein eigenständiges Dasein zu haben (S. 471). Durch die freiwillige Einschränkung der individuellen Möglichkeiten - so schreibt er - wird die Furcht vor dem Verschwinden des gemeinsamen Interesses und damit der Gruppe selbst besiegt, doch auf Kosten einer mit dem Eid verbundene impliziten Gewaltandrohung gegenüber denjenigen, die den Eid brechen. Nach Sartre ist der grundlegende Charakter der vereidigten Gruppe “der Terror” (S. 461), da die freiwillige Selbsteinschränkung zugleich die Akzeptanz der Macht eines jeden Gruppenmitgliedes über alle impliziere. Von den Gruppenmitgliedern wird die implizite Gewaltandrohung, durch die Sartre die Adhäsionskraft der Gruppe erklärt, wie bei den Terāpanthī als Freiheit erlebt: “Ich habe der Liquidierung meiner Person als freie, konstituierende Praxis frei zugestimmt und diese freie Zustimmung kommt zu mir zurück als freier Vorrang der Freiheit der anderen gegenüber meiner Freiheit, das heißt als Recht der Gruppe auf meine Praxis” (S. 461). Die Formen der wechselseitigen Kontrolle können als Opfer individueller Freiheit zum Zwecke der Gewinnung von Sicherheit interpretiert werden. Es finden sich jedoch vor allem auch Elemente formaler Organisation, wie die Aufteilung der Aufgaben (S. 474), bei den Terāpanthī.

Im Idealfall wird bei den Terāpanthī der Wert der Organisationsregeln für den religiösen Fortschritt des Einzelnen anerkannt und die Mönche verwenden die Regeln zum Zwecke der Selbstbeobachtung/-kontrolle. Beobachtung kann als eine “Technik des Selbst” (Foucault 1984) gesehen werden. Stabilisierungen von Erwartungen und nicht von Verhalten gewinnen hier Anschlußwert für den Aufbau der “idealen” monastischen Organisation, die mit Luhmann als ein soziales System bezeichnet werden kann, welches keine durchgehende Befehlsordnung darstellt, sondern primär auf der gegenseitigen Konstitution sich wechselseitig beobachtender selbstreferentieller Systeme (im Kontext einer hierarchischen Statusordnung) basiert. Diese Kombination einer deterministischen Normorientierung mit einer Unterbestimmung (bzw. allein negativen Determinierung) des faktischen Verhaltens kann man mit Lévi-Strauss (1984: 37) als Zwischentypus ansehen, der ein mechanisches Modell auf der Ebene der Normen mit einem statistischen Modell auf der Ebene des Verhaltens kombiniert.

Im Terāpanth-System ist es der Grad der Reflexionsfähigkeit von Handlungseffekten, der den *Ācārya* als Zentrum qualifiziert, welches allein, anhand gegebener Kriterien die Grenze zwischen Innen und Außen zu ziehen vermag (innerhalb der Sekte gegenüber anderen Mitgliedern und nach außen gegenüber Nichtmitgliedern). Streng genommen sind Grenzen (“Selektionsanweisungen”) und nicht Zentren die organisatorischen Prinzipien von Sozialsystemen. Diese unter anderen von Luhmann (1982: 289, 277) vorgetragene Auffassung wird auch von den Terāpanthī geteilt, die grundsätzlich das Primat der Regeln (und der Position des *Ācārya*) gegenüber der Form der Person des Amtsinhabers herauskehren. Effektiv wird diese Unterscheidung jedoch kaum beachtet, denn die Grenze von Innen und Außen (im metaphysischen wie im institutionellen Sinne) gilt gleichsam in der Person des *Ācārya* selbst verkörpert, dessen Willkür, für die

Teilnehmer als Ausdruck des metaphysischen Paradoxes des *Kevalin* erscheint, in dessen “allwissender Seele” sich alle anderen Seelen auf untergeordneter Ebene spiegeln. Das Terāpanth-System funktioniert auf der Grundlage von Perfektionsvorstellungen, die im *Ācārya* als Person verkörpert sind und, mit Luhmann (1982: 133) gesprochen, “Kontingenz dadurch absorbieren, daß sie in sich selbst zurücklaufen”. Entscheidend ist im gegebenen Fall, daß die Selbstreferentialität des *Ācārya* sich nicht nur auf das Verhalten des Einzelnen richtet, sondern auch auf das Funktionieren der gesamten Ordnung (*Ājñā*), wie in den *Maryādā* thematisiert wird. Die tendenziell vollkommen transparente, ideale Organisation des Terāpanth unterscheidet sich grundsätzlich vom Bild der *Siddha-Loka*, dem vollkommen organisationsfrei vorgestellten sozialen Ideal der Jaina, welches dem Begriff des autopoietischen Systems von Luhmann (1984, 1982: 194 Fn. 22) recht nahe kommt.

Einer systemtheoretischen Interpretation zufolge haben die Reformen von Bhikṣu und Jayācārya ein System der Selbststeuerung der monastischen Organisation etablieren können, welches sich an der effektiven Funktion intern gesetzter Handlungsprämissen orientiert und daher auf Probleme im externen und internen System/Umwelt Verhältnis flexibel reagieren kann. Eine zentrale Rolle spielt dabei die monastische Statushierarchie und ein System von Stellen, welches im singulären *Ācārya* kulminiert, der die prinzipielle Reflexions und Weisungsinstanz des *Dharma-Saṅgha* (und des Terāpanth-*Saṅgha*, etc.) darstellt. Das existierenden System der Stellen und den damit verknüpften Weisungsgewalten einzelner Positionsinhaber - insbesondere des *Ācārya* widerspricht jedoch letztlich dem Jain-Ideal eines von externen Kontrollen freien, emergenten Systems selbstreferentieller Elemente: “All *sādhus* and *sādhvīs* must follow the orders of one *Ācārya*” (*Maryādā* 1).

3.3.1.3.2. Verhaltenskodex und Verehrungskodex

Schließung und Offenheit bilden aus der Sicht der Jain-Lehre eine paradoxe Einheit. Die äußerliche Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft ist dabei aufgehoben durch die Vorstellung eines hierarchisch übergreifenden, prozessualen Zusammenhanges, bei dem individuelle Selbstfestlegung zugleich als Medium sozialer Reproduktion fungiert. Gerade dies wird in der Lehre des die Generationen übergreifenden *Karman-Saṃsāra*-Feldes zum Ausdruck gebracht, die der gesamten südasiatischen Literatur und religiösen Praxis zugrundeliegt. Wie Tambiah (1984: 49) herausgestellt hat, besteht dabei eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zwischen der Topographie meditativer Zustände und der buddhistischen (und jainistischen) Kosmologie, so daß “from the trajectory of a single persons's existence is developed a network and tangle of the cosmos both in space and time” (S. 48). Damit kann direkt an Husserls (1982) Theorie der transzendentalen Intersubjektivität angeschlossen werden, die sich gerade die Problematik erschließt, “von der Welt als “Phänomen” im Ego systematisch zurückzufragen, in welchen wirklich aufweisbaren immanenten Leistungen des Ego die Welt ihren Seinssinn erhalten hat” (S. 90). Grundlegend ist die Vorstellung eines die Gesellschaft als Objekt übergreifenden transzendentalen Subjekts (*Jīvātman*).

Askese und Devotion - so unsere These – gelten bei den Jaina als komplementäre, konstitutive Orientierungen für die Reproduktion eines hierarchischen Sozialsystems, innerhalb dessen die untergeordneten Mitglieder nicht so sehr aneinander orientiert sind, als vielmehr an ihren, das Ganze der Organisation und zugleich den Horizont kosmischer Totalität verkörpernden, statushöheren Vorgesetzten.¹⁹⁷ Diese dualen Orientierungen, deren Kombination der Terāpanth-Theorie der Gruppenbildung zugrunde liegt werden in Regel

¹⁹⁷ Vgl. Turner 1974: 91ff., Tambiah 1977: 345.

6 ausdrücklich unterschieden: “One should not create divisions in the congregation (*gaṇa*) by talking of the *codes of reverence* or the *codes of conduct*” [Hervorh. P.F.]. Nicht die Unterbindung von Gruppenspaltungen interessiert hier,¹⁹⁸ sondern die Erwähnung der Unterscheidung eines Verhaltenskodex und eines Verehrungskodex als komplementäre Dimensionen monastischer Orientierung, d.i. von Devotion und Kooperation (Nathmal 1968: 112), bzw. “self-service and service of the fellow monks” (Tatia & Kumar 1981: 8): (a) Der Verhaltenskodex verpflichtet zur regelmäßigen Überprüfung der Regeltreue des eigenen, asketischen Verhaltens anhand der Jain-Prinzipien (im Rahmen des *Pratikramaṇa*-Rituals). (b) Der Verehrungskodex orientiert dagegen die Mönche an der Einhaltung der Terāpanth-spezifischen Regeln, sowie am Vorbild und dem Dienst an den vorgesetzten Funktionsträgern; den Repräsentanten der monastischen Ordnung insgesamt, deren Kontrolle die statusniedrigeren Mönche unterworfen sind, wie das oben genannte Beispiel der obligatorischen Beichtbeziehung verdeutlicht. Paradigmatisch für den Verhaltenskodex sind die verschiedenen Formen der Askese (*Tapas*), insbesondere des Fastens (*Upavāsa*), während für den Verehrungskodex das *Vandanā*-Ritual der Mönche gegenüber dem *Ācārya* und die Dienstleistungsbeziehungen (*Sevā*) innerhalb der Ordnung typisch sind. Im Utt₁ 30 werden die beiden rituellen Orientierungen als Modi äußerer Askese (*Bāhya-Tapas*) und innerer Askese (*Abhyantara-Tapas*) kategorisiert.

Wie folgendes, von Stevenson (1984) berichtetes Beispiel illustriert, gilt den Śvetāmbara die Askese den Diensten als hierarchisch übergeordnet und die rituelle Praktizierung von *Tapas* (jedoch nicht *Prāyaścitta*) muß daher grundsätzlich durch Dienste unterstützt werden:

“[W]hen nine monks at the order of their superior go out together to perform austerities or tapa for eighteen months. (Of the nine monks six will do tapa for six months, and the remaining three will serve them; for the next three months the three servers will perform their austerities together with three of the original six and will be served by the three remaining; and for the last six months in the same way another six will do tapa and three serve)” (S. 155f.).¹⁹⁹

Die Unterscheidung von Verhaltensorientierung und Verehrungsorientierung kann mit Talcott Parsons' These über den Zusammenhang zwischen zunehmender externer Differenzierung und zunehmender interner Differenzierung des Religionssystems in Beziehung gebracht werden. Parsons erwähnt in diesem Zusammenhang die bei den Terāpanthī beobachtbare Tendenz zur “internen funktionalen Differenzierung eines einmal ausdifferenzierten Religionssystems in spezifisch organisatorische und spezifisch geistliche Prozesse”: hier Devotion und Verehrung auf der einen Seite und die Wohlfahrt und der (Dienst-) Beziehung zu “signifikanten Anderen” auf der anderen Seite (nach: Luhmann 1982: 110 Fn. 86, 108). Im Anschluß an Leumanns (1934: 11) Wortgebrauch können die beiden genannten Orientierungen auch als “Selbstbeziehung” und als “Höflichkeitsbeziehung” bezeichnet werden. Da das Wort Selbstbeziehung in diesem Zusammenhang vor allem die Formen individueller asketischer Selbstdisziplin bezeichnet und Höflichkeitsbeziehung vor allem den interaktiven Informationsaustausch entsprechend den jeweiligen Statusrollen, kann man die beiden Orientierungen auch mit den soziologischen Begriffen der Handlung und der Interaktion in Beziehung setzen.²⁰⁰ Damit könnte bruchlos an die Höflichkeitstheorien von Brown and Levinson (1978), Strecker (1989) und

¹⁹⁸ Vgl. Carrithers 1979: 294.

¹⁹⁹ In den Ländern des Theravāda Buddhismus sind vergleichbare, hierarchische Beziehungen beobachtbar, obgleich hier asketische Praktiken (*Dhutaṅga*) der Respekt einflößenden Meditation (*Dhyāna*) untergeordnet werden. Vgl. Tambiah 1984: 33-7, Spiro 1982: 295, Carrithers 1983: 90-136, Kawanami 1990: 27.

²⁰⁰ Vgl. Habermas 1980-1981, Luhmann 1984.

Drechsel (1988), etc., angeschlossen werden. Das Konzept der Höflichkeit macht jedoch nicht zureichend auf die ontologischen Implikationen der monastischen Statusbeziehungen aufmerksam und insbesondere nicht auf die Verquickung der beiden - nur analytisch trennbaren - Dimensionen in der Handlungspraxis und der Erfahrungswelt der Mönche, die im wesentlichen noch durch die substanzontologische Jain *Karman*-Theorie geprägt ist. Die aus der Teilnehmerperspektive ultimative Untrennbarkeit der beiden Dimensionen zeigt sich darin, daß bei den Terāpanthī sowohl *Vandanā* als auch *Sevā*²⁰¹ - als Formen des Verehrungskodex - ebenfalls als Formen von *Tapas* (Verhalten) gelten, insofern sie eine innere Einstellung der Selbstentsagung (*Tyāga*) voraussetzen.²⁰² Dies gilt sowohl für die Ausdifferenzierung der Sphäre der Mönche gegenüber den Laien, als auch für die maßgebende Innendifferenzierung von Meditation/Askese und Verdiensterwerb innerhalb der monastischen Ordnung. Aus der Teilnehmerperspektive erscheint also die komplementäre Bewegung der Reduktion aufs Dasein, durch Nicht-Handeln, zugleich als Totalisierung. Der einschneidende Prozeß der Freisetzung von Potentialen, durch die Verfahren selbsteinschränkender Askese gilt dabei gleichsam als existentielles *Ur-Teil* - als Form der Selbst-Differenzierung (von absolutem und empirischem Ego) bzw. des gesellschaftskonstitutiven Opfers.²⁰³

3.3.1.4. Zusammenfassung: Ikonische und Anikonische Śvetāmbara-Traditionen

Als vorläufiges Resultat dieser Betrachtungen sei festgehalten, daß Ācārya Bhikṣus Regeln eine Reflexionsform bzw. generalisierte Form der vorausgesetzten Vielzahl von rituellen Einzelbestimmungen in den *Āgama* darstellen. Dabei wurde die primär verhaltensbezogene Ausrichtung der Regeln in den kanonischen Schriften, die sich vornehmlich an individuelle Mönche richten, durch die Festschreibung einer zunächst nur impliziten, primär sozialen Ausrichtung abgelöst, die den sozialen Körper des *Dharma-Saṅgha* bzw. *Saṅgha-Puruṣa* insgesamt betreffen. Diese findet, in einem hierarchischen System notwendig Ausdruck in asymmetrischen Verehrungs-Beziehungen.

Bhikṣu hat sich bei der Konzeption dieser zentralistischen Struktur offensichtlich vom legendären Vorbild Mahāvīras - des großen Disziplinärs - inspirieren lassen. Historisch betrachtet, erscheint die Grundintention seiner Reformen jedoch als eine Fortsetzung der reformatorischen Tradition Lonkās, Lavjīs und Dharmasinhajīs. Alle bilderfeindlichen Bewegungen innerhalb der Śvetāmbara-Tradition folgen prinzipiell dem gleichen Kritikschemata: die Autorität der heiligen Texte und die daran ausgerichtete individuelle asketische Praxis wird höher bewertet als die Kombination von kommunalem Ritualismus, Bilderverehrung (*Mūrti-Pūjā*) und Tempel bzw. Klosterbau, die bei den Mūrtipūjaka im Zentrum des sozio-religiösen Lebens stehen. Der Ritualismus der Mūrtipūjaka wird von den "protestantischen Sekten" als Ausdruck einer Hinduisierung des Jainismus begriffen, während, umgekehrt, die Mūrtipūjaka den Reformbewegungen vorwerfen, eine Islamisierung oder heute: Europäisierung (Westernisation) des Jainismus zu betreiben. Im Prinzip versuchen damit die Śvetāmbara-Reformsekte jedem Versuch sozio-religiöser Routinisierung von Charisma (Weber 1985), bzw. der Domestizierung oder Zähmung der Mönche (Carrithers 1979) und der spontanen Ausbildung

²⁰¹ Man könnte die beiden Kategorien *Tapas* und *Vandanā* mit der ähnlich aufgebauten Unterscheidung von Habermas zwischen Arbeit und Interaktion (bzw. instrumentellem- und kommunikativem Handeln) vergleichen. Dann fällt auf, daß die bei Habermas vorausgesetzte Gleichheit der Kommunikationsteilnehmer im Jain-System nur implizit vorkommt. Die Konsequenz dieser Beobachtung wird sich erst später zeigen.

²⁰² Die Unterscheidung ist strukturell homolog zur Differenzierung des Terāpanth zwischen sozialen- und religiösen Handlungen (bzw. *Dayā* und *Ahiṃsā*) Vgl. Holmstrom 1988: 13, Dundas 1992: 220f.

²⁰³ Vgl. Hegel 1981.

neuer sozio-religiöser Institutionen von vornherein die Legitimität abzusprechen. Dennoch haben alle drei genannten Reformbewegungen im Laufe ihrer Geschichte Institutionen geschaffen die, strenggenommen, ebenfalls der reinen Lehre widersprechen. Ein Beispiel ist der 1971 begonnene Aufbau des religiösen Zentrums (JVB) des Terāpanth in Lāḍnūḥ.

Routinisierung und Reform

In Reaktion auf faktische Routinisierungstendenzen ergeben sich in periodischen Abständen neue Impulse für weitere Reformbewegungen derselben Art. Wie der mittlerweile gescheiterte, vom Terāpanth abgespaltene Nava Terāpanth (Euer Neuer Weg) unter Candanmal und Rūpcand Ende der 70er Jahre illustriert, bilden sich Splittergruppen häufig nur aufgrund persönlicher Differenzen mit dem *Ācārya*. Das institutionelle Überleben von solchen neuen monastischen Gruppierungen ist unwahrscheinlich, wenn sie nicht von interessierten Laien unterstützt werden und somit mit weltlich-sozialen Interessen verknüpft sind. Es gibt aber auch Gegenbeispiele von konservativen Spaltungsbewegungen. Eine der bedeutendsten Spaltungsbewegung des Śvetāmbara Terāpanth fand beispielsweise in den 50er Jahren statt, als etwa zwanzig Asketen unter der Leitung Rājgirīs Ācārya Tulsī verließen, in Reaktion auf dessen Entscheidung, auch von Harijans Almosen (*Bhikṣā*) anzunehmen (Bīsapanthī- und Sthānakavāsī-Mönche nehmen auch heute noch keine Nahrung von Mitgliedern der “Unberührbaren” an und verweigern ihnen die Initiation). Die meisten der Renegaten kamen jedoch später zurück und wurden von Ācārya Tulsī wiederaufgenommen.²⁰⁴

Die Dialektik von sozialer Bewegung und Institutionalisierung ist ein allgemein bekanntes Phänomen, welches Weber (1985) wie gesagt als Routinisierung von Charisma bezeichnet.²⁰⁵ Das Besondere am Versuch der heutigen Terāpanth, dieses Dilemma zu lösen, liegt (heute) in der spezifischen Kombination von organisatorischem Zentralismus, funktionaler sozialer Differenzierung und geographischer Beweglichkeit innerhalb der monastischen Gemeinde. Diese, im Folgenden noch detaillierter beschriebenen Verfahrensweisen basieren, wie gesehen, auf der prinzipiellen, strikten Trennung von weltlicher und spiritueller Sphäre (siehe Kapitel 10).

Durch die Internalisierung (Auswendiglernen, Habituation) eines einheitlichen Verhaltenskodex (*Sāmācārī*), der striktere disziplinäre Anforderungen an den Einzelnen stellt als in andere Śvetāmbara-Orden, wird eine verstärkte Ablösung des einzelnen Mönches von Kontextfaktoren und somit eine höhere Flexibilität der monastischen Organisation möglich. Die monastische Gemeinde wird so unabhängiger vom Zugriff weltlicher Interessen und umgekehrt.²⁰⁶ Als praktische Konsequenz der strikteren Separation von weltlicher und monastischer Sphäre zeigt sich jedoch paradoxerweise bei den Terāpanthī eine stärkere korporative Integration von religiösen und weltlichen Interessen, als bei den anderen Jain-Sekten. Das unterliegende Prinzip - die Verstärkung der Bindungsfähigkeit der Elemente durch Vergrößerung ihrer individuellen Unabhängigkeit - scheint, wie Luhmann (1984) schreibt, eine allgemeine Struktureigenschaft sozialer Systeme zu sein.²⁰⁷ Mit dieser Beobachtung kehren wir zurück zum zweiten, rituell bedeutsamen Regelkodex der Terāpanth-Mönche.

²⁰⁴ Oldfield 1982, S. Kumar 1992. Die Abweichung darf nicht zu groß sein, wie das Beispiel der Separation von Śvetāmbara und Digambara zeigt: “Die allmähliche Herausbildung von zwei Hauptrichtungen der Jaina Kirche hat zur notwendigen Voraussetzung, daß keine derselben eine eigentliche Neuerung in großem Maßstabe vornehme” (Jacobi 1886: 97).

²⁰⁵ Vgl. Gombrich 1971, 1988, Van der Veer 1988, Carrithers 1979, 1989.

²⁰⁶ Vgl. Tambiah 1977: 360 zum Kodex des Hl. Benedict.

²⁰⁷ Vgl. Malalgoda 1976: 259f.

3.3.2. Der tägliche Treueeid (Lekh-Patra)

Unter den Papieren, welche die *Sādhu* und *Sādhvī* mit sich führen und alljährlich dem *Ācārya* zur Inspektion übergeben müssen, befindet sich noch heute jeweils ein besonderes Formular - *Likhat* oder *Lekh-Patra* (Schriftstück) genannt - auf dem eine Kurzform der Verhaltensregeln (*Maryādā*) des Terāpanth abgedruckt sind. Dieses Formular spielt innerhalb des Ordens eine bedeutende Rolle, denn neben der Selbstdisziplin (*Ātmānuśāsana*) gilt die Gruppendisziplin (*Śaṅgha-Baddha*) als der oberste soziale Wert der Terāpanthī und die tägliche Wiedererinnerung der Regeln ist für die Asketen obligatorisch. Die Pflicht zur täglichen Rezitation aller *Maryādā* wurde im Jahre 1775 nach der Niederschrift des ersten *Likhat* von *Ācārya Bhikṣu* eingeführt, um die Aufrechterhaltung der Disziplin seiner Schüler zu sichern, und um die unvermeidliche Tendenz zur Verweltlichung von Asketen auf Dauer zu blockieren (Nathmal 1968: 13). Jayācārya führte am 24.12.1853 (1910 *Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa* 9) das *Hājarī*-Ritual ein, das der Purifikation der monastischen Gemeinde (*Gaṇa-Viśuddhi*) dienen sollte. Dabei wurden unter anderen alle Regeln täglich, unter Anwesenheitszwang, gemeinsam rezitiert. Das zweimalige wöchentliche kollektive Rezitieren der Regeln war bis zum Jahre 1948 Pflicht. Heute werden die Regeln nur noch einmal vor den zweiwöchentlichen *Pakkhī Pratikramaṇa*-Riten an *Caturdaśī*, dem 14. eines jeden Mondhalbzyklus, rezitiert (Jayācārya 1983: 63 Fn. 3). Die heute noch praktizierte individuelle Form der Rezitation der Regeln geht ebenfalls auf Jayācārya zurück. Dieser extrahierte die Essenz des für den Zweck der täglichen Rezitation zu umfangreich gewordenen Regelkodex in Form eines nur wenige Sätze umfassenden Formulars (*Lekh-Patra*) und legte am Tage der erstmaligen kollektiven Vereidigung der Nonnen auf die Organisationsregeln am 7.5.1856 (1913 *Vaiśākha Śukla* 3) in *Lāḍnūm* fest, daß jeder *Sādhu* und jede *Sādhvī* jeden Morgen eine Kopie des Formulars für sich lesen und unterschreiben solle - als nachprüfbarem objektivem Nachweis des täglichen Versprechens (*Śaṅkalpa*) der Regeltreue. Die *Sādhvī* mußten das *Lekh-Patra* nicht unterschreiben, da sie nach ihrer Integration offenbar weniger disziplinarische Probleme stellten (oder weil die Mehrzahl damals nicht Lesen und Schreiben konnte). Die tägliche Rezitation des *Lekh-Patra* dient in erster Linie der rituellen Reproduktion der Disziplin der monastischen Ordnung des Terāpanth. Dieses Ritual hat keine Parallele bei anderen Jain-Sekten. Neben der allmorgendlichen Rezitation wird das *Likhat* alle zwei Wochen an *Caturdaśī* von den *Agraṇī*- und während des *Hājarī* vom *Ācārya* verlesen und von den anwesenden Asketen Satz für Satz nachgesprochen und akzeptiert. Zur Überprüfung des tatsächlichen Verhaltens führte Jayācārya den Brauch ein, täglich nach der Morgenversammlung dem *Ācārya* individuell über die Taten des vorhergehenden Tages Bericht zu erstatten (*Gatadivasa Vārtā Nivedana*) (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 82) und in periodischen Abständen, an *Hājarī*, in der Öffentlichkeit die Fragen nach der Einhaltung der täglichen Pflichten zu beantworten. Das öffentliche auswendige Rezitieren des *Likhat* während des *Hājarī* gilt zudem als Prüfung junger *Sādhu* und *Sādhvī*. Diese Prüfung (*Śikṣā*) fungiert als ein Übergangsritus im Rahmen der monastischen Statusordnung.

Der Wortlaut des *Lekh-Patra* kann prinzipiell geändert werden, doch ist seit 100 Jahren nur unwesentlich modifiziert worden. *Ācārya Tulsī* hat einige sprachliche Korrekturen und Modifikationen der die Exkommunikation betreffenden Regel vorgenommen. Seit 1959 wird die tägliche Akzeptanz der Regeln nicht mehr in schriftlicher Form verlangt (Jayācārya 1983: 63 Fn. 4), wohl aber die tägliche innere Rezitation des *Lekh-Patra*. Im Falle der *Samaṇa* und *Samaṇī*, deren Regeln von denen der *Sādhu* und *Sādhvī* leicht abweichen, wird ein ähnliches "Dokument des täglichen Versprechens" (*Śaṅkalpa-Patra*) verwendet. Das Rezitieren der Akzeptanzformel wird allmorgendlich unmittelbar nach dem Aufstehen und der Rezitation des *Arhat-Vandanā*

in Gedanken vollzogen - samt Datum und Unterschrift. Der Identifikation mit den *Arhat* folgen in absteigender Folge die Identifikation mit den Regeln des Ordens und anschließend die Verehrung des *Ācārya*.²⁰⁸

Ein Mönch verpflichtet sich durch die tägliche, schriftliche Bestätigung seiner Regelakzeptanz insbesondere zur unbedingten Loyalität gegenüber dem *Ācārya* (Regeln 1-3, 6) und gegenüber der von diesem (nach vorheriger Diskussion mit seinen Anhängern) festgelegten einheitlichen Agenda des Ordens. Niemand, der nicht dazu bereit ist, kann auf Dauer mit gutem Gewissen innerhalb des Ordens verbleiben. Bis zum Jahre 1948 nahm der *Ācārya* während des alljährlichen *Maryādā-Mahotsava* alle Formulare entgegen und prüfte die Vollständigkeit der Unterschriften. Wie Jacobi feststellte, wurde so versucht, "den Wandel der Mönche in genaue Übereinstimmung mit den Vorschriften der kanonischen Schriften zu bringen" (Jacobi 1915: 272). Es geht jedoch zugleich und vor allem auch um die Einhaltung der nachkanonischen, spezifischen Regeln des *Gaṇa*, die von den Terāpanth-*Ācārya* festgelegt wurden. Muni Nathmal (1968: 28) schreibt präziser, es gehe um die Einheit von Vorschrift und Verhalten.

Die intern einklagbare Form der Selbstverpflichtung nicht nur durch mündliche Gelübde, sondern zusätzlich durch einen schriftlichen Eid ist grundlegend für den Rechtsformalismus des Terāpanth. Der förmliche Beitritt in die vierfache Gemeinde des Terāpanth, als Mönch oder als Laie, oder die Übernahme der *Aṇuvrata* (kleinen Gelübde) von Nicht-Jains wird heute in Form einer Unterschrift, sozusagen in Form eines Kontraktes, vollzogen. Der verpflichtende Charakter religiöser und sozio-religiöser Normen wird damit hervorgehoben. Die Übertragung der Vertragsform in den Kontext der monastischen Organisation ist jedoch nicht, wie vermutet werden könnte, auf den Einfluß westlichen Denkens zurückzuführen, sondern hat eine lange Tradition in Indien. Die religiösen Traktate *Ācārya Bhikṣus* wurden beispielsweise *Huṇḍī* (Schuldschein) genannt (S. 11) - also mit demselben Wort bezeichnet, wie die Wechsel, die seit Jahrhunderten in der indischen Finanzwelt eine große Rolle spielen. Die Form des schriftlichen Eides dürfte Bhikṣu jedoch der damals in Rājasthān üblichen Praxis des Gefolgschaftseides feudaler Gefolgsleute und Klan-Mitglieder gegenüber einer Führerfigur nachempfunden haben.²⁰⁹

Die Kontrollfunktion der täglichen Rezitation des *Lekh-Patra* und des alljährlichen Gefolgschaftseides ist sehr effektiv, wie die folgende Begebenheit illustriert. Im Jahre 1981 spaltete sich eine Gruppe von Asketen unter der Leitung von Muni Candanmal und Muni Rūpcand von *Ācārya Tulsī* ab. Sie nannten sich Nava Terāpanth. Sie begründeten den Entschluß zur Spaltung in ihren *Munh-Patra* (Abdankungsschreiben) unter Bezugnahme auf den Treueeid, den sie nicht mehr zu leisten imstande seien:

"In his letter of resignation, Rupchand's co-leader in the breakaway group, Muni Chandmal wrote 'My soul does not any longer endorse the utterance of such benedictions to you [*Ācārya Tulsī*] every morning as "My Lord you are the essence of the organisation, I have the highest respect for you". My heart trembles to utter such untruths" (Oldfield 1982: 87).

²⁰⁸ Sie Kapitel 3.7 zum Tagesablauf.

²⁰⁹ Dieser Gefolgschaftseid wurde vor allem bei Nachfolgeriten eines neuen feudalen Herrschers geleistet: "Sucession to feudal estates was regulated through the *nazarana* ceremony in which the maharaja recognized a heir's rights to inherit upon his taking up an oath of loyalty and offering tribute" (Rudolph & Rudolph 1984: 46). Patron-Klient Verhältnisse dieser Art basierten auf dem Prinzip gegenseitiger Verpflichtung und der Unterordnung und Unterwerfung (S. 48): "Oaths of loyalty were sworn at the time of a new lord and chief's installation by those who were at once feudal subordinates and inferior kinsmen. ... I am your child; my head and sword are yours, my service is at your command" (Ebda.). Eine äquivalente Zeremonie findet bei den Terāpanth-Mönchen am Sukzessionstag statt und zudem alljährlich beim Fest der Regeln (*Maryādā-Mahotsava*), in dessen Verlauf alle Asketen gegenüber *Maryādā* (Regeln), *Ājñā* (Anordnung) und *Ācārya* (Lehrer) einen mündlichen Gefolgschaftseid leisten. Der Rekurs auf die Texte wurde somit bei den Terāpanthi nicht nur zum Autoritätsabbau (in Bezug auf die *Śrīpūjya* und *Yati*), sondern auch zum Aufbau neuer Autoritätsstrukturen benutzt.

Die Verpflichtung zur täglichen Repetition des Treueides gegenüber den monastischen Regeln (*Maryādā*), der Anordnung (*Ājñā*) und der Person des *Ācārya* zwingt die Mönche zur Überprüfung ihrer Loyalität zum *Ācārya* und ggfs. zur Offenbarung ihrer Zweifel in Form einer Beichte. Konflikte werden damit allein in die Seele des Zweiflers verbannt und erscheinen als ein rein individuelles und nicht als ein soziales Problem. Das *Lekh-Patra*), welches die Terāpanth-Mönche heute jeden Morgen rezitieren, lautet folgendermaßen:

Lekh-Patra (Written Letter)

Humbly and with folded hands I vow that I fully agree to all the codes of conduct prescribed by the preceding pontiffs like Bhikṣu, Bhāṛimal, etc., as well as set by the present pontiff His Holiness Ācārya Tulsī. I renounce non-observance of these rules throughout my life. Gurudeva! You are the very life of the order, and also the leader of the ascetic tradition. I have complete faith in you. I hold that the ascetics obeying you are true monks and nuns like those of Lord Mahāvīr. I regard myself too as true saint. I firmly hold that the persons disobeying you are acting contrary to the path of restraint.

1. I shall never disobey you.
2. I shall follow your commands in every activity I undertake to do.
3. I shall always proceed on ascetic ramblings or rainy retreat as ordered by you.
4. I shall have no disciples of my own.
5. I shall never indulge in forming factions.
6. I shall not meddle with your affairs.
7. I shall not use undesirable language in the least against you or any of the monks and nuns.
8. If any fault is found or comes to my notice in any monk or nun, wanting in conduct, I shall apprise him or the *Ācāryaśrī* direct rather than propagating it elsewhere.
9. In any controversial dispute pertaining to doctrine, monastic rules or tradition, I shall abide by your verdict with all reverence.
10. I shall have no connection whatsoever with anybody either excommunicated or resigned from the order.
11. I shall claim no ownership over the books, manuscripts and documents of the order.
12. I shall not become a candidate for any post.
13. I shall unhesitatingly abide by the orders of your successor.

I renounce transgression of all those oaths in the name of the Five Venerable ones. I give myself to this oath with self-dedication and discretion and not with hesitation, fit of emotion or influence.

Signature _____ Year _____ Month _____ Day _____²¹⁰

²¹⁰ In Hindi: “*lekh patra main savinay baddhāñjali prārthanā kartā/kartī hūm ki śrī bhikṣu, bhāṛimal ādi pūrvaj ācārya tathā vartamān ācārya śrī tulsī gaṇi dvārā racit sarva maryādāeṃ mujhe mānya haiṃ | ājīvan unahēṃ lopane kā tyāg hai | gurudev ! āp saṅgh ke prāṇ haiṃ, śramaṇ paramparā ke adhinētā haiṃ | āp par mujhe pūrṇa śraddhā hai | āpakī ājñā meṃ calane vāle sādhu-sādhvīyom ko bhagavān mahāvīr ke sādhu-sādhvīyom ke samān śuddha sādhu mānatā/mānatī hūm | apāne āpako bhī śuddha sādhu mānatā/mānatī hūm | āpakī ājñā lopane vālom ko samyam-mārga se pratikūl mānatā/mānatī hūm |*

1. main āpakī, ājñā kā ullāṅghan nahīn karūṅgā/ karūṅgī |
2. pratyek kārya āpake ādeś-pūrvak karūṅgā/ karūṅgī |
3. vihar, cāturmās ādi āpake ādeśānusār karūṅgā/ karūṅgī |
4. śiṣya nahīn karūṅgā/ karūṅgī |
5. dalabandī nahīn karūṅgā/ karūṅgī |
6. āpake kārya meṃ hasta-kṣep nahīn karūṅgā/ karūṅgī |

Das tägliche Versprechen (*Saṅkalpa-Patra*) für die Mitglieder der im Jahre 1980 neu gegründeten Kategorie von Novizen (*Samaṇa*), die per Definition noch nicht alle monastische Regeln einhalten müssen, ist ihrem niedrigeren Status innerhalb der monastischen Hierarchie entsprechend modifiziert worden. Das *Saṅkalpa-Patra* lautet folgendermaßen:

Saṅkalpa-Patra (Resolution Letter)

I express my reverence, faith and inclination in Śrāman Lord Mahāvīra and his ascetic teachings and resolve humbly and with folded hands that the code of conduct as set by the preceding pontiffs like Bhikṣu, Bhārima, etc., as well as by the present pontiff His Holiness Ācārya Tulsī as acceptable to me. Gurudeva! You are the very life of the Order and the leader of the Śrāmaṇ tradition. I have complete faith in you.

1. I shall not transgress the discipline enjoined upon us by you.
2. I shall not ignore the injunctions of my officer appointed by you.
3. I shall follow the code of conduct of the *samaṇ* order conscientiously.
4. I shall be completely devoted and humble towards the ascetic order.
5. I shall observe equanimity in dealing with all the *samaṇ/samaṇī* invested in the *samaṇ* order.
6. I shall be humble towards my elders and magnanimous towards the youngsters.
7. I shall obey you in matters of ascetic ramblings and rainy retreat.
8. I shall not include anybody else in the *samaṇ* order of my own accord.
9. I shall not speak insultingly against any of my co-religionists.

10. If I happen to detect any fault in anybody, I shall apprise him of it or the authorities concerned directly. I shall never propagate it elsewhere.

11. In any controversial matter I shall gladly obey the orders of you or the authority appointed by you.

I have accepted the clauses contained in this pledge reverentially, and not with hesitation, fit of emotion or influence.

Signature _____ (as a mark of acceptance) Date _____

samaṇ/ī _____ ²¹¹

7. āpake tathā sādhu-sādhvīyaṁ ke aṁśamātra bhī avarṇavād nahīm bolūṅgā/ bolūṅgī |

8. kiśī bhī sādhu-sādhvī meṁ doṣ jān paṛe to usakā anyatra pracār kiye binā svayaṁ use yā ācārya ko jatāūṇā/ jatāūṅgī |

9. siddhānt, māyādā yā paramparā ke kiśī bhī vivādāspad viṣay meṁ āp dvārā kiye gaye nirṇay ko śraddhāpūrvak svikār karūṅgā/ karūṅgī |

10. gaṇ se bahiṣkṛt yā bahirabhūt vyakti se saṁstav nahīm rakhūṅgā/rakhūṅgī |

11. gaṇ ke pustak, paṇṇom ādi par apanā adhikār nahīm karūṅgā/ karūṅgī |

12. pad ke lie ummīd vār nahīm banūṅgā/banūṅgī |

13. āpake uttarādhikārī kī ājñā saharṣ śirodhārya karūṅgā/ karūṅgī |

pāñc padom kī sāṁkṣī se maiṁ in sabke ullaṅghan kā pratyākhyān karatā/karatī hūṁ | maiṁne yah lekḥ-patra ātmā-śraddhā va vivekapūrvak svikār kiya hai | saṅkoc, āveś yā prabhāvavaś nahīm |

svikartā _____ saṁvat _____ mās _____ tithi _____ ”

(Tulsī & Mahāprajñā 1983: 480, AK 1991 I: 363f., Übersetzung Muni Mahendra Kumār, 12.1.1992, leicht verändert).

²¹¹ Die folgende Version wurde dem Autor am 22.11.1991 in London von Samaṇa Sthitaprajña rezitiert. In Hindi: *saṅkalpa patra: maiṁ śramaṇ bhagavān mahāvīra tathā usake nigranth pravacan meṁ śraddhā pratīti aur rūci-vyakta karata hūṁ | tathā savinay śraddhāñjali yah saṅkalpa svikār karatā hūṁ ki śrī bhikṣu, bhārima ādi pūrvaj ācārya tathā vartamān ācārya śrī tulsī gaṇi dvārā pradatta anuśāsan mujhe mānya haiṁ | gurudev! āp saṅgh ke prāṇ hai, śramaṇ paramparā ke adhinētā haiṁ. āp par mujhe pūrṇa śraddhā hai | 1. maiṁ āpake anuśāsan kā atikramaṇ nahīm karūṅgā | 2. maiṁ apne niyojak ke anuśāsan kā atikramaṇ nahīm karūṅgā | 3. maiṁ samaṇ*

Diese Variante des *Saṅkalpa-Patra* wird täglich von den *Samaṇa* und *Samaṇī* rezitiert. Das Wort *Saṅkalpa-Patra* dient jedoch auch zur Bezeichnung des *Aṇuvrata*-Formulars, durch dessen Signierung sich der Unterzeichnende zur Entsagung von Alkoholismus, Falschheit, Mitgift, Unberührbarkeit und Gewalt förmlich verpflichtet. Der *Ācārya* oder auch seine Repräsentanten fordern in öffentlichen Versammlungen zur Unterzeichnung dieses Formulars auf und sammeln die Unterschriften als Zeichen des Erfolges ihrer moralischen Mission, und um die Unterschreibenden zur Einhaltung ihres Wortes zu verpflichten.

3.3.2.1. Lekh-Patra, Saṅkalpa-Patra und Maryādā im Vergleich

Der im *Lekh-Patra* formulierte tägliche Eid der Mönche und Nonnen ist formell und inhaltlich eng an die *Maulik-Maryādā* angelehnt. Beide Listen setzen sich aus dreizehn Regeln zusammen, im Unterschied zu den nur zehn Regeln des *Saṅkalpa-Patra* der *Samaṇa* (deren untergeordneter Status an den geringeren an sie gerichteten Anforderungen zum Ausdruck kommt). Auch inhaltlich stimmen die Regeln der *Maryādā* und des

śreṇī ke sāmāyik kā ātma sājī se anuśīlan karūṅgā | 4. *maiṁ pravās aur yātrā meṁ āpakī vṛtti kā anusaraṇ karūṅgā* | 5. *maiṁ apañī icchā se kisī ko samaṇ śreṇī meṁ sammilit nahūṁ karūṅgā* | 6. *maiṁ kisī bhī sādharmaṁ kī utarānī bāt nahūṁ karūṅgā* | 7. *maiṁ kisī meṁ doṣ jān paṛegā to use yā use sambandhit adhikārī ko janāūṁ* | *anyatra usako carcā nahūṁ karūṅgā* | 8. *maiṁ kisī bhī vivādāspad viṣay meṁ āp yā āp dvārā nirdiṣṭ vyakti ke nirṇay ko sahajātā se svikār karūṅgā* | *yah saṅkalpa patra maiṁ ne śraddhāpūrvak svikār kiya hai sankoc āveś yā prabhāvavaś nahūṁ* | *svikṛt karata samaṇ sthūprajñā*, London 22.11.1991.

Saṅkalpa-Patra 2 (resolution letter)

I express my faith, confidence and liking in Bhagavan Mahāvīra and his Nigrantha teachings; I accept with humility and homage this resolution, that the discipline ordained by Śrī Bhikṣu, Bhārima, the ancestral *ācāryas*, and through the present Ācārya Śrī Tulsī Gaṇī is believed in by me. Gurudev you are the life breath of the *saṅgha*, the leader of the *śramaṇ* tradition. I have complete faith in you.

1. I shall not transgress the discipline enjoined upon us by you.
2. I shall not ignore the injunctions of my officer (*nīyojak*) appointed by you.
3. I shall follow the code of conduct of the *samaṇ* order conscientiously.
4. I shall observe your mode of life while living abroad and travelling.
5. I shall not include anybody else in the *samaṇ* order of my own accord.
6. I shall not speak insultingly against any of my co-religionists.
7. If I happen to detect any fault in anybody, I shall apprise him of it or the authorities concerned direct. I shall never propagate it elsewhere.
8. In any controversial matter I shall gladly obey the orders of you or the authority appointed by you.

I have accepted the clauses contained in this pledge reverentially, and not with hesitation, fit of emotion or influence.

Accepted by Samaṇa _____

Date _____

Interessant ist die Differenz zwischen dem schriftlich fixierten Original und der handschriftlichen Variante für *Samaṇa*. Offenbar wurde für den Zweck der Auslandsreise eine weitere Reduktion der Gelübde von zehn auf acht vorgenommen. Anstelle des Wortes *Ājñā* wird *Anuśāsana* verwendet. Anstelle der Regeln 4-7 im Original, die sich alle mit Fragen der innermonastischen Disziplin befassen (Unterordnung unter die Mönche und den *Ācārya* und Gleichmütigkeit gegenüber den anderen *Samaṇa*), wird Regel 4 gesetzt, welche eine vereinfachende Zusammenfassung der vier ausgelassenen Regeln bietet und explizit auf Reisen außerhalb des Ordens Bezug nimmt: "In living outside the order (travel abroad) and travelling I shall observe your vocation". Wenn keine intendierte Erleichterung der Gelübde für Zwecke der Auslandsreisen vorliegen sollte, ist die Differenz zur Originalversion nur durch Probleme der Memorisierung erklärlich. Diese Erklärung wurde von dem betreffenden *Samaṇa* angeführt. Die erste Deutung wird jedoch durch die Logik der Ausnahmeregelungen gestützt, die generell aus der Geschichte des Jainismus bekannt ist: "The makers of the monastic laws were conscious of the social, religious, and economic and geographical peculiarities of various regions. Hence suitable exceptions in those regions were provided for by the church. Here was therefore flexibility as also the rigidity of the spirit of the law" (Deo 1960: 53).

Lekh-Patra weitgehend überein.²¹² Die nicht korrespondierenden Regeln *Lekh-Patra* (Regel 4, 7, 8 bzw. Eid 1, 6, 9) betreffen durchweg die Notwendigkeit der Akzeptanz der Weisungsgewalt des *Ācārya*.²¹³ Auf Seiten der *Maryādā* betreffen die Ausnahmen das Monopol der Sanktion korrekten oder inkorrekten Verhaltens durch den *Ācārya*, wie Initiation (Nr. 4), Exkommunikation (Nr. 7) und Konflikt unter den Asketen (Nr. 8).

Eine mögliche Erklärung der Nichtkorrespondenz der Regeln ist, daß junge *Sādhu* und *Sādhvī* nicht über die Möglichkeit der Regelüberschreitung meditieren sollen, sondern nur über die korrekte Disziplin. Fragen der Regelverletzungen werden in den die monastische Disziplin betreffenden *Cheda-Sūtra* behandelt, deren Kenntnis oftmals allein den älteren *Sādhu* (bzw. der *Sādhvī-Pramukhā* des Terāpanth) vorbehalten ist. Diese Interpretation würde erklären, warum die sehr spezifischen Regeln 4, 7 und 8 durch die relativ allgemein gehaltenen und letztlich redundanten ("I shall never disobey you") Gelübde 1, 6 und 9 ersetzt wurden.

Im *Saṅkalpa-Patra* der Novizen werden ähnliche institutionelle Arrangements wie bei den Mönchen mit Hilfe von zehn Gelübden (*Vrata*) skizziert. Drei Faktoren sind dabei offenbar besonders wichtig: (1) die vollkommene freiwillige Unterwerfung unter die monastischen Regeln (*Maryādā*), die Autorität des *Ācārya* und die der von den ihm vorgesetzten *Sādhu* bzw. *Sādhvī* und des *Niyojak* bzw. der *Niyojikā*, der im Rotationsprinzip eingesetzten Führer der *Samaṇa*-i. (2) Das Versprechen, nicht eigenständig neue Mitglieder in den Orden zu initiieren. (3) Die Verpflichtung, Konflikte innerhalb der monastischen Gemeinde nicht in die Öffentlichkeit zu tragen und die vermittelnden Entscheidungen des *Ācārya* zu akzeptieren. Die Regeln 1 bis 6 der *Samaṇa* betreffen ausschließlich Organisationsfragen innerhalb der *Samaṇa-Śreṇī* (die Rolle der *Niyojikā*, etc.) und die Akzeptanz der Weisungsgewalt des *Ācārya* und der statushöheren Mönche. Die hohe Bewertung der monastischen Disziplin bei den Terāpanthī kommt auch darin zum Ausdruck.

Wenn man die einzelnen Regeln des *Saṅkalpa-Patra* mit denjenigen des *Lekh-Patra* und den *Maryādā* (in dieser Reihenfolge) vergleicht, ergeben sich folgende Korrespondenzen: 7=3=2, 8=4=3, 9=7=9, 10=8=9, 11=9=.. Man kann somit einen Regelkern oder kleinsten gemeinsamen Nenner von vier Regeln ausmachen, nämlich die Regeln 7-10 der *Samaṇa* (*Samaṇī*). Sie betreffen (1) die Akzeptanz der Entscheidungen des *Ācārya* über den Aufenthaltsort der Asketen, (2) die Vermeidung von Subgruppenbildung, (3) die Konfliktvermeidung durch Disziplinierung der Kommunikation und (4) die Konfliktlösung durch direkte Thematisierung der Streitpunkte. Die Reproduktion des Terāpanth-Ordens wird gesichert durch die Fokussierung auf das Prinzip der freiwilligen Selbstbeschränkung (Disziplinierung), sowie der zentralisierten Kontrolle von Initiation, institutioneller Hierarchie, Information und Konfliktregulierung. Neben den generellen Regeln zur zentralen Rolle des *Ācārya* ist insbesondere die Kontrolle des Sprachhandelns und der Konfliktbereinigung von den "Gesetzgebern" des Terāpanth in den Vordergrund gerückt worden. Die Regeln (9=8=10), welche sich auf die Geheimhaltung von internen Konflikten beziehen, sind dabei von besonderem Interesse, da sie bislang in der Kommentarliteratur noch keine Erwähnung fanden. Äquivalente Geheimhaltungsklauseln finden sich im Terāpanth sogar für die Laienschaft. Auf die zentrale Bedeutung des Sprachhandelns im Hinblick auf die Regulierung intersubjektiver Beziehungen wird noch zurückzukommen sein.²¹⁴

Der Vergleich der Regeln der *Sādhu* mit denen der *Samaṇa* und den *Maryādā* bestärkt die Vermutung, daß mit zunehmendem monastischen Status die Regeln einen höheren Grad der Generalisierung und somit eine

²¹² Folgende Korrespondenzen ergeben sich zwischen den Regeln der *Maulik-Maryādā* und des *Lekh-Patra*: 1=2, 2=3, 3=4, 5=13, 6=5(=9), 9=8, 10=7, 11=11, 12=10, 13=12.

²¹³ "I shall never disobey you" (1), "I shall not meddle with your affairs" (6), "In any controversial dispute ... I shall abide by your verdict..." (9). Eid 9 überschneidet sich jedoch inhaltlich mit Eid 5 und entspricht Regel 6.

²¹⁴ Sie kann als Indiz für eine Tendenz der Umstellung von Kult auf Kommunikation bei den Terāpanthī interpretiert werden. Vgl. Bloch 1989, Luhmann 1982: 111.

zunehmende Kapazität der Bindung von Komplexität aufweisen. Die Anforderungen an den einzelnen Asketen steigen entsprechend seines monastischen Status. Die betreffenden Regeln thematisieren dementsprechend in zunehmendem Maße die Möglichkeit von Konflikten, Regelübertretungen, Ausnahmen, etc.²¹⁵ Der *Ācārya* selbst unterscheidet sich - dieser Logik zufolge - idealerweise von den anderen Asketen durch seine überlegene Fähigkeit, ein Maximum an potentiellen Konflikten und Unsicherheiten zu verarbeiten und im Interesse des Ganzen zu handhaben, ohne seine innere Balance zu verlieren (Nathmal 1968: 124): “zu Verharren in wechselnden oder in gleichen Lebensformen” (MS 4.1). Gerade das Maß der von ihm paradigmatisch vorgeführten “Reinheit” bzw. “Konflikttoleranz” bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der Regeltreue macht insofern seine Stabilität sichernde Funktion aus. Auch darauf wird zurückzukommen sein. Im Folgenden wird zunächst die historische Evolution der Jain-Regelsysteme in ihren Grundzügen nachgezeichnet und anschließend die von der religiösen Dogmatik der Jaina selbst nicht explizit thematisierte soziale Funktion der Regeln des Jainismus, einschließlich der Dogmatik, diskutiert.²¹⁶

3.4. Zur Funktion der Regeln

Die Frage der Funktion von Regeln bei den Jaina, die im Folgenden untersucht wird, ist in der akademischen Literatur bislang noch nicht thematisiert worden.²¹⁷ Dies ist verwunderlich, denn es wird von den Jaina selbst gerade der Praxis der freiwilligen Selbsteinschränkung und der Regelorientierung allerhöchste Bedeutung beigemessen, wie im Einzelnen in Kapitel 5-7 ausgeführt wird. Als religiöses Handeln schlechthin gilt sowohl bei den Jain-Mönchen als auch den Laien die öffentliche Übernahme und Befolgung von verhaltensregulierenden Gelübden (*Vrata*) und die Wiedererinnerung der jeweils übernommenen Einschränkungen im Rahmen periodischer Rituale, sowie die Sühnung von Regelüberschreitungen durch Bußhandlungen. Regeln, wie die *Mahāvratā* (für Laien: *Āṇuvratā*) gelten als fundamental und müssen von jedem Mönch akzeptiert werden. Andere Regeln können, des spirituellen Fortschritts wegen, zusätzlich selbst auferlegt werden, so daß in der Praxis jedes Individuum eine spezifische Kombination von freiwilligen Einschränkungen der Handlungsmöglichkeiten für unterschiedliche Zeiträume zu beachten gelobt. Der individuelle Grad des religiösen Handelns, hier: der Entsagung, wird somit an objektiv nachprüfbaren Kriterien festgemacht. Das Verfahren der je individuellen Regelselektion zum Zwecke der Selbstregulation und die dabei unterlegten Prinzipien einer relativistischen Moral unterscheidet auch die Regeln der Jaina (und anderer südasiatischer Religionen) vom europäischen Rechtsverständnis, das auf dem Postulat der universalen Rechtsgleichheit basiert.²¹⁸

In de-kontextualisierter Form - als Textbuch - erscheint die Rituelliteratur der Jaina “künstlich”, “trocken”, “schematisch” und “unproduktiv” (Bruhn 1983: 54f.). Aus der Sicht der religiösen Praxis sind die darin aufgeführten Limitationen dagegen die vitalen Prinzipien der religiösen Tradition. Wie im Folgenden

²¹⁵ Vgl. Brahmeshanandi 1992.

²¹⁶ Die Bedeutung von internen Konflikten und sektiererischen Differenzen der Jaina untereinander wurde auch von Carrithers und Humphrey 1991 festgestellt. Die oben genannten systemtheoretischen Schlußfolgerungen, daß nämlich der Jain-Kodex der Gewaltlosigkeit eine höhere Konflikttoleranz generiert, weil er Konflikte antizipierbar und somit kognitiv handhabbar macht, werden jedoch nicht gezogen: “Paradoxically ... conflict does only take place within the framework of accepted values. It is the shared values which define what is the focus for competition. ... Thus, although the fissiparous tendencies of the Jains on sectarian matters has often been noted, the corresponding fact that sub-sects are engaged with one another, and define their stance primarily as against other Jain groups, has been neglected” (Carrithers & Humphrey 1991: 288).

²¹⁷ Bruhn 1983: 51.

²¹⁸ Vgl. Weber 1978, Dumont 1980, Derrett 1973, 1980a.

gezeigt wird, wird der Jainismus, obgleich er vor allem in Form von Texten tradiert wird, von den Teilnehmern auch als ein orthopraktisches System der Lebensführung verstanden, nicht nur als ein abstraktes System von Glaubenspostulaten und Vorschriften. Ein Individuum wird prinzipiell erst dann als vollwertiger praktizierender Jain anerkannt, wenn es sich nicht nur zur Übernahme des Gelübdes der Gewaltlosigkeit (*Ahiṃsā*) und der vier weiteren, historisch daraus abgeleiteten *Mahāvratas* oder *Aṇuvratas* entschließt, sondern sein Verhalten auch effektiv daran orientiert.²¹⁹ Wenn die von einem Mönch feierlich gelobte Intention der Gewaltlosigkeit nicht praktisch umgesetzt wird, gilt sie nicht nur als wertlos, sondern sogar als eine Verfehlung (DVS₂ 7.6-7). Das Primat der Funktionsorientierung, die den “Realismus” des Jainismus ausmacht, der keine nominellen Glaubensbekenntnisse, sondern eine effektive Einstellungs- und Verhaltensänderung bewirken will, muß bei der Interpretation der Regelsysteme beachtet werden. Die Limitationen/Regeln selbst gelten nicht als entscheidend, sondern nur als Mittel zum Zweck der Purifizierung der Lebensführung eines Individuums im Hinblick auf die angestrebte Befreiung seiner Seele (*Mokṣa*).

Die Art und Weise in der die Limitationen/Regeln von den *Ācāryas* vorformuliert sind, kommt eine große Bedeutung zu. Es existieren, wie eingangs erwähnt wurde, Prinzipien und Regeln unterschiedlicher Signifikanz und Reichweite. Einige Regeln sind für alle Jains verbindlich, andere nur für die Mönche und Nonnen eines bestimmten Ordens oder einer bestimmten Statuskategorie, etc. Die unterliegende Vorstellung ist die einer Korrelation zwischen Persönlichkeitstypen und Typen von Gelübden innerhalb einer hierarchisch strukturierten Gesamtordnung.²²⁰ Die Gelübde sind Ritualtexte mit Rechtsfunktionen. An der Spitze der Hierarchie stehen die *Mahāvratas* und generell alle Limitationen, die negativ formuliert und somit kontextunspezifisch sind. In ihrer Abstraktheit können sie in dieser Form nur von den *Tīrthaṅkara* realisiert werden, also von Individuen die, abgesehen von ihrer Missionsaufgabe, vollkommen weltenthoben und desinteressiert sind. Am unteren Ende der Skala werden positive und kontextspezifische Regeln angeordnet, also Regeln, die nur unter ganz bestimmten, eingeschränkten Bedingungen zur Anwendung gebracht werden können. Sie werden für solche Individuen konzipiert, die erst am Anfang des Erlösungspfades stehen und nur punktuell “gewaltlos” handeln können oder genauer Handlungsanweisungen für bestimmte Situationen bedürfen. Im Gegensatz zu den “absolut” zu befolgenden *Mahāvratas* werden durch Limitationen unterer Stufe, zum Beispiel den von idealen Laien zu gelobenden und lebenslang zu befolgenden *Aṇuvratas*, bloß Verhältnisse “relativer” Gewaltlosigkeit geregelt. Die Unterscheidung zwischen “absoluter” und “relativer” Gewaltlosigkeit ermöglicht die Entwicklung eines Systems der “Quantifizierung” des Anteils der intendierten Gewaltlosigkeit des Handelns und die Ausfaltung eines auf den obersten Wert *Ahiṃsā* orientierten Systems von spezifizierenden partikulären Regeln, die von einem Individuum “je nach seinen Fähigkeiten” ausgewählt und kombiniert werden können.

Die heute im sakralen Schrifttum der Jaina sedimentierten Regeln sind das Produkt einer langen kumulativen Geschichte der wiederholten kontextuellen Interpretation der Grundprinzipien des Jainismus durch Zusatzregeln und deren Kodifizierung. Da alle zusätzlichen Regeln aus den *Mahāvratas* des klassischen Jainismus abgeleitet werden, erscheinen diese den Jaina, umgekehrt, als Essenz aller anderen Regeln, insbesondere das im *Sāmāyika-Vrata* der Mönche formulierte Gelübde der lebenslangen vollkommenen Gewaltlosigkeit (*Ahiṃsā*). Der gesamte (Śvetāmbara-) Kanon samt Kommentar gilt den Jaina heute als Entfaltung der Implikationen dieses fundamentalen Gelübdes (Deo 1960: 10). Alle zusätzlichen Limitationen,

²¹⁹ Siehe Williams 1963/1983: 36-8 zu unterschiedlichen in der Jain-Literatur differenzierten Kategorien von Jain-Laien (nur dem Namen nach, etc.).

²²⁰ Vgl. López 1992a: 6.

Kommentare und Anwendungsbeispiele, welche die Jain-Literatur im wesentlichen ausmachen, sind insofern Mittel der “Ausfüllung” (Derrida 1976: 323) bzw. der Deutung der praktischen Implikationen des *Ahiṃsā-Vrata* im Hinblick auf seine Einhaltung durch kontextbezogenes, praktisches Verhalten: “[I]t is said that the commentary makes explicit what was implied in the root text anyway” (Folkert, in Cort 1992: 178). Wie im Folgenden noch deutlicher wird, gelten jedoch die kontextuellen Implikationen eines Regeltextes, welche die Kommentarliteratur interpretiert, aus der Sicht der Jain-Mönche nur als die “äußerliche” Seite seiner Bedeutung. Die eigentliche “Implikation” eines Textes ist die Referenz auf das Unsagbare der Erfahrung der Erleuchtung (*Kevala-Jñāna*) und schließlich der Erlösung (*Mokṣa*), die eine strikte Regelverwendung ermöglichen soll/kann.²²¹

Text und Kontext

Wenn diese doppelte Referenz eines Jaina-Textes²²² nicht beachtet wird, kann es zu den typischen Mißverständnissen einer rein intentionalen Hermeneutik wie bei Carrithers (1992: 106) kommen, nach dem die kontextuelle Bedeutung eines Jain-Textes durch “narratives Denken” und gegenseitiges Lesen von Intentionen “mutualistisch ausgehandelt” werde – “if we subtract the authoritarian flavour”. Eine solche Theorie, die einseitig die Bedeutung von Kontextfaktoren betont, vernachlässigt die ontologischen Implikationen eines Textes, die für Jaina selbst im Vordergrund stehen. Kontextfaktoren sind zweifellos wichtig, allerdings nicht allein im Sinne einer interaktiven Aushandlung von Bedeutungen die, wie Habermas (1980-1981) zeigte, eine Trennung von System und Interaktion voraussetzt. Bei den Terāpanthī werden weder die Regeln selbst noch ihre Bedeutungen ausgehandelt, sondern vom *Ācārya* festgelegt und von seinen Anhängern weitgehend akzeptiert. Es ist alleine der *Ācārya*, der die Kontextfaktoren interpretiert. Dieses autoritäre Element kann nicht “subtrahiert” werden, ohne das Ziel des Verstehens der Funktionsweise des Systems aus den Augen zu verlieren (vgl. Ebda., S. 109). Die *Ācārya* sind auch als privilegierte Interpreten der *Āgama* und widerstreitende Textinterpretationen werden oft durch die *Ācārya* mit Bezug auf die Werte von *Ahiṃsā* und *Anekāntavāda* entschärft.

Für das Verständnis der Entwicklung der monastischen Regeln, die bei den Jaina den Kern religiöser Dogmatik ausmachen, ist die Beobachtung durch die *Ācārya* der Art und Weise der Beziehung zwischen einschränkendem Vorsatz (*Saṅkalpa*) und Handlung (*Caritra*) entscheidend. Das fundamentale Problem ist, daß rituelle Vorsätze, wie das Geloben der Gewaltlosigkeit, im tatsächlichen Handeln nie absolut einhaltbar sind, sondern kontextbezogene Spezifikationen oder Ausnahmen verlangen, ohne die eine Orientierung an solch abstrakten, durchweg negativ formulierten Regeln keinerlei Handlungseffekte nach sich ziehen kann. Die unvermeidbare Diskrepanz zwischen Ideal und Praxis muß dabei im Sinne der Hegelschen (1981) und Durkheimschen (1984) Tradition -positiv und nicht nur als “Versagen” des Handelns (Gombrich 1971: 254ff.) verstanden werden. Wichtig ist nicht die Angleichung von Ideal und Praxis, sondern die Aufrechterhaltung ihrer Differenz, ohne die eine Idealvorstellung überhaupt keine handlungsmodifizierende Funktion ausüben könnte. Die Funktion der kontrafaktischen Stabilisierung von Möglichkeiten, die nur durch relativ situationsfrei operierende Gebote eröffnet wird, kann jedoch in einer wertphilosophischen Perspektive, wie sie Gombrich im Gefolge von Weber (1978, 1985) einnimmt, überhaupt nicht zum Vorschein gebracht werden, sondern nur aus

²²¹ Vgl. Eliade 1959, Lopez 1992a: 7, 1992b: 52.

²²² Ricoeur 1981. Lopez 1992b: 52 spricht in einem etwas anderen Zusammenhang von “the exeget's twin commitment”, seiner eigenen Schule und der Lehre des Buddha gegenüber.

einer phänomenologisch-modaltheoretischen Perspektive, wie die von Luhmann (1982: 85, 168, 170), welche die Funktion von Wertorientierungen in der Zeit mitbeobachten kann.²²³ Ein Prinzip kann nur als solches funktionieren, wenn es invariant und unabhängig von wandelbaren historischen Kontexten erhalten werden kann. Im “Scheitern” des Handelns gehen kontrafaktische Möglichkeiten also nicht unter, wie Gombrich annimmt, sondern bleiben erhalten und werden “im Durchgang durch die Negation zur Unwiderlegbarkeit gehärtet” (Luhmann 1982: 169f.). Es ist daher gerade ihre Abstraktheit und Negativität, welche die relative Invarianz der Jain *Mahāvratā* gewährleistet, in der ihr generatives Potential zum Elaborieren von Regeln “mittlerer Reichweite” liegt, die zwischen invarianten Prinzipien, wandelnden Umständen und dem offenen Welthorizont vermitteln können.

Die fundamentalen Regeln der Jaina sind strikt determiniert und können, wenn überhaupt, nur geringfügig variiert werden, während die Umstände oder Anwendungskontexte nur negativ determiniert und in Grenzen variabel sind. Da die Prinzipien impliziten Handlungsgrenzen nicht eindeutig determiniert sind, müssen sie konkreten Situationen erschlossen bzw. interpretiert werden. Darin besteht gerade die Flexibilität der Prinzipien, die durch ihre Uneindeutigkeit “eine Strategie der Herstellung von relativer Sicherheit und der Absicherung gegen umweltbedingte Störungen” (Luhmann 1984: 48) darstellen, doch zusätzlicher kontextbezogener Deutungen bedürfen. Im Gegensatz zu Gombrich (1971: 258, 319f.), der Vorschrift und Praxis äußerlich miteinander kontrastiert, erkannte Ācārya Tulsī die soziale Funktion des Prinzips der negativen Determination der Anwendungskontexte: “It will be found that most of the rules ... are determined negatively and only a few positively. The reason is that positive injunctions cannot be framed in a way that they are valid under all conditions” (Tulsī, in S.L. Gandhi 1987: 4).

Wie zum Beispiel Olivelle (1975) und Heesterman (1978: 81) feststellen, ist die Form der negativen Determination des Handelns durch eine Serie von Ausschließungen²²⁴ für alle ritualistischen Texte (in Südasien) typisch: “ritualistic texts do not contain any positive injunctions that could be used directly as rules of conduct”. Verglichen mit den relativ zeitüberdauernden negativ formulierten, generellen Regeln müssen positiv formulierte kontextbezogenen Regeln permanent verändert werden, um historisch wandelnden Umständen angepaßt werden zu können. Den kontextsensitiven, vermittelnden Regeln wird von den Jaina eine bedeutende Rolle zugesprochen, doch letztlich kein “absoluter” Wert beigemessen, sondern nur ein “relativer”, da sie sachgemäß entsprechend wandelnden Umständen modifiziert werden müssen, um ihre Aufgabe erfüllen zu können. Der Nachteil spezifischer Regeln liegt dabei auf der Hand: “Je eindeutiger die Erwartung festgelegt wird, desto unsicherer ist sie in der Regel” (Luhmann 1984: 418). Die Jaina unterscheiden daher nicht nur zwischen den Prinzipien und deren Spezifizierung, sondern auch zwischen Regeln und Ausnahmen:

“In terms of ethics, *utsarga* represents the absolute, ideal, inviolable aspect of the moral code, while *apavada* represents the relative, practical and flexible aspect. In any healthy ethical system, both are essential. They balance and complement each other” (Brahmeshanandi 1992: 250).

Während die fundamentalen Prinzipien (*Utsarga*) negativ formuliert sind, sind Ausnahmen (*Apavāda*) positiv formuliert. Sie gelten vor allem für weniger perfekte Mönche und in ungewöhnlichen, präzise begrenzten Kontexten, ohne jedoch das Primat der Regeln selbst in Frage zu stellen. Ein Beispiel sind die Ausnahmeregeln

²²³ Jains thematisieren nur die Funktion für das Individuum, Luhmann auch die soziale Funktion.

²²⁴ Siehe auch Horner 1938 I: vii.

in Bezug auf das Verhalten der Mönche in bestimmten Regionen, zum Beispiel hinsichtlich zusätzlicher Winterkleider:

“[T]he makers of monastic laws were conscious of the social, religious, economic and geographical peculiarities of various regions. Hence suitable exceptions in these regions were provided for by the church. Here was therefore flexibility as also the rigidity of the spirit of the law” (Deo 1960: 53).

Deo (1960) hat als einziger Kommentator diese praktische, die Implikationen der Prinzipien kontextuell interpretierende Funktion der Jain-Regeln ausdrücklich herausgestellt:

“[T]hese numerous rules and regulations arose out of the necessity of the proper following of these great vows. And yet the network of the mass of rules based on these basic vows arose also out of the considerations of human psychology and its adjustment to environment. It may not be an exaggeration to say that those who framed the rules were keen observers of the working of the human mind in relation to the society at large. Accordingly the rules were so framed as to preserve the utmost sanctity and purity of monk-life without grossly violating the existing social etiquettes” (S. 11).

Jainismus als ein praktisches System bedarf der Zusatzregeln. Die generellen Regeln allein sind zu unspezifisch, um konkretes Verhalten zu orientieren. Dies wird selbst von den Terāpanthī zugegeben, die ja den generellen Charakter der Unterscheidung von religiöser und weltlicher Sphäre herausstellen. Sie betonen jedoch, daß Spezifizierungen und Ausnahmen zu keinem Kompromiß mit der Welt führen dürfen, sondern allein der Einhaltung der Grundprinzipien dienen sollen, indem ein selektiver Zugang zur Welt in Übereinstimmung mit den Prinzipien präzise vorgeschrieben wird. Die Zusatzregeln gelten insofern als Hilfestellungen für Mönche, die noch nicht zur eigenständigen Selbstregulierung in der Lage sind (Nathmal 1968: 111ff.). So gesehen erweist sich die Kontroverse zwischen denjenigen, welche die Jain-Lehre als ein zeitloses, erstarrtes System betrachten (Jacobi 1884: 18, Glasenapp 1925, etc.) und jenen, welche die Jain-Metaphysik entweder als historisch wandelbar ansehen (Winternitz 1920 II: 355, Alsdorf 1938, Malvania 1968, etc.) oder auch als ein orientalistisches Überbauphänomen, welches praktisch von geringer Relevanz ist, als ein Scheingefecht. Beide Standpunkte sind korrekt und zugleich einseitig: zum einen wurden die fundamentalen Lehren und Riten nicht oder nur wenig geändert und zum anderen entstand eine umfangreiche Kommentarliteratur, um “unwandelbare Prinzipien” mit wandelnden sozialen Umständen und Erlebniswelten zu vermitteln und die Relevanz religiöser Werte zu demonstrieren:

“Jainism has survived because of rigid conservatism in its religious doctrines which, unlike those of Buddhism, have remained unaltered over the centuries, and also because of its tolerance and openness to all forms of thought which has enabled it to accept changing situations” (Oldfield 1982: 11).²²⁵

Die rituellen Schemata der Jaina sind dabei nicht an sich bedeutungslos, wie Humphrey und Laidlaw (1994) im Gefolge von Lévi-Strauss (1975) und Staal (1979) argumentieren, sondern arbeiten mit eindeutig bestimmbareren Sinnelementen (vgl. Malvania 1968, Heesterman 1993), ohne daß damit die Bedeutung der

²²⁵ “[T]he rules of the Jains were formulated as a blending of monastic purity as a major part with the reading of and adjustment with social etiquettes and traditions. Thus though in a major part, they were quite rigid, yet they could be elastic as well” (Deo 1960: 15).

rituellen Performanz und damit einhergehender zusätzlicher kontextueller Interpretationen abgewertet würden. Denn grundsätzlich sind rituelle Formen nicht an sich, sondern nur für Teilnehmer bedeutungsvoll.²²⁶

3.4.1. Regellentwicklung als Dokumentengeschichte und Systemgeschichte

In historisch variable, kontextbezogene Regeln und Riten, die auf wandelbare Umweltbedingungen reagieren, und den jeweils tradierten Regelkanon mitreflektieren, so wie sie unter anderen in den *Cheda-Sūtra* schriftlich dokumentiert sind, sind historische Bedeutungszusammenhänge sedimentiert, die einer absichtenden komparativen historischen Analyse zur Verfügung stehen. Die überlieferten fundamentalen Prinzipien stellen gleichsam einen Kristallisationskern dar, um den herum sich Ergänzungen und historische Bedeutungen anlagern, die in bestimmten Kontexten mit ihrer Hilfe generiert und niedergeschrieben wurden. Entscheidend ist, daß die Prinzipien selbst relativ invariant gehalten werden, so daß sie wiederholt verwendet werden können. Diese Anschlußfunktion kann vor allem durch ihre Verschriftlichung gewährleistet werden: “Es ist charakteristisch für Dokumente, daß sie überall und immer wieder lesbar sind” (Seebohm 1981: 280). Insofern die durch Interpretation von Prinzipien mit Hilfe “nomischer Konditionale”, die der Alltagserfahrung entnommen werden, generierten historischen Bedeutungszusammenhänge selbst in Form von Regeln fixiert werden, können sie zur Erzeugung weiterer Bedeutungen verwendet werden. Mit Seebohm (Ebda.) kann man diese Dynamik zeitlich variabler aneinander anschließender interpretativer Ausfüllungen der Implikationen eines als unwandelbar unterstellten Regelkerns auch als Entfaltung einer “Dokumentengeschichte” lesen (S. 285).²²⁷

“Da sich nun Dokumente auf andere Dokumente in derselben Weise beziehen können, konstituiert sich in den Dokumenten selbst durch iterative Anwendung des Gesetzes ein historischer Zusammenhang. Er ist von dem der Naturgeschichte grundsätzlich unterschieden, weil er auch ohne Rückgriff auf induktiv gewonnene erfahrungsgesetzliche Zusammenhänge auffassbar ist” (S. 281).

Die in Texten sedimentierten Regeln untereinander konstituieren so ihre eigene Geschichtlichkeit, bzw. Selektivität (S. 264) durch Strukturbildung, die am besten durch Luhmanns (1984) Begriff der Anschlußfähigkeit verstanden werden kann. Darüber hinaus ist jedoch jeder formalisierte Kodex von Regeln und Wertorientierungen eingebettet in den offenen Horizont einer historischen Lebenswelt (Husserl 1936/1982) bzw. ein soziales System (Luhmann 1984), dessen zeitspezifisches Selbstverständnis sie zwar vermitteln, doch nur indirekt regeln.²²⁸ In diesem Sinne kann auch die Entwicklung einer mit Hilfe von Zitaten und Kommentaren intertextuell aufeinander aufbauenden Jain-Rechtsgeschichte gleichsam archäologisch gelesen

²²⁶ Vgl. Kapferer 1983: 245.

²²⁷ Die Dokumentengeschichte ist von Intertextualität, der Beziehung von Texten aufeinander, zu unterscheiden.

²²⁸ Die Mehrdimensionalität des Jain-Kodex wird auch im folgenden Zitat von Agrawal beschrieben:

“Jains conceptually recognize three sets of 'codes' which govern and regulate the Jain's way of life. These 'codes' are (a) the *religious code*, (b) the *social code* or customs of the land, and (c) *political codes* or the 'laws of the rulers'. Out of the three the religious codes are independent of time and space whereas the last two vary in time and space. In other words the religious codes have no variance. They remain unchangeable at any time and at any place whereas socio-political life varies from time to time and from place to place ... So if the data is analyzed in the Jains' categories we should find little or no variance in the ritual and the ceremonial aspects of the [dīkṣā] ceremony whereas the social celebration of the ceremony should have variance” (Agrawal 1972: 14). Vgl. Schubring 1955: 304f. Agrawal folgt jedoch zu eng dem offiziellen Selbstbild des Jainismus als “unwandelbar”. Dabei wird übersehen, daß selbst im Bereich religiöser Regeln enorme Varianz und historische Wandelbarkeit vorzufinden ist.

werden (Foucault 1979/1981), insofern die überlieferten Regeln als petrifizierte Spuren nicht mehr beobachtbarer Bedeutungs- und Handlungszusammenhänge interpretiert werden können.²²⁹ Als richtungsweisend kann die einer Text oder einer Textsammlung unterliegende objektive Orientierung gelten, als deren Komplement Ricoeurs (1991: 61) Begriff der Interpretation gesehen werden kann: “to interpret is to follow the path of thought opened up by the text, to place oneself en route towards the orient of the text”. Das Paradox von Rigidität und Offenheit im sozialen System bzw. im Diskurs der Jaina kann insofern am besten in Analogie zu Husserls (1987) Begriff der Intentionalität, Luhmanns (1984) Reduktion von Komplexität oder auch der Hegelschen (1981) bestimmten Negation verstanden werden. Es stellt ein funktionales Paradox dar, da gerade durch die rituelle erzwungene Rückwendung auf den Kanon (a) der Bezug (“Anschluß”) auf die fundamentalen Prinzipien (die asymmetrische “Leitdifferenz” *Ahiṃsā/Hiṃsā*) in der Zeit konstant gehalten wird und (b) zugleich neue Erweiterungen des Systems ermöglicht werden, durch plurale, standpunkt- und kontextbezogene Interpretationen. Lévi-Strauss (1975 IV.2: 736) hat in ähnlichem Zusammenhang von einem doppelten Determinismus gesprochen, der jede Mythenvariante (sprich: Regelvariante) beeinflusst: “der eine verknüpft sie mit einer Folge von früheren Versionen oder einer Gesamtheit von fremden Versionen, der andere wirkt gleichsam transversal, durch Zwänge infrastrukturellen Ursprungs, welche zur Modifizierung dieses oder jenes Elements zwingen, woraus folgt, daß das System sich reorganisiert, um diese Unterschiede äußeren Notwendigkeiten anzupassen”.

Im Unterschied zu dem kommunikativen Verständnis von Interaktionspartnern erscheint in Kontexten der dogmatischen Auslegung sakraler Schriften generell der überlieferte Text den gegenwärtigen Interpreten als überlegen (Gadamer, nach Habermas 1980: 195). Textverstehen bzw. die Orientierung des Verhaltens an einem Korpus überlieferter Limitationen, die damit aktualisiert werden, ist jedoch nur in der Gegenwart und durch Interpreten möglich, durch die ein überlieferter Text erst bedeutungsvoll und somit gleichsam komplettiert wird. So gesehen scheint der Interpret, der sich den Text aneignet und so den referentiellen Weltbezug herstellt, der in den Regeln selbst nur der Möglichkeit nach angelegt ist, als dem Text überlegen: “Reading is like the execution of a musical score; it marks the realization, the enactment of the semantic possibilities of the text” (Ricoeur 1991: 58).²³⁰ Ein Beispiel ist die auch Interpretation des Jainismus vom “wissenschaftlichen” Standpunkt. Durch die Aufrechterhaltung des Bezugs auf die dogmatische Ideologie und durch das Festhalten am Primat der Religion gegenüber der Wissenschaft ist Umweltanpassung möglich ohne Verlust der eigenen Identität und Selbstkontrolle. Damit wird auch hier die Erreichung eines dominanten Ziels der Jaina möglich: “Verharrung in wechselnden oder gleichen Lebensformen” (MS 4.1). Unwandelbarkeit ist nicht die Realität, sondern das Ideal und Ziel der Identitätskonstruktionen der Jaina. Dadurch, daß es Abstufungen der Dogmatik innerhalb der Jain-Literatur gibt, wird der vermeintliche Widerspruch von Theorie und Praxis aufgelöst in einem permanenten kreativen Fluß von interpretativen Vermittlungen des scheinbar in den Prinzipien keimhaft kondensierten Potentials mit wechselnden Kontexten in der umfassenden sozialen Praxis. Dieser Prozeß kann mit Evans-Pritchard (1937) als “sekundäre Elaborierung” bezeichnet werden, also als ein Verfahren der Ergänzung oder Spezifizierung einer als relativ unwandelbar angesehenen Wertorientierung durch Ausnahmeregeln und *ad hoc*

²²⁹ Vgl. Seeborn 1972, 1981: 280, 285, Lévi-Strauss 1975 IV.2: 749. Wie noch im Einzelnen gezeigt wird, stehen diese beiden scheinbar entgegengesetzten Prozesse der Reduktion von Komplexität (Kondensation) und der Erweiterung des Umweltkontaktes nicht miteinander im Widerspruch, sondern sind, wie Luhmann 1984 argumentiert, komplementär, da reduktive Selbstdetermination Voraussetzung der Erweiterung selektiven Zuganges zur Umwelt sei.

²³⁰ Vgl. Luhmann 1982, 1984, Koselleck 1979: 211, Derrida 1985.

Erklärungen zur Handhabung von Problemen der Welt, die durch die dominanten Wertorientierungen nicht unmittelbar abgedeckt werden können.²³¹

3.4.2. Geschichte der Entwicklung monastischer Regelsysteme bei den Jaina

Der Gesichtspunkt der Systemgeschichte wird hier nicht aus wissens-archäologischem Interesse eingeführt, sondern zum Zweck des besseren Verständnisses der gegenwärtigen Wandlungsprozesse im Jainismus. Die beharrlichen Prinzipien bzw. Leitdifferenzen des Jainismus müssen auch heute interpretativ ausgelegt werden, um handlungsrelevant gemacht werden zu können. Zum Verständnis der grundlegenden Prozesse der Jaina-Rechtshermeneutik ist ein Blick auf die Evolution der Jaina-Regelkodexe (soweit rekonstruierbar) nötig. Das Jain-Recht beginnt mit dem Gelübde der Gewaltlosigkeit, dem *Sāmāyika*, welches nach Śīlāṅka (in Leumann 1934: 1) “den Anfang des ganzen Canons” bildet. Es entwickelt sich die präzise Regulierung des Wandels der Mönche und Nonnen und durch die Einführung des Ordensrechts und von Büß- und Strafverfahren. Auffallend ist die zunehmende Thematisierung und Regulierung sozialer Dimensionen zuletzt in der ordensspezifischen *Maryādā*-Literatur. Hinzu kommen Versuche, die moralischen Prinzipien und die Regeln des monastischen Rechts auf Jain-Laien und auf Haushälter im allgemeinen auszuweiten.

Im klassischen Jainismus wurde das Gelübde der Gewaltlosigkeit erweitert auf fünf große monastische Gelübde (*Mahāvratā*).²³² Diese sind, wie alle universellen Prinzipien und Regeln der Jaina, grundsätzlich an ein Individuum gerichtet und dienen als Maßstab der Selbstregulierung des erlösungsorientierten Wandels. Verpflichtende Grundregeln wie diese und freiwillig übernommenen Zusatzregeln werden grundsätzlich selbst-aufgelegt. Es gibt im Ordensrecht jedoch auch von der Ordensleitung aufoktroyierte Zwangsregeln die *qua* Ordensmitgliedschaft fraglos befolgt werden müssen. Der Jainismus als universalistische Religion thematisiert die Gesellschaft insgesamt nur indirekt - als variable Umwelt individuellen Handelns (von Ordensmitgliedern). Es wird davon ausgegangen, daß die Veränderung des Charakters bzw. der Handlungskompetenzen oder Dispositionen eines Individuums automatisch eine Veränderung bzw. die Selektion einer je spezifischen Umwelt als adäquatem Funktionsbereich nach sich zieht. In den Worten von Luhmann (1982: 125) ist “[d]ie Selektion der Identität des Systems ... zugleich Selektion einer relevanten Umwelt und umgekehrt”.

Trotz der unter anderen von Deo (1960: 4) beschriebenen Schwierigkeiten, mit denen die historische Untersuchung der Entwicklung des Jain-Kanons und insbesondere der monastischen Rechtsliteratur konfrontiert ist, die vor allem Schubring (1918, 1926, etc.) und dessen Schüler vorangetrieben haben, können grob vier historisch aufeinanderfolgende Regeltypen unterscheiden werden: (1) die im *Ācārāṅga* und anderen früh-kanonischen Schriften festgelegten Grundprinzipien des Jainismus (*Tattva*, etc.) und des monastischen Wandels (*Mahāvratā*, etc.), (2) die in den frühen *Cheda-Sūtra* festgelegten Regeln, die vor allem die Interaktionen des einzelnen Asketen mit der Außenwelt regeln (Bettelgang, Unterkunft, etc.), (3) die in den späten *Cheda-Sūtra* festgelegten Regeln, die sich mit generellen Fragen der innermonastischen Interaktion und Hierarchie und Sühne- und Strafverfahren auseinandersetzen und (4) die ordensspezifischen *Maryādā*, welche die spezifischen Reproduktionsbedingungen einer einzelnen Subgruppe im Auge haben (an die teilweise auch Regeln für die jeweilige Laiengefolgschaft anschließen). Diese vier Regeltypen können, mit Luhmann (1982), retrospektiv als Formen der internen Ausdifferenzierung des an der “Leitdifferenz” *Ahiṃsā/Hiṃsā* orientierten Rechtssystems

²³¹ Vgl. R.Segal: “Hindus inevitably break the rules and in breaking them confirm their own views of their own imperfection” (in Oldfield 1982: 107 Fn. 1).

²³² Siehe Kapitel 5.1.3.

“Jainismus” unter Bedingungen kontextuell wechselnder Bezugsprobleme verstanden werden und somit als wichtige Kristallisationspunkte einer spezifischen Systemgeschichte, die als ein evolutionäres Steigerungsverhältnis interpretiert werden kann (oder auch nicht: Stichworte *Kali-Yuga* & Domestizierung der Mönche). Die progressive schriftliche Kodierung monastischen Sozialverhaltens (zunächst durch die *Cheda-Sūtra* und später durch *Gaṇa*-Regeln) erfolgte, historisch betrachtet, durchweg in den Krisenzeiten des Jainismus, in denen meist Reformsekten den Tendenzen zur Verweltlichung der Orden durch zusätzliche disziplinarische Regeln gegenzusteuern suchten.²³³

Im Folgenden wird ausschließlich die historische Entwicklung der *Maryādā* aus den *Cheda-Sūtra* untersucht. Generalisierte und systematisch kodifizierte soziale Ordensregeln bestimmter Sekten - nach Art der Terāpanth *Maulik-Maryādā* - finden sich nämlich noch nicht in den kanonisierten Schriften der (Śvetāmbara-) Jains. Die wichtigsten und frühesten kanonischen Texte zeichnen sich generell durch die Nicht-Thematisierung von Organisationsregeln aus. Sie enthalten “weder *Prāyaścitta*-Regeln, noch Regelungen bzgl. der monastischen Hierarchie” (Deo 1956: 213). Daraus wurde geschlossen, daß in den ersten Jahrzehnten nach Mahāvīra noch keine Ordensorganisationen existierten. Eindeutige und relativ systematisch aufeinander bezogene Organisationsregeln finden sich erst in den neueren ordensspezifischen *Maryādā*, vermutlich nicht vor dem 20. Jahrhundert.

Das Laghunandī oder Anujñānandī

Eine der frühesten Erwähnungen gruppenspezifischer *Maryādā* findet sich im Text des im fünften Jahrhundert n. Chr. von Devavācaka geschriebenen kanonischen *Anujñānandī-Sūtra* - einem der drei Versionen des glückbringenden *Nandī-Sūtra* - welches bis heute von den Mūrtipūjaka-Ācārya immer dann verlesen wird, wenn ein Schüler zum Ācārya geweiht wird. Die Details dieses für die Reproduktion der monastischen Lineages zentralen *Paṭṭotsava*-Rituals sind im *Pañcakalpa-Bhāṣya* und *-Cūrṇi* geregelt.²³⁴ *Anujñā* bedeutet “order, command, permission, consent, investigating one with power, etc. Generally the consent given by a *guru* to the pupil in connection with any particular task is called *anujñā*” (Puṇyavijaya, Mālvaṇī & Bhojak 1968: 33). Das Kernstück des Textes ist die Erläuterung von zwanzig Synonymen des Wortes *Anujñā*, durch welche die Rolle

²³³ Vgl. Deleu & Schubring 1963: 1. Leumann 1934 schreibt diese Texte dem sogenannten Bhadrabāhu II zu, der im 1. Jh. n.Chr. gelebt haben soll (siehe Kapitel 8). Tatia und Kumar 1981: 79 anerkennen, daß die *Cheda-Sūtra* (und die *Niryukti*) nicht von dem nackten und allein wandernden *Jinakalpa*-Asketen Mahāvīra selbst stammen, doch machen Bhadrabāhu I dafür verantwortlich, der etwa 150 Jahre nach Mahāvīras Tod gelebt haben soll. Anstelle den abgeleiteten Charakter der Regeln zu betonen, stellen sie jedoch die Hypothese auf, daß die *Cheda-Sūtra* aus der Zeit vor Mahāvīra - von Pārśva, dem 23. Tirthaṅkara, stammen:

“If Lord Mahāvīra did not give these rules, where they were derived from? We may here venture to suggest that the earliest monastic code was inherited from sources which were pre-Mahāvīra, and the inheritance was bequeathed to the followers of Nigaṇṭha Nāyaputta by the twenty-third Tirthaṅkara Pārśva. It is admitted that the *Cheda-Sūtras* and even the *Dasaveyāliya* owe their authority to the *Pūrvas* which were considered their original source” (Tatia & Kumar 1981: 79).

Die *Pūrvas* waren ein Teil des vermeintlich verlorengegangenen 12. *Aṅga*, des *Dṛṣṭivāda*, welches offenbar die Lehren aller Nicht-Jain-Religionen beinhaltet und diskutierte. D.D. Malvania 1974: 1ff. ist hingegen der Ansicht, daß das von der Tradition als nicht-kanonisch eingestufte *Rṣibhāṣitāni* das verlorengegangene 12. *Aṅga* ist. Es sei bewußt unterdrückt worden, um die Einzigartigkeit des Jainismus in der Phase seiner Institutionalisierung herauszustellen. Malvania (p.K.) bezweifelt auch die Existenz der vierundzwanzig Tirthaṅkara, die er als eine Legende aus späterer Zeit ansieht und behauptet, daß die Pārśvanātha-Tradition zwar existiert habe, daß jedoch allein Mahāvīra der Begründer der Jain-Lehre von der Allwissenheit der Seele gewesen sei. Mahāvīras Religion war allerdings nur eine unter vielen ähnlichen religiösen Gruppen in Maghada. Malvanias Argument (ähnlich: Alsdorf 1938) ist intuitiv einleuchtender als das von Tatia und Kumar. Beide Hypothesen harren jedoch noch textkritischer Belege.

²³⁴ Terāpanthī rezitieren dieses *Sūtra* nicht. Wie mir die Vīrāyatan Sthānakavāsī *Sādhvī* Śilapīṇī berichtete, wurde das Nandisūtra auch einen Tag vor ihrer Initiation im Rahmen der sogenannten *Suddhapūjā*-Zeremonie rezitiert. Zum *Sūrimantra* im Mūrtipūjaka *Paṭṭotsava* siehe Dundas 1993.

des *Ācārya* für die Erhaltung, angeblich von Rṣabha, durch Einsetzung des Rṣabhasena als erstem *Gaṇadhara* (Schüler und Gruppenleiter), begründete monastische Tradition der (Śvetāmbara-) Jains verdeutlicht wird. Eines dieser Synonyme bezeichnet die Auferlegung von Einschränkungen (*Maryādā*, Pkt. *Majjāyā*): “The Gaṇadhara themselves accept the restrictions imposed by the *anujñā* which, on this very account, is called *kalpa*” (S. 35). Wie es in der Synonymen-tafel heißt, beugen sich sowohl die Asketen (*Unnamanī*) als auch die Laien (*Namanī*) vor dem, der sie in die Lehre und das rechte Verhalten einführt (*Nāmanī*), der eigene Schüler initiieren darf (*Sthāpanā*), der alle guten Eigenschaften verkörpert (*Prabharu*), und an andere weitergibt (*Vitāra*), und für Wohlergehen im Diesseits und Jenseits sorgt (*Tadubhayahiya*), der die Regeln (*Maryādā*) des rechten Verhaltens (*Kalpa*) zum Zwecke der Erlösung (*Mārga*) auferlegt, der urteilt (*Nyāya*), durch den äußeres und inneres Rüstzeug er erworben wird, der die Sinnesfreuden auf den Genuß von *Ātman* und *Gaṇa* einschränkt (*Samvara*), der seine eigenen *Karman* vernichtet und den anderen Mitgliedern des *Gaṇa* zu gleichem verhilft (*Nirjarā*), der junge wankelmütige Asketen stärkt (*Sthirakaraṇa*), und ununterbrochen Spiritualität verbreitet (*Acheda*), der die *Anujñā* der Tīrthānkara und Gaṇadhara an seine Schüler weitergibt und so die Tradition erhält (*Jīta*), der Wissen und rechtes Verhalten aufweist (*Vṛddhipada*), und die vorbildliche Verkörperung der Ordnung ist (*Padapravara*) (S. 34-6). Wie diese Charakterisierung deutlich macht, wird schon hier die Purifizierung der einzelnen Seele und die Reinheit der korporativen Gruppe im Hinblick auf die Person des *Ācārya*, der Verkörperung der Gruppenseele, analogisiert.

Konstruktion und Funktion der Terāpanth-Maryādā

Zwar lassen sich für fast alle der dreizehn grundlegenden *Maryādā* des Terāpanth analoge Textstellen in den kanonischen Schriften der Śvetāmbaras identifizieren - insbesondere in den *Cheda-Sūtra*, die das “individuelle und korporative Verhalten als Einzelner, dem Verein: dem Gacch ... gegenüber und als Vorgesetzter” behandeln (Deleu & Schubring 1963: 172).²³⁵ Eine systematische Verknüpfung der einzelnen Limitationen zu einem hierarchischen System der Beobachtung der Selbstbeobachtung wurde jedoch offenbar erstmals von den Terāpanthī versucht. In den späteren *Cheda-Sūtra* (*Niśūtha*, *Mahāniśūtha*) wird anhand von konkreten Beispielen dargestellt, welche positiven oder negativen karmischen Handlungseffekte das, nach Maßgabe der Jain-Metaphysik, korrekte oder inkorrekte Verhalten eines *Sādhu*, nach sich zieht und welches konkrete Strafmaß (*Prāyaścitta*) bestimmten Fehlhandlungen eines Mönches oder einer Nonne innerhalb der monastischen Gemeinde (*Gaṇa*) zuzumessen ist.²³⁶ Diese Art und Weise der Darstellung erzeugt in erster Linie endlose Listen von Handlungs- und Bußbeispielen “based on principles determined at random” (Tatia & Kumar 1981: 30), ohne daß “ein sozusagen legislativer Charakter der einzelnen Feststellungen hervortritt” (Hamm & Schubring 1951: 68): “Das Gebot, das ein gehorsamer Gacch befolgt, wird ihm für zahllose, verschiedene, seine Ordnung regelnde Fälle verkündet” (MS V.4). Nach Deo (1960: 54) ist folglich “the most important feature of the laws of Jaina monastic jurisprudence ... their heterogeneous arrangement”. Dieses im überlieferten Korpus des monastischen Rechts der Jaina überwiegende Kasusrecht ist das kumulative Resultat einer Geschichte der

²³⁵ Vgl. Utt₁ 1, *Maryādā* 12, MS 7-8.

²³⁶ Zu den *Cheda-Sūtra* siehe Jacobi 1980a, 1980b, Schubring 1905, 1910, 1918a, 1918b, 1918c, Deo 1956: 214ff, 1960, Hamm & Schubring 1951, Deleu & Schubring 1963, Caillat 1965/1975, Schubring 1966, Dixit 1978: 42-53, Jaini 1979: 62ff, Shāntā 1985: 379, 385-8, Brahmeshanandi 1992.

Regelentwicklung durch aufeinanderfolgende Generationen von *Ācārya*, die mit unmittelbar praktischen - und weniger theoretischen – Fragen der Funktionen der Regeln befaßt waren.²³⁷

Das “heterogene Arrangement” ist nicht einem unsystematischen Denken anzulasten, sondern Konsequenz der in Südasien vorherrschenden kombinatorischen Verwendung ritueller Einzelelemente im allgemeinen und der atomistischen und reflexiven Weltauffassung der Jaina im besonderen, die zumindest in den älteren Schriften keine im Sinne der alten statischen Theorien geschlossener Systeme rekonstruierbare Systemvorstellung unterlegten, sondern besser mit dem begrifflichen Instrumentarium der Theorie autopoetischer funktionaler Systeme *à la* Luhmann zu analysieren sind. Die reflexive, “ko-funktionale” Jaina-Auffassung von Gesellschaftlichkeit zeigt sich am Begriff des *Sanḡha* der, wie Dumont (1980: 300) hervorgehoben hat, als Aggregation von Individuen verstanden wird, die sich um ein spirituell überlegenes Individuum versammelten, welches gleichsam den Kondensationskern des Ganzen bildet. Ähnlich wurde und wird auch die orale Literatur der Jaina tradiert die, wie Bruhn (1987a) zeigte, nur unter Schwierigkeiten in die Form eines “Kanons” gezwungen werden kann,²³⁸ auch deshalb weil die Kompilationen in erster Linie als kristallisierte Spruchweisheiten aufgefaßt werden, wie die Titel “Worte Mahāvīras” (Schubring 1926) oder “Aussprüche der Weisen” (*Rṣibhāṣītānī*) (Schubring 1969) gut zum Ausdruck bringen. Bestimmte keimhafte Sätze tauchen daher in Form von Zitaten bzw. Neukombinationen an verschiedensten Stellen des kodifizierten Kanons immer wieder aufs Neue auf (vgl. Bruhn & Tripathi 1977). Der schematische Charakter der sakralen Schriften der Jaina ist darauf und auf die Tatsache der kondensierten, stichwortartigen Überlieferung zurückzuführen (vgl. Schubring 1955).

Betrachtet man die Art und Weise der Konstruktion der Jain-Schriften und insbesondere der *Cheda-Sūtra* im Einzelnen, so zeigt sich als ein durchgehendes Konstruktionsprinzip die Kombination von drei Prozeduren: (1) Die Methode der Selektion und der Exzerpt gleichen Kondensation (Simplifizierung) bestimmter Verse der *Aṅga*, nach Art der *Niryukti* (Kommentare), etc.,²³⁹ und (2) der Elaboration, Verdoppelung und Hinzufügung neuer, kontextbezogener Regeln,²⁴⁰ und 3) der der (Neu-) Kombination der Formeln zu bestimmten Zwecken. Wenn man will, kann man diese Verfahren als Varianten der Methoden des Rituals nach Lévi-Strauss (1976 IV.2) betrachten: (a) Wiederholung und (b) Zerstückelung.²⁴¹ In dieser Weise ist ein großer Teil des Śvetāmbara-Kanons zusammengestellt worden, was die Vielzahl an Wiederholungen und die Tatsache der permanenten Veränderung selbst des schriftlich fixierten Traditionsgutes erklärt, die dazu geführt hat, daß die einst proklamierte Kanonizität, d.h. die Unwandelbarkeit des Jain-Kanons, selbst in Zweifel zu ziehen ist.²⁴² Die Heterogenität des Kanons (und der Kommentarliteratur) erscheint vielmehr als sedimentiertes Resultat der

²³⁷ Wie Jacobi 1926: xiiff. schreibt, ist der Trend zur Abfassung systematischer Abhandlungen (*Prakarana*) bei den Jaina eine späte Entwicklung, die frühestens mit der Emergenz der Śvetāmbara-Sekten, der Entwicklung und Kritik der *Caityavāsin* und der Verwendung von Sanskrit (von Umāsvāti, Siddhasena, Haribhadra, etc.) anstelle des traditionellen Prakrit zusammenfällt: “[A] prakarana is a systematic treatise in which the subject is exposed in a scientific form, unlike the unsystematic, either diffuse or episodic, treatment of subjects in canonical books, it may be in Prakrit, but as a rule it is in Sanskrit. This way of writing originated, of course, with the brahmins in whose Literature the models of it are to be found. The first instance of it in Jaina Literature is Umāsvāti's ... *Tattvārthadhigama Sūtra*” (S. xii). Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß auch die Systematisierung der Terāpanth-Regeln durch Jayācārya einherging mit einer systematischen Sanskritisierung des Ordens.

²³⁸ Vgl. Malvania 1968, Bruhn 1983, Cort 1992.

²³⁹ Vgl. Schubring 1955, Leumann 1934: 1, 15, 21f.

²⁴⁰ Vgl. Jacobi 1884x: 94, Bruhn 1954: 137.

²⁴¹ Zur Anwendung der strukturalistischen Analyse-methode in der Indologie siehe Staal 1979a. Zur Methode der Wiederholung und Zerstückelung in der Jaina-Ikonographie und Literatur siehe Bruhn 1973, 1981, 1983.

²⁴² Siehe z.B. Folkert 1993, Cort 1992.

Interaktion eines tradierten Korpus ritueller Elemente und der sich wandelnden lebendigen inneren Erlebniswelt der Teilnehmer.²⁴³

Der kombinatorische Atomismus der Jain-Text- und Ritualkonstruktionsverfahren, gilt auch für die Erzählliteratur der Jaina. Er hat auf der einen Seite, wie Bruhn (1954) feststellt, zur Folge, daß “nie aus Teilvergleichen von Texten, ein Rückschluß aufs Ganze gezogen werden kann” (S. 137). Die Methoden der “Auswahl und Reihenfolge der behandelten Gegenstände ergeben kein geschlossenes, großzügig aufgebautes System”, wie auch Alsdorf (1928: 1) schreibt, “wie ja auch naturgemäß bei dieser Form der Belehrung die eigentliche Dogmatik gegenüber Fragen der praktischen Ethik zurücktreten muß” (Ebda.). Auf der anderen Seite erweist sich der Jainismus dadurch als eine äußerst flexible, anpassungsfähige Tradition. Dies zeigt sich sowohl an der nicht seltenen Kombination von drei und mehr Sprachen innerhalb einer Textsammlung (S. 6), wie auch am Phänomen der Traditionsvermischung durch kombinatorische Nebeneinanderstellung:

“Statt verschiedene Traditionen zusammenzuschmelzen und in ein neues, geschlossenes Ganzes zu verwandeln, setzt man heterogene Elemente hart und unvermittelt nebeneinander. Statt die Vermischung auf solche Fälle zu beschränken, wo sie einen literarischen Gewinn verspricht, pendelt man unentschieden zwischen verschiedenen Traditionen hin und her. Die Traditionsvermischung ist aber nicht nur eine literarische, sondern zugleich eine dogmatische Angelegenheit. Die extreme Ehrfurcht vor der Tradition führt bei Widersprüchen innerhalb der Überlieferung dazu, daß man großzügig beiden Fassungen ihr Recht werden läßt und sie kombiniert, ohne sich durch die entstehenden Ungereimtheiten stören zu lassen (solche Fälle sind dann der handgreiflichste Beweis für die Verschiedenheit der Quellen)” (Bruhn 1954: 136).

Die soziale Dimension monastischen Lebens wird, entsprechend der Nichtexistenz einer systemhaften Konzeption der monastischen Organisation in den frühen *Cheda-Sūtra*, entweder überhaupt nicht oder bestenfalls indirekt thematisiert. Die meisten sozialen Implikationen der Regeln beziehen sich auf die unausgesprochene Handlungskonsequenz von Nahrungstabus, den Regeln des Bettelganges der Asketen (usf.) im Hinblick auf die Interaktion mit der Laienschaft bzw. der umfassenden gesellschaftlichen Umwelt, nicht jedoch hinsichtlich der monastischen Umwelt. Limitationen, wie die *Terāpanth-Māyādā*, die sich auf ein innermonastisches Umfeld beziehen, müssen als eine innovative Weiterentwicklung (Spezifizierung) von Entwicklungen gelten, die in den späteren *Cheda-Sūtra* ihren Anfang genommen haben, wo die Art und Weise der (Status-) Beziehungen der Asketen untereinander erstmals thematisiert wurde. Wie Dixit (1978) zeigte, kann die generelle Entwicklung unter anderen durch einen Vergleich des *Kalpa-Sūtra* und des *Vyavahāra-Sūtra* belegt werden:

“*Kalpa* mostly takes up problems that a monk faces in connection with his dealings with society at large - that is to say, problems arising in connection with his moving about, his begging of alms, and the like; on the other hand, *Vyavahāra* mostly takes up problems that a monk faces in connection with his dealing with his fellow monks - that is to say, problems arising in connection with settling the question of status within the church hierarchy, those arising in connection with the award of punishment to an erring monk, and the like” (S. 45).

²⁴³ Vgl. Kapferer 1983: 248.

Im *Vyavahāra-Sūtra* und insbesondere im *Niśītha-Sūtra* finden sich die Listen angemessener Bußen (*Prāyaścitta*) für Regelüberschreitungen einzelner Asketen. Das *Vyavahāra-Sūtra* ist also gleichsam eine Reflexionsform des *Kalpa-Sūtra*, insofern es nicht Regeln korrekten Verhaltens auflistet, sondern die Einhaltung der Regeln bzw. deren praktische Funktion thematisiert. Die Strafen für Regelüberschreitungen sind dabei, wie gezeigt wurde, direkt auf den innermonastischen Status des einzelnen Asketen bezogen.

Die durch die monastischen Regeln selbst erzwungene Konsequenzorientierung der Jain-Mönche ist bemerkenswert.²⁴⁴ Die Regeln werden keinesfalls als unerreichbare Ideale angesehen - wie unter anderen Gombrich (1971: 262, 320) im Hinblick auf die *Pañca-Śīla* des Theravāda Buddhismus argumentiert -, sondern als ein praktische Mittel zum Zweck der Reinigung der Seele und der Ordens. Mit Luhmann (1982: 35) kann man solche Regeln auch als Bezugsprobleme ansehen, die innerhalb der Gesellschaft wie Katalysatoren wirken und die unter gewissen Voraussetzungen Sondersystembildungen ermöglichen und beschleunigen.²⁴⁵ Die Terāpanthī differenzieren jedenfalls ausdrücklich zwischen den Ordensregeln (*Maryādā*) und deren Befolgung bzw. deren praktischer Umsetzung in Form von diszipliniertem Verhalten (*Anuśāsana*). Die Regeltreue des Verhaltens wird im Kontext der Riten der Selbstintrospektion (*Pratikramaṇa*) und der Anwesenheit (*Hājarī*) regelmäßig überprüft. Metaregeln, die in vergleichbarer Weise die praktische Funktion und die Anwendungsbedingungen von Regeln thematisieren, finden sich bereits in den (späteren) Schriften des Kanons. Sie beschränken sich zunächst auf die Beurteilung des Verhaltens einzelner Asketen im Umgang mit dem weiteren sozialen Umfeld und nur in wenigen Ausnahmefällen auch auf die innermonastische Statusordnung:

“[T]he earlier Aṅgas (*Ācārāṅga* and *Sūtrakṛtāṅga*) ... seldom reveal a system of the *prāyaścittas* or the rules regarding church hierarchy and other items of church life. The *Sthānāṅga* and the *Samavāyāṅga* give such rules, while the rest of the Aṅga texts reveal a sociological background to Jaina monachism for they give stories about people embracing Jaina monk life, the various sects, the actual tours of Mahāvīra and his occasions of contact with the mass of the people. Thus we see that if the *Ācārāṅga* and the *Sūtrakṛtāṅga* furnish details of the rules of monastic discipline, the other texts reveal the actual working of these in relation to society” (Deo 1956: 213).²⁴⁶

Die scholastische Literatur unterscheidet also prinzipiell zwischen einschränkenden Regeln bzw. Riten und den Funktionen dieser Regeln in spezifischen Kontexten, die wiederum geregelt werden können und so weiter *ad Indefinitum*.

3.4.3. Zur Logik der Regelgebrauchs

Es zeigt sich demnach innerhalb der Kanons selbst die Entfaltung oder Elaboration von konstitutionslogisch aufeinander aufbauenden Schichten oder Typen von Verhaltensregeln zunehmender interpretativer Komplexität, die aufgrund des Praxisbezugs des Jainismus und der universell zu beobachtenden “Affinität von Organisation und Dogmatik” (Luhmann 1982: 290), weitgehend parallel läuft zur Geschichte der Institutionalisierung der

²⁴⁴ Und gleichsam ein Äquivalent des calvinistischen Bewährungsgedankens (Weber 1978 I: 120).

²⁴⁵ Sie können in diesem Sinne mit Bourdieu 1983: 216 als Strategien zweiter Ordnung beschrieben werden, die um so besser funktionieren, je mehr sie zur Verwirklichung der Interessen der Individuen beitragen (S. 130).

²⁴⁶ “A survey of the officers of the church hierarchy and the units in the church may be said to reveal a somewhat unorganised state of the Jaina Church, and no definite statements either of the qualifications or of the duties of the various officers as also the minimum number for the formation of the groups are to be found in the Aṅga texts” (Deo 1956: 152).

korporativen monastischen Organisationen. Die Grunddynamik besteht in der Einholung bzw. Spezifizierung der Funktionen der abstrakten Prinzipien und Regeln des Jainismus in wechselnden sozialen Kontexten durch die permanente Hinzufügung neuer Regeln und Handlungsbeispiele. Der unspezifische Regelkern (zum Beispiel die *Mahāvratā*, *Gupti* und *Samiti*) wird unter gegebenen Bezugsproblemen ergänzt durch Regeln der Regelanwendung und sodann durch Regeln die wiederum die Regelung der Anwendungsregel thematisieren usf.²⁴⁷ Diese Beziehung zwischen einem konstantem Regelkern und Umweltbedingungen ist keinesfalls für Jainismus und Buddhismus typisch, wie es dem Leser der umfangreichen Kommentarliteratur erscheinen mag, sondern ein generelles Phänomen regelorientierten Verhaltens, welches abstrakt formuliert werden kann. Eine Regel ist, wie Wittgenstein (1984) erklärt, eine "konstante Relation zwischen Elementen", die - sofern sie handlungsorientierend wirkt - grundsätzlich ein potentielles Signal für einen unendlichen Regreß darstellt. Sie kann nämlich nur dann wiederholt angewendet werden, wenn sie angemessene Anwendungsbedingungen bzw. relevante Kontexte vorfindet. Diese Anwendungsbedingungen sind jedoch kein ausdrücklicher Bestandteil der Regel selbst, sondern werden implizit vorausgesetzt und müssen in der Praxis durch die Einholung zusätzlicher Informationen (sprich: Regeln) eingegrenzt werden usf.:

"The rule itself is not an instruction for its own use and necessarily requires supplementary information directing a potential user to the appropriate condition of use. Inasmuch as this supplementary information takes the form of future rules, it needs no demonstration to see that no system of rules can be complete. A rule is a potential signal for an infinite regress. For every proposed set of rules there is no unarbitrary way to stem, the request for additional rules of the rules of the rules etc." (Tyler 1978: 126).

Wann soll man eine Regel anwenden? Dazu muß man wissen unter welchen Umständen ein Handeln als "korrekte Regelbefolgung" gilt und gelten soll. Meist sind Regeln - wie im gegebenen Falle - jedoch vage formuliert und können nur unter Voraussetzung zusätzlicher kontextueller Interpretationen bzw. Ausfüllungen ihrer Leerstellen zur Anwendung gebracht (bzw. legitim heraufbeschworen) werden. Letztlich kann keine Regel die Entscheidung rechtfertigen, daß bestimmte Bedingung angemessen sind für die Anwendung einer Regel und andere nicht. Es muß daher zu einer willkürlichen Entscheidung kommen (Ebda.). Der individuellen Willkür sind jedoch durch die Funktion eines vorausgesetzten (nicht bewußt geregelten) sozialen Brauchtums in doppelter Hinsicht Grenzen gesetzt: einmal, weil die im Sozialisationsprozeß einverlebten sozialen Instinkte (Bourdieu's "Habitus") als Schranken der subjektiv wahrgenommenen Handlungsmöglichkeiten fungieren und zum anderen, weil willkürliche Entscheidungen nur dann sozial anerkannt werden, wenn sie durch die Heraufbeschwörung sozialer Sitten legitimiert werden. Die Regelmäßigkeiten der Praxis der Regelbefolgung können also nicht durch die Regelorientierung selbst erklärt werden, sondern statt dessen durch Rekurs auf eine Tradition oder den gesunden Menschenverstand. Hinzu kommt, wie Bourdieu (1979: 216f.) schreibt, ggfs. das individuelle Interesse daran, einer bestimmten Regel zu gehorchen, insofern sie als eine Strategie zweiter Ordnung zur Verwirklichung persönlicher Zielsetzungen beizutragen scheint. Daraus ergibt sich der Satz, "daß die Individuen zum Funktionieren des Systems desto lieber beitragen, je vollkommener das System zur Verwirklichung ihrer Interessen beiträgt" (S. 130). Der Umweg über die Anrufung von Regeln und Prinzipien erweist sich überhaupt nur als notwendig, wenn Brauch und Sitte oder Habitus versagen. D.h. Ethik erscheint

²⁴⁷ Wie Luhmann 1982: 307 schreibt, "bleibt die Vorentscheidung [eines Glaubensbekenntnisses] notwendig unvollständig: Sie wartet gleichsam auf Situationen, in denen weiteres Entscheiden erforderlich wird".

immer als Resultat einer Krise des Ethos (S. 203, 215). Zugleich wird jedoch durch Regeln ein neuer, unregelter und letztlich unvordenkbarer Bereich sozialer Praxis erzeugt, der das Feld möglicher Funktionen der Regeln und Normen bildet usf.:

“Jedes System von Wahrnehmungs- und Denkschemata übt eine primordiale Zensur darin aus, daß es, was es zu denken und wahrzunehmen erlaubt, nur zu denken und wahrzunehmen erlauben kann, insoweit es eo ipso ein Undenkbare und Unbenennbares erzeugt” (Bourdieu 1979: 208).

Auf die Regelmäßigkeiten des Regelgebrauchs bezogene Ordnungsvorstellungen tauchen auch deshalb meist erst retrospektiv auf, wie auch S. Tyler (1978: 134) bemerkt. Wie das Beispiel der Jain-Retrospektionsriten (*Pratikramaṇa*) zeigt, werden solche retrospektiven Ordnungsvorstellungen – Reflexivität – teilweise auch bewußt erzeugt, indem vergangenes Handeln im Hinblick auf die jeweils gelobten Handlungsvorsätze beurteilt wird. Dabei gilt der Grundsatz, daß jemand, der sagt er befolge eine Regel, diese Regel kennt und weiß, wie und wann er sie verwenden kann, so daß sein Verhalten daran gemessen werden kann (S. 127). Im Unterschied zu mehr oder weniger mechanisch operierenden “Schemata” (oder den “Habitus”) zeichnen sich “Regeln” nämlich durch Zweckorientierung aus. Sie sind “reflexive, kontextuelle, optionale, bewußte und zweckorientierte symbolische Mittel” (S. 117). Regeln werden generell in Problemsituationen angewendet, wenn bewußte und nicht habituelle Prozesse bei der Verhaltenssteuerung notwendig sind (S. 115). Umgekehrt gilt, daß z.B. der hohe Grad der Regelorientierung der Jain-Mönche das Bewußtsein von der Welt als einem Problem allererst erzeugt bzw. reproduziert.²⁴⁸

3.4.4. Luhmanns Theorie der Funktion religiöser Dogmatik

Die religiöse Funktion der monastischen Regeln ist mit der Erläuterung der fundamentalen Logik der kontextuellen Elaborationsprozesse normativer Implikationen jedoch noch nicht geklärt. Dazu muß der besondere Charakter der religiösen Dogmatik analysiert werden. Neben Foucault (1984) hat vor allem Luhmann (1982) eine Theorie der Funktion religiöser Dogmatik entwickelt, die hier von Nutzen ist. Die soziale Funktion von religiöser Dogmatik ist Luhmann zufolge ein Spezialfall der Funktion von Religion schlechthin, die er am Bezugsproblem der Transformation unbestimmter Komplexität in bestimmte oder doch bestimmbare Komplexität (also der fundamentalen Differenzierung von System und Umwelt) festmacht:

“Damit werden nicht bereits vorliegende ‘Tiefenstrukturen der Wirklichkeit’ nur ‘thematisiert’,²⁴⁹ sondern wird Diskretheit, Typik, Diskontinuität, Grenze und damit ‘Andersheit’ überhaupt erst geschaffen. Es ist diese Transformationsfunktion, an der sich religiöse Qualitäten ansiedeln. Kulturelle

²⁴⁸ S. Tyler 1978 hat folgendes Entwicklungsschema entworfen, um den Unterschied zwischen “Mechanismen”, “Schemata” und “Regeln” zu verdeutlichen: (a) Bedingungsschemata: A -> B/wenn C (A wirkt auf B nur wenn C der Fall ist)

Das Bedingungsschemata zeigt erste Ansätze von Reflexivität, Wahlfreiheit und Selbstmodifikation und kann insofern als Vorstufe der Regel gelten (S. 112). (b) Musterausfüllungsschemata: Das Musterausfüllungsschemata basiert auf der quasi-logischen Wenn-Dann-Form. Fehlende Informationen oder frei wählbare Komponenten werden dabei eingefügt oder unvollständige Fälle werden einem idealen Muster angepaßt. (c) Regeln (A wirkt auf B, B auf A und A auf C). Die hauptsächliche Innovation der Regelsysteme ist die Gegebenheit einer Rückkopplungsschleife, die es einer Handlungssequenz erlaubt sich selbst zu korrigieren oder zu modifizieren. Im obigen Beispiel ist: die Wirkung von A auf C eine Konsequenz von der Wirkung von B auf A, die eine Konsequenz von der ursprünglichen Wirkung von A auf B ist (S. 113f.).

²⁴⁹ Wie beispielsweise Dux 1990 argumentiert.

Strukturen mit genau diesem Funktionsbezug sind Religionen. Die Funktion der Religion bezieht sich auf die Bestimmbarkeit der Welt" (S. 78f.).

Alles sinnhafte Handeln setzt Unterscheidungen immer schon voraus und es ist die Konstitution der fundamentalen Differenz von System und Umwelt durch die Einschränkung unbestimmbarer Möglichkeiten (Reduktion von Komplexität), die das Bezugsproblem von Religion darstellt. Diese abstrakte Formulierung des Bezugsproblems von Religion liegt nach Ansicht von Luhmann noch vor der Husserlschen Konstitutionsproblematik (S. 78 Fn. 10) und wird ausdrücklich gegen Durkheims These von der systemintegrierenden Funktion von Religion (Hinweis auf systemsprengende Religiosität) und gegen Geertz' These der interpretierenden Funktion von Religion (Hinweis auf Zunahme von Zweideutigkeit durch die religiöse Hermeneutik) formuliert (S. 11f.).²⁵⁰

Die soziale Funktion der Religion ist, nach Luhmann (S. 85) für das religiöse Erleben selbst und für seine Dogmatik notwendig latent (chiffriert). Sie wird nicht ausdrücklich thematisiert, sondern mit religiösen Themen und dem Bemühen um religiöses Verstehen "besetzt": "Das ist verständlich, wenn man bedenkt, daß eine Thematisierung der Funktion hieße, Religion selbst einem Vergleich mit anderen Möglichkeiten und einer Substitution auszusetzen" (Ebda.). Religion kann also ihre Funktion nur dadurch erfüllen, daß sie nicht ihre Funktion selbst thematisiert. Darin besteht der fundamentale Unterschied zwischen Religion und (funktionalistischer) Soziologie. Anders als die Soziologie entwickelt sich die Religion nicht durch Prozesse funktionaler *Substitution*, sondern durch Prozesse thematischer *Generalisierung*. Luhmann zufolge wirkt Religion (wie andere Wertorientierungen auch) nicht allein sozialintegrativ, sondern wird innerhalb der Gesellschaft (als ein Selektionszusammenhang von Bedeutungen unter anderen) ausdifferenziert, selbst wenn sie (wie in stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften) eine dominante Funktion innehaben sollte, insofern sie das Ganze der Gesellschaft thematisiert. Zur Ausdifferenzierung eines religiösen Systems kann es dann kommen, wenn konkrete Situationen mit Bezug auf die Semantik des Religionssystems problematisiert werden, d.i. in Bezug auf die Frage der Bestimmbarkeit von Welt schlechthin, behandelt werden und somit zur Reduktion von Unsicherheit beitragen:

"Anlässe müssen den Weg zur Religion erst finden, Erlebnisse und Handlungen müssen in das Religionssystem hineinproblematisiert werden. Nur wenn und nur soweit dies gelingt, greifen Systematisierungsleistungen, lassen sich isoliert auftretende Grenzerfahrungen, Enttäuschungen, Unverständlichkeiten im Zusammenhang, zum Beispiel als Zeugnis des Wirkens Gottes interpretieren" (S. 52).

²⁵⁰ Durkheims 1984 klassische Definition von Religion mit Hilfe der Unterscheidung sakral/profan und die daran anschließende Interpretation von sozialer Klassifikation wird von Luhmann 1989: 277 dahingehend kritisiert, daß sie nicht das Problem der Interpretation der Einheit dieser Differenz thematisiert, obwohl Durkheim selbst beschreibt, "daß die Differenz von sakral und profan selbst produktiv wird, indem man dem Sakralen sich z.B. nähern kann durch eine Negation des Profanen, durch Reinigung, durch Askese" (S. 280 Fn. 36): "Offensichtlich geht es weder einfach um eine Unterscheidung von Situationen, Plätzen, Rollen für sakralen bzw. profanen Gebrauch; noch kann man dem Sinn der Unterscheidung gerecht werden, wenn man annimmt, das Sakrale allein symbolisiere die Ausdifferenzierung eines Religionssystems. Man verbaut sich den Zugang schon dadurch, daß man die Differenz nicht als Einheit sieht, sondern das durch sie Getrennte getrennt behandelt, so als ob es jeweils für sich selbst das sein könnte, was es ist. Die Unterscheidung kondensiert, wenn sie zur Informationsgewinnung und zur Zuordnung von Handlungen benutzt wird, Objektivationen; aber selbst sie sind kein Objekt und eben deshalb Wiederholungen des Ganzen im Ganzen" (S. 280). Als wesentliche Kritik an Durkheim wird genannt, daß (a) die Unterscheidung vor allem für "hochkulturelle" Gesellschaften verwendet wurde, nicht jedoch von "früheren" Sozialformen (Luhmann 1982: 194 Fn. 21) und daß, (b) ältere Gesellschaften keinesfalls "durch eine weitgehend religiös bestimmte Dauer der numinosen Mächte in jedem Vollzug geprägt seien" (Luhmann 1989: 281). Typischerweise lasse sich die sakrale und mythische Welt "leichter ordnen als die wirkliche Welt" (S. 271).

Wie ein solches Hineinproblematisieren bei den Jaina zustande kommt wird in Kapitel 7.1.3. näher gezeigt. Es wird sich zeigen, daß auch hier “die” Religion “das Problem erst schaffen und bewußt machen muß, das zu behandeln sie in der Lage ist” (S. 37). Bei zunehmender (funktionaler) Differenzierung eines Gesellschaftssystems werden in der Regel religiöse Themen generalisiert (da sie das Ganze des in-der-Welt-seins des Sozialsystems interpretieren müssen) und fungieren dadurch zunehmend situationsfrei (S. 85). Zugleich ergibt sich (wie auch bei den Jaina) die Möglichkeit, daß das durch die Religion thematisierte Ganze nur situationsweise bedeutsam wird: “Dann muß von Repräsentation auf Reflexion umgedacht werden” (S. 80). In frühesten Gesellschaften ist dies, Luhmann zufolge, noch nicht der Fall gewesen. Dort wird die Transformation des Unbestimmten in Bestimmtes vor allem durch Rituale geleistet, die durch ihre rigide Formenstrenge den “Grundvorgang der Einschränkung unbestimmbarer Möglichkeiten gleichsam exemplarisch vorexerzieren” (Luhmann 1989: 281). Sobald sich jedoch durch wiederholten Gebrauch generalisierte religiöse Themen bzw. Orientierungspunkte herauskristallisieren, auf die man zurückkommen kann und die relativ unabhängig von Ritualen durchgehalten werden, stellt sich das Problem der kontextuellen Auslegung dieser Orientierungspunkte. Diese interpretative Funktion leisten religiöse Dogmatiken, die deshalb von Luhmann als “Rituale auf höherer Ebene” bezeichnet werden:

“Als religiöse Dogmatik wollen wir die jeweilige verbale und begriffliche Ausstattung dieser Interpretationsfunktion bezeichnen - also nicht nur eine theologische Disziplin unter anderen und vor allem nicht einen ausdrücklichen Gegensatz zur Moralthologie. Dogmatiken sind Nachfolgeeinrichtungen für Rituale auf höherer Ebene, sie ermöglichen daher eine gewisse Entritualisierung der Religion. Sie teilen mit Ritualen die Funktion Negationsrisiken zu kontrollieren” (S. 86f.).²⁵¹

Auch die Theorie des Rituals von Lévi-Strauss (1975 IV.2) erlaubt es, Dogmen als Riten höherer Stufe aufzufassen. Riten schlagen nach Lévi-Strauss Brücken zwischen Intellektuellem und Sinnlichem (S. 813), indem sie in Reaktion auf die Schnitte (zwischen System und Umwelt), die das diskrete Denken am Realen vollzieht, die Kontinuität der Erfahrung einzuholen bemüht sind. Sie bewirken dies, indem sie “eine unbegrenzte Reihe weiterer binärer Gegensätze erzeugt, die ohne jene erste Antinomie je aufzulösen, auf immer kleinerer Stufenleiter sie nur reproduzieren und perpetuieren” (S. 817). Im Anschluss an die Logik von Spencer-Brown wird Luhmann (1984) dieses Verfahren später als “re-entry” von Unterscheidungen in das Unterschiedene bezeichnen. Da Lévi-Strauss kategoriale Unterscheidungen als Voraussetzung jeden Handelns ansieht, sieht er auch das Ritual nicht (wie den Mythos) als Kategorien erzeugend an, sondern als ein Verfahren, dessen Bedeutung darin besteht, zeitweilig eine Kontinuität zwischen dem diskontinuierlichen kategorialen Denken und der Flüssigkeit der Lebenserfahrungen herzustellen. Das Ritual bewerkstelligt dies durch eine Imitation des Lebens, d.h. durch die progressive Bewegung der Zerstückelung und Detaillierung von Operationen und deren Wiederholung, durch die “die Lücken im diskreten kognitiven Schematismus ausgefüllt” werden sollen:

²⁵¹ “Unter Dogmatik verstehen wir im weitesten Sinne jene gedanklichen Konzepte, mit denen das Grundmaterial religiöser Erfahrungen und situationsbezogener Interpretationen gesichert, fachlich bearbeitet, auf Fehler hin kontrolliert und systematisiert wird” (Luhmann 1982: 126). Der Regelkanon der Jaina fällt unter diese Definition.

“Indem das Ritual Operationen zerstückelt, sie ins Unendliche detailliert und unermüdlich wiederholt, widmet es sich einer minutiösen Flickerei, es stopft die Lücken und nährt damit die Illusion, daß es möglich ist, den Mythos in entgegengesetzter Richtung zu nehmen, Kontinuierliches aus Diskontinuierlichem zu machen. Sein manisches Bestreben, die kleinsten konstitutiven Einheiten der Erfahrung durch die Zerstückelung festzulegen und durch die Wiederholung zu vervielfältigen, bringt ein brennendes Bedürfnis nach Schutz vor jedem Einschnitt oder jeder Unterbrechung, welche den Ablauf jener Erfahrung gefährden könnte [zum Ausdruck]. In diesem Sinne verstärkt der Ritus nicht den Weg des mythischen Denkens, sondern kehrt ihn um, eines Denkens, das dasselbe Kontinuum in grobe distinkte Einheiten spaltet, zwischen denen es Abstände einführt” (S. 792).

Ein solch ritualistischer Charakter haftet auch den Listen von Limitationen an, die in den Schriften der Jaina zu finden sind. Der Übergang vom Ritual zum Dogma als der Reflexionsform rituellen Handelns wird deutlicher als anderswo im oft pedantisch erscheinenden Atomismus der Jain-Scholastik, die alle Differenzen bis ins Unendlich Kleine weiterverfolgt und in Form einem von okzidentalern Betrachtern oft bemängelten “äußerlichen” Schematismus auflistet. Die akribische Beschäftigung mit dem Problem des Schutzes von (unsichtbaren) Kleinstlebewesen und winzigsten Differenzen des Verhaltens, die den Jainismus auszeichnet, kann unter anderen mit Lévi-Strauss' Ritualtheorie gedeutet werden. Lévi-Strauss identifiziert, wie gesagt, die Zerstückelung und die Wiederholung als die beiden zentralen Verfahren von Ritualen. Bei der Zerstückelung handelt es sich darum “Unterschiede, mögen sie auch noch so klein sein, in Operationen einzuführen, die identisch erscheinen können” (S. 791), während die Wiederholung ein und dieselbe Aussage oder Handlung immer wieder zu reproduzieren sucht. In Wahrheit, so Lévi-Strauss, läßt sich jedoch die Zerstückelung auf Wiederholung zurückführen, die gewissermaßen ihre Grenze bildet, denn “unendlich klein gewordene Unterschiede haben die Tendenz, in eine Quasi-Identität zu verschmelzen” (Ebda.) (wie z.B. bei einem Kinofilm). Der unendliche Regreß in die Detailanalyse, der bei den Jain-Mönchen zu beobachten ist, erzeugt also letztlich einen synthetischen Effekt. Dieser Atomismus ist unter anderen eine Konsequenz des reflexiven Zugangs zu ritualisiertem Verhalten. Durch die Orientierung an Dogmen und Regeln wird Religion notwendig reflexiv (Luhmann 1982: 140), entritualisiert, spezifiziert und spiritualisiert (S. 144f.). Im Unterschied zur Umweltanpassung, die Systemstrukturen an den Wechselfällen der spezifischen Systemumwelt orientiert, bezieht sich Reflexion auf die Welt an sich und konstituiert dadurch Systemidentität im Hinblick auf geordnete Möglichkeiten anders zu sein (S. 179). Sobald sich eine Welt von einem Umweltverhältnis abhebt und System und Umwelt übergreift, ist nach Luhmann zu erwarten, daß Reflexion damit beginnt, Einfluß und Anpassungsverhältnisse im Sinne einer Steigerung der Selektivität des Weltzugangs zu steuern (S. 179). Durch erhöhte Selektivität wird mehr Umweltanpassung und mehr Identitätserhalt zugleich geleistet. Ein solches Verfahren scheint auch im Jainismus vorzuliegen, wie die Jain-Literatur über die Kontrolle von *karmischen* Einflüssen und Ausflüssen anzeigt, die in der Vorstellung der gereinigten, von der Welt befreiten Seele ihren Fluchtpunkt hat.

Die Funktion der Dogmatik liegt in der Gewinnung eines selektiveren, reflexiveren Umweltverhältnisses eines Systems, welches zugleich die Möglichkeit größerer Unabhängigkeit und größerer Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Umwelt erzeugt. Zugleich funktioniert Dogmatik nur unter der impliziten Inanspruchnahme vorausgesetzter sozialer Systeme, deren Inhalt jedoch nicht vorgegeben, sondern dank der impliziten Selektivität der Erfüllungsbedingungen nachgegeben ist (vgl. Lévi-Strauss 1975 IV.2: 736):

“[R]eligöse Dogmatiken arbeiten mit funktional unanalysierten Abstraktionen und stützen sich latent auf Gesellschaftssysteme der verschiedensten Art, an deren Strukturen (zum Beispiel Schichtenstrukturen, Herrschaftsstrukturen, Moralen und moralisch begründete Kontingenzformeln) man sich orientieren konnte” (Luhmann 1982: 180f.).

Welche möglichen sozialen Systeme (Diskurse, Gruppen, etc.) von den jeweiligen Regelsystemen vorausgesetzt werden, kann allein durch empirische und phänomenologische Analyse herausgearbeitet werden. Denn Regeln schaffen bestenfalls begrifflich begrenzte Kategorien von Menschen, Handlungen, etc. und bedürfen zusätzlicher kontextbezogener Kriterien, um effektiv funktionieren bzw. realisiert werden zu können.²⁵² Wie diese “heimliche Allianz zwischen dogmatischer Thematik und Bedingungen gesellschaftsstruktureller Kompatibilität” (Luhmann 1982: 190f.) im Falle der Jain-Dogmatik funktioniert, wird in Kapitel 6 gezeigt. Die hier zusammengefaßten Überlegungen der phänomenologischen und strukturalistischen Tradition zum Thema und vor allem der funktional-strukturalen Theorie Luhmanns zeigen unter anderen, daß Rituale nicht notwendig als religiöse bzw. soziale Konstanten durchgehalten werden müssen, wie es in der ethnologischen Literatur vielfach unterstellt wird, bzw., daß Dogmen (und andere generalisierte Medien) ähnliche limitierende, Kommunikation generierende Funktionen in einer vom Anwesenheitszwang des Rituals abgelösten Funktion erfüllen (S. 87 Fn. 37).²⁵³ Die offiziell quasi-antiritualistische, dogmatische Orientierung des Terāpanth, die im Folgenden beschrieben wird, kann dadurch besser verstanden werden. Daß eine der historisch folgenreichsten Funktionen religiöser Kommunikation in der Kontrolle von Negationsrisiken (sprich: Kritik) besteht - insbesondere im Kontext zentralistisch organisierter Kirchenorganisationen - wird auch von Luhmann (1982: 87) nicht unterschlagen. Dieser Aspekt wurde von Habermas (1980: 195) und Bloch (1989) als die wichtigste Funktion von Religion hervorgehoben.

3.4.5. Freiwilliger- und erzwungener Verzicht

Der Grundgedanke von Luhmanns Theorie (1977/1982) der Religion gleicht offensichtlich der von Lévi-Strauss (1949/1984: 105, 129, 137) vertretenen Funktionstheorie sozialer Systeme. Die entscheidende These beider Autoren ist, daß “jedes Verbot zugleich in anderer Beziehung eine Vorschrift” (S. 98) ist, bzw. nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Funktion hat. Beide Autoren folgen dabei (Fichte und) Hegel und Durkheim in ihren jeweiligen Interpretationen von (freiwilligen) Einschränkungen als Mittel der Systemdifferenzierung und als Voraussetzungen der Entwicklung von Reflexivität und Variabilität. Verbote, Knappheit und Verzicht erscheinen Lévi-Strauss grundsätzlich als Mittel der Transformation von Substanz-Orientierung (Reiz, Begehrung) in Relationen-Orientierung (Zeichen, Tausch) (S. 121). Durch Verbote und Differenzierungsprozesse werden Möglichkeitsräume (Beziehungen) innerhalb einer vorausgesetzten Einheit eröffnet und kalkulierbar und ggfs. über Akte des Austauschs und der Wahrnehmungen von Gegenseitigkeit, etc., der Möglichkeit nach erzwungen, durch sich eine emergente Sozialintegration auf höherer Ebene konstituieren kann (S. 117). In diesem Sinne evoziert (S. 105) eine soziale Schließung zugleich auf erweiterter Ebene eine Öffnung (Lévi-Strauss 1975 IV.2: 741).

Wie Muni Nathmal (1968: 115) feststellte, ist die ermöglichende Funktion von Einschränkungen jedoch nur erreichbar, wenn die beteiligten Individuen die Limitationen als Medien der Selbstentwicklung

²⁵² Vgl. Müller 1981: 70-2, Ricoeur 1991: 57f.

²⁵³ Vgl. Ricoeur 1991.

betrachten und sich über Verbote mit einem übergreifenden sozialen Ganzen (der Gemeinde) und zuletzt der allumfassenden Individualeseele identifizieren, um sie in ihrer eigenen Existenz nachbilden zu können.²⁵⁴ Regelorientiertes Verhalten richtet sich idealerweise weniger an der bewußten Befolgung von äußerlichen Regeln aus, sondern an übergreifenden Werten, durch welche die „furchteinflößende“ existentielle Weltoffenheit des Menschen (Heidegger 1927/1986, Scheler 1928) reduziert und somit Strukturbildung ermöglicht wird. Die soziale Funktion dieser Orientierungsweise ist nach Lévi-Strauss (1975 IV.2: 762f.) „eine unbewußte Anpassung an eine übergreifende poetische Struktur“, die intuitiv nach früheren, unter vergleichbaren Bedingungen erarbeiteten Mustern wahrgenommen wird, so daß der Sinn der Regelorientierung „sich aufgrund zufälliger Ursachen modifiziert, statt von einem Gesetz beherrscht zu sein“. Auch Regeln fungieren insofern als Hohlformen, wie die Musik, deren formale semantische Struktur durch einen Hörer (Regelbenutzer) mit dem fehlenden (existentiellen) Sinn ergänzt werden muß (S. 759). Der Regelbenutzer ist wie der Hörer eines Musikstückes (oder der Leser eines Buches) ein „Schöpfer im Negativ“, der die „Hohlräume“ der „aus dem Komponisten hervorgegangenen Musik ausfüllt“ (S. 767f.). Der Sinn der Regeln (bzw. von Texten) ist so gesehen immer supplementär. Der Sinn oder die Funktion ist ein durch die Limitation erzeugter Überschuß, „eine Hinzufügung und Lieferung dessen, was, fehlt, was zusätzlich benötigt wird“ und dem jeweils gegenwärtigen Handlungskontext entnommen wird.²⁵⁵

In der durch einen Akt des Verzichts (eines Opfers) ermöglichten Beziehungen zu anderen wird Wert erzeugt. Dieses Phänomen haben neben Marx (1867) und Simmel (1900/1989b) auch Hubert und Mauss (1898/1981: 122 Fn. 114) - die in diesem Zusammenhang das Mahābhārata zitieren - hervorgehoben: „it is in refusing (things) to himself that a man measures them“. Nicht-Konsumieren bzw. Nicht-Begehren werden in vielen Gesellschaften als Quelle des Wertes erachtet (Lévi-Strauss 1984: 120). Betrachtet man die Jain-Lehre unter diesem Gesichtspunkt, dann wird erklärlich, warum die negative Akt der Entsagung auf einer anderen Ebene zugleich eine positive Rolle als Akt der Hingabe und der Erzeugung neuer Beziehungen spielen kann.²⁵⁶ Im Folgenden wird unter anderen die These vertreten, daß durch den von Jaina-Asketen praktizierte Verzicht auf konkrete Objektbeziehungen und die Neuorientierung auf die von der Lehre postulierte totalisierende Seelenvorstellung, eine kognitive Kompetenz erworben wird, welche die Entsubstantialisierung von Objektbeziehungen und Sozialverhältnissen und damit die Möglichkeit ihrer kognitiven Variabilität, Austauschbarkeit und Manipulierbarkeit generiert.

Daß all dies im Zusammenhang mit bestimmten Sozialstrukturen und Machtverhältnissen steht und daß die durch Limitationen erzwungene Orientierung an zukünftigen Möglichkeiten und der dadurch erzielte Effekt einer indirekten Sozialintegration oft zu Lasten des betreffenden Individuums geht, ist oft angemerkt worden und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Entscheidend ist die Differenz von erzwungenem Verzicht und freiwilligem Verzicht. Offiziell spielt allein letzterer innerhalb der Jain-Religion eine Rolle. Nicht eine mechanische Regelorientierung sondern die innere Überzeugung der Teilnehmer von der Richtigkeit und Legitimität der Regeln und ihrer Befolgung für die Selbstentwicklung ist entscheidend. Wie schon Fichte (1986) betonte, ist allein durch die Freiwilligkeit der Selbstbeschränkung zugleich eine erweiterte Möglichkeit der Selbstrealisierung gegeben.

²⁵⁴ Vgl. Schleiermacher, in Ricoeur 1991: 57.

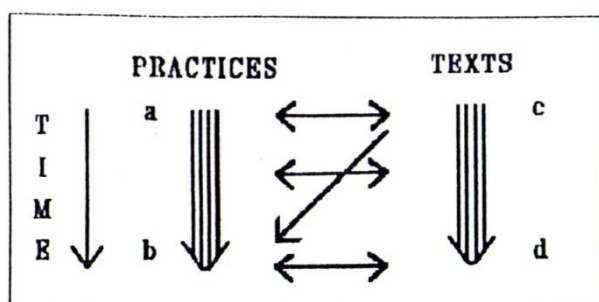
²⁵⁵ Derrida 1985: 323, Ricoeur 1991: 56ff.

²⁵⁶ „Wenn wir nun von der Untersuchung der Regel als Regel zu der ihrer allgemeinsten Merkmale übergehen, müssen wir zeigen, auf welche Weise sich der Übergang von einer Regel mit ursprünglich negativem Inhalt zu einer Gesamtheit von Bestimmungen ganz anderer Ordnung vollzieht“ (Lévi-Strauss 1984: 97)

3.4.6 Zusammenfassung: Text und Kontext

Der Vergleich von Lévi-Strauss' und Luhmanns Theorien der Funktion von Limitationen als Medien der Selbstentwicklung mit den zur Zeit vorherrschenden Interpretationen der sozialen Bedeutung religiöser Limitationen in Südasien verdeutlicht, warum letztere unbefriedigend sind. Das Hauptproblem ist die Konzeptualisierung des Verhältnisses von Text und Kontext welches, von wenigen Ausnahmen abgesehen, mit dem Verhältnis von Ideal und Praxis gleichgesetzt wird. Die dominante Theorie ist noch immer die von M. Weber (1978 I), die unter anderen von Gombrich (1971: 262) vertreten wird. Dessen Auffassung der buddhistischen *Pañca-Śīla* als gesetzesanaloge Vorschriften bzw. Ideale, die mechanisch kopiert und im Vergleich zum Ideal notwendig defizitär in die Praxis umgesetzt werden müssen, ist aus der hier vertretenen Perspektive irreführend, weil jede religiöse Handlung *per* Definition als "Abweichung" vom dem nie erreichbaren Ideal erscheinen muß. Das theorietechnische Problem der negativen Auffassung jeglichen konkreten Handelns wird von Gombrich nicht erklärt. Die effektiv probabilistische Funktion von Vorschriften wird nicht in Betracht gezogen. Gombrich nimmt statt dessen eine analytische Unterscheidung von "kognitiver Religiosität" und "affektiver Religiosität" vor (S. 4), die den relevanten Selbstinterpretationen nicht gerecht wird und auch von Lévi-Strauss (1975 IV.2: 783ff.) als "Mystizismus" kritisiert wurde. Lévi-Strauss proklamiert demgegenüber "den intuitiven und unaussprechlichen Charakter der moralischen und ästhetischen Gefühle" (Ebda.)²⁵⁷ und eine funktionale Analyse die - wie hier - die Analyse des impliziten kontextuellen Gehalts expliziter Mythen (Ideale) in den Vordergrund rückt. Der große Unterschied zwischen einer idealtypischen Analyse wertidealistische Lehren *à la* Weber (1978) oder Gombrich (1971) und einem von Lévi-Strauss (1975, 1984: 117, 137) und Luhmann (1982, 1984) vorgeschlagenen funktional-strukturalen Ansatz ist, daß letzterer den durch Texte tradierten sozialen Werten keinen transzendentalen Stellenwert zumißt, sozialen Sinn auf andere Möglichkeiten hin entwirft und religiöse Semantiken entsprechend nicht als allumfassende Zielorientierungen auffaßt, sondern als Medien bzw. Kristallisationskerne von Bedeutungsmöglichkeiten.

Auch die Vorstellung einer historischen Interaktion zwischen Texten und Praktiken, wie kürzlich von Cort (1990: 58) in Bezug auf Jaina-Materialien vorgeschlagen, geht über die Precept-Practice-Theorie nicht hinaus - auch wenn sie dem Interpreten im Verhältnis zum Text größere Macht zugesteht. Sie wurde von Cort (1989: 44) folgendermaßen dargestellt:



Die Texte determinieren auch hier in letzter Instanz die Praxis. Die Funktion von Texten und empirisch vorliegende Wertorientierungen und Regelselektionen werden in diesem dualistischen Modell nicht thematisiert.

²⁵⁷ Siehe dazu auch Laidlaw 1985: 50-52.

Texte werden weiterhin als Verkörperungen ideale Ziele an der die Praxis gemessen wird und nicht als Mittel historischer Formen der Selbstverständigung begriffen. Dies zeigt sich unter anderen an Corts Versuch der Kritik des offiziellen *Mokṣa-Mārga*-Modells der Jaina, als nicht repräsentativ für die Religion der Jain-Laien, sondern bestenfalls für die Religion der Mönche (“model of”). Den Jain-Laien wird deshalb eine separate Wertsphäre zugedacht (S. 60).²⁵⁸ Beachtet wird nicht, daß der Pfad (*Mārga*) auch in den Augen der Asketen nicht nur als ein abstraktes Ideal oder gar als repräsentativ für einen Gesellschaftsausschnitt angesehen wird, sondern auch als Resultat der Umsetzung des religiösen Wissens in die Handlungspraxis.²⁵⁹ Auch der Begriff des *Mokṣa-Mārga* ist ein Reflexionsbegriff. Eine dualistische Gegenüberstellung von Text und Praxis übersieht, daß hermeneutische Prozesse der Aktbeschreibung und des Weltverstehens auch für die soziale Praxis selbst konstitutiv sind, und daß auch ein Religionswissenschaftler symbolisch vorstrukturierte Gegenstände antrifft.²⁶⁰ Zudem wird die Funktion der Verschriftlichung der ursprünglich oralen Tradition in dem Modell nicht in Betracht gezogen.²⁶¹

Ein Fortschritt im Verständnis der Funktion literarischer Traditionen in Südasien kann hingegen erzielt werden wenn, wie z.B. von Lutgendorf (1991: 36, 209) oder Cort (1992), die emergenten, performativen Qualitäten eines Textes für die Rezipienten untersucht werden, die aus der je spezifischen kontextuellen Verwendung bzw. Interpretation der selektierten Texte resultieren.²⁶² Ähnlich wie Bateson (1972) und Luhmann (1984: 157) hat Gombrich (1988: 10) solche Emergenzverhältnisse als Rückkopplungsbeziehungen zwischen den Innovatoren der religiösen Tradition und wechselnden sozialen Umständen beschrieben (wobei er allerdings die kulturell relativ homogene Situation des singhalesischen Śrī Laṅkā im Auge hat): “the individual innovator creates new conditions to which in turn he reacts”. Eine soziologische Theorie praktischer buddhistischer Hermeneutik, die hier verlangt wäre, wurde von Gombrich jedoch nicht vorgelegt. Die generative Logik der Funktion von de-kontextualisierten Regeln, deren Anwendungsbedingungen nur negativ determiniert und somit in Grenzen variabel sind, wurde auch in den sogenannten Śramaṇa-Tradition selbst nicht untersucht, die vielmehr auf das je individuelle Gefühl des Einzelnen abhebt, ohne zu verallgemeinernden soziologischen Aussagen zu kommen.

Eine weitere aus der hier vertretenen Perspektive positiv zu beurteilende Wende in neueren Diskussionen über die Funktion von religiösen Texten in Südasien, die unter anderen Gombrich (1988) eingeleitet hat, ist die Abkehr von Spekulationen über den ursprünglichen Buddhismus/Jainismus, etc., auf der Basis von undatierbaren Texten, und die Hinwendung zur Untersuchung der texthermeneutischen Kommentarliteratur, durch welche die religiösen Traditionen sich über die Zeit reproduzieren und an veränderte Umstände anpassen: “[T]he point of interest is not just what the Buddha has said, but what his hearers have heard. How has his message be filtered through the institution he founded to preserve it, the Saṅgh?” (S. 21). Lévi-Strauss (1975 IV.2: 754) hat dies in Bezug auf Mythen noch deutlicher ausgesprochen: “Im Grunde genommen gibt es niemals einen Originaltext: jeder Mythos ist von Natur aus eine Übersetzung, er hat seinen Ursprung in einem anderen Mythos ...” Die Frage nach der ursprünglichen Intention der Predigten des Buddha oder Mahāvīras ist damit jedoch nicht obsolet geworden. Wie Lamotte (1992) und Lopez (1992a: 7) gezeigt

²⁵⁸ Vgl. Gombrich 1971: 320.

²⁵⁹ Vgl. Tulsī 1985a: 156, *pace* Gombrich 1988: 25.

²⁶⁰ Habermas 1980: 159, 165.

²⁶¹ Vgl. Derrida 1985, Ricoeur 1991: 44, Luhmann 1984.

²⁶² Lutgendorf 1991: 36 untersucht z.B. die Funktion der Rezitation des *Rāmāyāna* in verschiedenen Kontexten und stellt fest: “a religious epic like the *Manas* has for its audience an inherently ‘emergent’ quality, it is a means rather than an end, a blueprint rather than an artefact”. Er verwendet Baumans Definition von “Emergenz”: “An oral art, of course, has an inherently ‘emergent’ quality, which results from its being the product of a unique context” (S. 209).

haben, gilt vielmehr die Orientierung an der Möglichkeit der Replizierung der Erfahrung der Erleuchtung des Religionsstifters (bzw. des “letzten Propheten” in diesem kosmischen Zeitalter) als ultimativer Maßstab der buddhistischen bzw. jainistischen Hermeneutik. Eine rein historisch-kontextuelle, interaktionistische Interpretation der Traditionsbildung, die allein auf die unmittelbaren Interessen der Interpreten rekurriert (vgl. Carrithers 1992: 106), sieht sich dagegen gezwungen das religiöse Element ganz wegzublenden.

Im Unterschied zu den zur Zeit dominierenden Ansätzen, die nicht von der Gegebenheit einer textvermittelten Praxis, sondern von einem nicht klar definierten Gegensatz von “Text und Praxis” oder von “Kognition und Gefühl” ausgehen, wird hier Ricoeurs (1991) These von der idealen, selbstvermittelnden Funktion der Textorientierung der Vorzug gegeben, die am Begriff der retrospektiven (Wieder-) Aneignung von relativ weltdistanzierten Texten ansetzt:

“By ‘appropriation’, I understand this: that the interpretation of a text culminates in the self-interpretation of a subject who thenceforth understands himself better understands himself differently, or simply begins to understand himself” (S. 57).

Ein solcher präsentistischer Ansatz kommt auch südasiatischen Sichtweisen am nächsten, die nicht die Bedeutung von Texten an sich betonen, sondern die des (Nach-) Erlebens bzw. der rituellen Erzeugung und Verkörperung von Bedeutung durch Orientierung an Werten und die Verwendung von Texten und Praktiken, im Interpretieren selbst.²⁶³ Durch einen solchen analytischen Ansatz, der die orientierende Funktion von Texten für die Auslegung des historisch gegebenen In-der-Welt-Seins des prinzipiellen weltoffenen Menschen untersucht und nicht auf die Idealtypen einer scheinbar gedankenlosen und dennoch zugänglichen affektiven Religiosität oder einer gefühlslosen kognitiven Religiosität appelliert, kann auch die Frage des Stellenwertes der devotionalen Buchverehrung (nicht: des Lesens) bei den Mūrtipūjaka-Jaina (Cort 1992) erklärt werden. Wie in vielen narrativen Texten der Jaina erläutert wird, ist für die Erlösung nicht die Belesenheit und scholastische Ausbildung eines Individuums ausschlaggebend, sondern die Reinheit der religiösen Empfindung, für die allein praktische Kriterien zugrunde gelegt werden. Nicht ein Verstehen der Welt, sondern ein inneres Entsagen der Welt und die Einsicht in die Omnipotenz der Seele sind verlangt.²⁶⁴ Kognition und Gefühl sind hier nicht zu trennen.

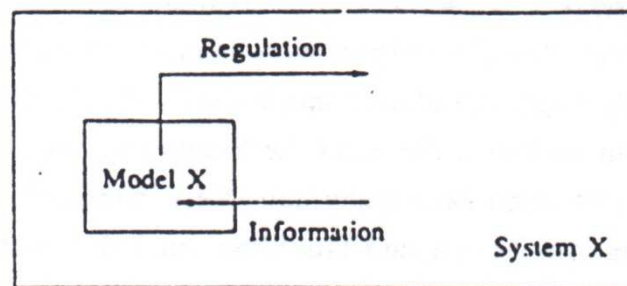
Der im Vorstehenden erarbeitete Ansatz kann nun wie folgt zusammengefaßt werden: Die in Akten der freiwilligen Selbstbeschränkung bewußt vorgenommenen Fokussierung der Aufmerksamkeit erzeugt zugleich einen spezifischen Vorstellungsraum komplementärer Möglichkeiten und kann daher, in Analogie zu Husserls (1987) Konzept der Intentionalität, als eine Form der Potentialisierung (bzw. Selbst-Bewußtwerdung) interpretiert werden. Sogar der Kantianer Mauss (und Hubert) (1903/1978: 101) hat den Mechanismus der Erweiterung durch Begrenzung seiner Analyse der Funktionsweise “der Magie” durch die dort praktizierten Verfahren ausschließlicher Aufmerksamkeit und der Intentionsrichtung unterlegt (S. 162). Im Zusammenhang mit Jain-Riten ist das Paradox der Intentionalität grundlegend, wie die folgenden Kapitel veranschaulichen. In Zusammenhang mit dem Entschluß (*Saṅkalpa*) zur Übernahme von Limitationen (*Vrata*) fungieren hier Kontextfaktoren insofern als emergente, als sie mit Hilfe zusätzlich spezifizierender Kriterien von einem

²⁶³ Vgl. Kapferer 1983, Welborn 1982, Lopez 1992a.

²⁶⁴ Auf die Bedeutung von Codes, die allgemeine, für jedermann selbstverständliche Werthaltungen und Mitgliedschaftsbedingungen re-spezifizieren, hat, wie Luhmann 1982: 297 feststellt, in der Vergangenheit schon Eisenstadt wiederholt hingewiesen: “Dabei ist gedacht an symbolisierte Programme und Instruktionen, die zwischen der allgemeinsten Ebene universeller Werte und den für Einzelne auszuführenden Rollen vermitteln” (Ebda.).

Individuum selbst beurteilt und selektiert werden müssen. Adäquate soziale Kontexte werden nicht instrumentell geschaffen, sondern sind implizit vorausgesetzt als funktionale Konditionale der durch die Tradition objektivierten Regeln. Diese Bedingungen müssen gefunden oder geschaffen werden müssen, um regelgerechtes Verhalten zu ermöglichen. Die prinzipielle Offenheit der Regeln gegenüber ihrem gesellschaftlichen Latenzbereich (dem Raum möglicher Aktualisierungen) setzt komplementär eine um so stärkere Selbstbindung der Individuen voraus, die solche Regeln verwenden wollen, je abstrakter die Regeln sind. Durch die freiwillige Subsumierung der Individualität unter das Paradigma werden, in den Worten von Lévi-Strauss (1975 IV.2: 797), die Wahrnehmungen konkreter Gegebenheiten gleichzeitig verarmt und erweitert, indem sie gezwungen werden "die diskontinuierlichen Schwellen eine nach der anderen zu überschreiten". Mit Luhmann (1984) kann gesagt werden, daß abgeleitete Regeln ritualgleich zwischen dem Schematismus der Leitdifferenz *Ahiṃsā/Hiṃsā* und dem kontinuierlichen Fluß der Erfahrungen der Welt vermitteln. Sie müssen sich notwendig verändern können, um ihre Funktion zu erfüllen. Daraus ergibt sich die Historizität der Dogmen und der durch sie vermittelten Ritualisierung der Lebensführung der an ihnen orientierten Individuen.²⁶⁵ Der Prozeß der Reflexion des differentiellen Leitprinzips des semantischen Systems und der darauf bezogenen *Vrata* in der eigenen Lebensführung (*Caritra*), die entsprechend als "Pfad" (*Mārga* oder *Panth*) aufgefaßt wird, wird ritualisiert worden in den monastischen Zeremonien der Selbstintrospektion (*Pratikramaṇa*), bei denen die jeweils übernommenen Gelübde rezitiert und erinnert werden, damit das zurückliegende Verhalten - die Funktionen der Limitationen - retrospektiv daran gemessen werden können. Wenn Überschreitungen festgestellt werden, können neue Gelübde übernommen werden, um das durch solche Fehler erzeugte *Karman* zu neutralisieren.

Dieser Zusammenhang zwischen *Saṅkalpa*, *Caritra*, *Pratikramaṇa* und *Prāyaścitta* macht heute den praktischen Kern des Jainismus aus. Graphisch kann man die Logik der Asymmetrisierung (Spezifizierung) der Leitdifferenz *Ahiṃsā/Hiṃsā* folgendermaßen darstellen:



Die Einheit der Leitdifferenz ist zu jedem Zeitpunkt interpretationsbedürftig. Dadurch wird die Weltöffnung der religiösen Semantik gewährleistet, wobei die sedimentierte (Text-) Tradition eine Vermittlungsfunktion erfüllt und selektiv verwendet wird. Demzufolge erfolgt die Systemintegration bei den Jaina nicht ideell, durch soziale *Repräsentation*, sondern praktisch durch Ritual und *Reflexion* (Luhmann 1982: 180). Der Vorteil der objektivistischen Phänomenologie von Lévi-Strauss (1975), Dumont (1980) und Luhmann (1984) gegenüber der subjektiven, liegt grundsätzlich darin, daß sie nicht, wie diese, allein auf den der

²⁶⁵ Ganz anders als bisher in der ethnologischen Literatur zur Ritualgeschichte beschrieben (vgl. Bloch 1989).

religiösen Orientierung am Ganzen zugrundeliegenden, subjektiven Akt der Entscheidung abheben muß,²⁶⁶ sondern objektive Formen sowie dem beobachteten Handeln retrospektiv vorausgesetzten Leitdifferenzen untersuchen kann. Dadurch ist die Möglichkeit einer soziologischen Betrachtung sowohl kollektiven Erlebens als auch intersubjektiver Perspektivenverschränkungen eröffnet, bei der der Beobachter in kontrollierter Weise seine Perspektive variiert.²⁶⁷

3.5. Monastische Organisation

Nach dieser abstrakten soziologischen Erörterung des grundsätzlichen Primats der reflexiven Praxis gegenüber durch schriftliche Texte überlieferte Lehren, wird nun gezeigt, wie die Terāpanth-Mönche und Nonnen die beiden Perspektiven der Erlösungsorientierung und der Gruppenorganisation mit Hilfe des Konzeptes der Selbsteinschränkung miteinander in Einklang bringen. Die monastische Gemeinde, der *Śramaṇa-Saṅgha* oder *Dharma-Saṅgha*, gilt als eine Subkategorie des (Terāpanth) Jain *Caturvidha-Saṅgha*. Er ist intern untergliedert in einen *Sādhu-Saṅgha* und einen *Sādhvī-Saṅgha* und wird von einem *Ācārya* geleitet, der eine ähnliche Rolle spielt wie laut Legende Mahāvīra für die Jain-“Urgemeinde”. Wie ausführlich zu zeigen sein wird, handelt es sich bei den historischen *Dharma-Saṅgha* jedoch nicht, wie die Jain-Lehre und manche Soziologen glauben machen wollen,²⁶⁸ um eine mehr oder weniger informelle Versammlung von Schülern (*Śiṣya*) um einen Wissenden (*Guru*), die ausschließlich auf Freiwilligkeit beruht, sondern um eine elaborierte Form der Sozialorganisation mit ausdifferenzierten administrativen Hierarchien, Statusordnungen, einem System der Arbeitsteilung und einer Vielzahl formell fixierter Verhaltensregeln und entsprechender Sanktionen. Da im Vorstehenden die monastischen Regeln der Jaina und ihre generelle Funktionsweise schon skizziert wurde, werden im Folgenden die “Formen und Folgen” der Organisation des Terāpanth-Ordens beschrieben, der den Kontext der soteriologischen Praxis der individuellen Mönche und Nonnen bildet, und ein Überblick über die Formen der monastischen Praxis gegeben.

Die monastische Gemeinde der Terāpanth-Sekte bezeichnet sich selbst als *Gaṇa* - ein Wort, welches bei den Mūrtipūjaka- und Bīsapanthī-Jains eine Subgruppe bezeichnet. In der Kommentarliteratur werden der Terminus *Gaṇa* und verwandte Begriffe, wie *Gaccha*, *Kula*, *Śākhā*, *Sampradāya*, *Saṅgha* oder *Ṭolā*, oft uneindeutig, doch generell synonym verwendet, was zu Unklarheiten geführt hat. Muni Nathmal (1968: 141) hat eine klare Begriffsbestimmung vorgenommen. Er definiert den Unterschied zwischen *Gaṇa*, *Kula* und *Saṅgha* in Bezug auf die Zahl ihrer *Ācārya* (Lehrer): “The group of disciples that live under one *Ācārya* is a *Kula*, groups of disciples living nearby or under two *Ācāryas* form a *Gaṇ* and their groups under many *Ācāryas* are known as *Samgha*”. Der Terāpanth bezeichnet sich demnach als *Gaṇa*, weil er traditionell durch ein Führungspaar geleitet wird – von einem *Gaṇi* bzw. *Ācārya* und seinem vorherbestimmten Nachfolger oder *Yuvācārya* (Jayācārya 1981c: 110).²⁶⁹ Als Grundlage eines *Gaṇa* gelten, so Nathmal (1968: 142), nicht allein die Versammlung um den *Ācārya*, sondern vor allem die Regeln (*Maryādā*) seiner Organisationsweise. Eine Menschenansammlung bildet noch keinen *Gaṇa*, schreibt er, sondern nur dann, wenn die versammelten

²⁶⁶ Vgl. James 1982: 508, Durkheim 1984: 589, Husserl 1987.

²⁶⁷ Siehe Habermas 1980-1981, Kapferer 1983.

²⁶⁸ Vgl. Carrithers 1979: 296, 1990.

²⁶⁹ Diese Organisationsform erscheint ihnen als die derzeit bestmögliche, denn ein einheitlicher Jain-*Saṅgha*, der eine Vielzahl von *Gaṇa* in einer Einheit integrieren würde existiert zur Zeit nicht. Statt dessen gibt es eine Reihe von Sekten, die, unfähig zur Integration, ihre eigenen diversen Interessen vertreten und sich nur nominell einer übergeordneten Einheitskategorie des Jain-Seins zurechnen: “That there are numerous sects is no major evil. The evil lies in the lack of unity among them” (Nathmal 1968: 129).

Individuen ein diszipliniertes, an religiösen Regeln orientiertes Leben führen. Organisationsregeln (*Maryādā*) und individuelle Disziplin (*Anuśāsana*) gelten als komplementäre Konstitutionsbedingungen eines funktionierenden *Gaṇa*. Solche "religiöse" Regeln sind nach Auffassung der Terāpanthī von "säkularen" Gesetzen zu unterscheiden, da ihre Übernahme auf Freiwilligkeit basiert, während staatliches Recht an eine äußere Sanktionsinstanz gebunden sei. Man kann zwar von einem *Gaṇa* "ausgeschlossen aber nicht sanktioniert" werden, da selbst die vom *Ācārya* empfohlenen Bußen (*Prāyaścitta*) prinzipiell selbst-aufgelegt werden müssen, um effektiv zu sein: "Religious rules are not laws. They are not compulsorily enforced but the devotees accept them of their own accord" (S. 110).⁵⁸

Die Mitgliedschaft in einer monastischen Organisation und in einer Jain-Sekte überhaupt ist, im Gegensatz zum brahmanischen Kastensystem, grundsätzlich freiwillig. Ein jeder, der sich um die Aufnahme in eine solche Organisation bewirbt, weiß um die Schwierigkeiten, die ihn erwarten. Seine Qualifikation zum monastischen Leben wird sorgfältig getestet bevor er (sie) initiiert wird. Diese Grundprämisse der Freiwilligkeit gilt als entscheidende Grundlage für alles was folgt und was von außen als Zwangsverhältnis erscheinen könnte. Das Leben eines Mönches oder einer Nonne ist bestimmt durch Devotion und Glauben an die religiösen Ziele des Ordens. Alle disziplinarischen Regeln - und letztlich die Existenz der monastischen Organisation selbst - werden prinzipiell als Mittel zum Zweck der Erreichung der Erlösung angesehen und müssen vom Einzelnen freiwillig angenommen werden: "nothing is achieved under compulsion" (S. 138f.). Wenn das primäre Ziel eines Mönches die Erlangung eines hohen monastischer Status ist, also eine Ziel-Mittel-Vertauschung stattfindet, wird, so Nathmal (S. 126), Asketismus "zur Farce" und dies kann für die Existenz der korporativen Organisation insgesamt gefährlich werden. Neue Mitglieder müssen daher besonders sorgfältig ausgewählt werden, insbesondere im Hinblick auf die Fähigkeit der Betreffenden, die geforderte Disziplin praktizieren zu können. Disziplin ist ein entscheidender Wertbegriff des Terāpanth, denn ohne Disziplin können die Regeln nicht in die Tat umgesetzt werden und die sonst locker gefügte Organisation selbst ist gefährdet. Das Grundprinzip der freiwilligen Selbstbeschränkung nimmt im Kontext des Ordenslebens eine doppelte Bedeutung/Wert an: eine primäre Bedeutung als Medium der Selbstrealisierung und eine sekundäre als Mittel des Funktionierens der Organisation:

"Discipline is necessary both for self-purification and group-organisation. One of them is the definite side and the other practical. A Muni accepts the five great vows for his life-time; this is the definite side of discipline" (Nathmal 1968: 118). "The great vows are elemental qualities, whereas disciplinary provisions are later qualities, primarily meant for the preservation of the elemental ones" (S. 121).

Die in dem der primären Bedeutung unterliegenden Ideal verkörperte Vorstellung einer vollkommen "innengeleiteten" (Riesman) sozialen Organisation ohne jeden äußerlichen institutionellen Apparat - oder mit Weber zu sprechen: ohne ein "stählernes Gehäuse" - kann demnach nur funktionieren unter der Bedingung vollkommener Hingabe und Unterwerfung des Einzelnen - auch des *Ācārya* - unter das gemeinsame Gruppeninteresse, das in den schriftlich fixierten Regeln zum Ausdruck gebracht wird.

Die Regeln sind verschiedener Art und können teilweise geändert werden. Die Terāpanth sind Meister im Erfinden neuer, besser an die Realität angepaßter Regeln und befassen sich ständig mit der Reform der Ordensregeln und der Erfindung von neuen die Motivation zur Askese aufrechterhaltenden Initiativen. Der gesamte Regelapparat ist, wie gesehen, in unterschiedlichem Maße in Bewegung begriffen und keinesfalls rigide und statisch. Die neuen Regeln bzw. Limitationen können ausschließlich vom *Ācārya* eingeführt werden. Das

hat zur Konsequenz, daß dieser von außen als eine schier unerschöpflicher Quelle von neuen Gedanken und Initiativen erscheint, obwohl die Ideen selbst oft zuerst von anderen Mönchen oder Laien ausgedacht wurden. Das übliche Verfahren sieht vor, daß alle Ideen dem *Ācārya* vorgetragen werden. Nach ausführlichen Diskussionen innerhalb des Kreises der Ältesten und Amtsinhaber wird eine neue Regel ggfs. vom *Ācārya* schriftlich fixiert, verkündet und anschließend von allen Schülern formell akzeptiert. Ohne die Akzeptanz aller Mönche und Nonnen ist eine Regel nicht gültig. Der Konsensus wird jedoch in der Regel schon im Vorfeld der Veröffentlichung der “Gesetzesinitiativen” des *Ācārya* durch Absprachen gesichert. Die formelle Zustimmung ist keine demokratische Abstimmung, denn eine Ablehnung einer neuen Regel von Seiten eines Schülers widerspricht der Tradition und kann bei grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten zur Exkommunikation führen.

Aus der Sicht eines Schülers entspricht die Akzeptanz einer neuen Regel formell dem freiwilligen Auferlegen eines Gelübdes und ist Ausdruck seiner die Seele “reinigenden” Selbstdisziplin und der religiösen Devotion gegenüber dem *Ācārya*. Die Regeln des *Gaṇa* werden in Form kollektiver Gelübde in Funktion gesetzt. Dieses Verfahren ist Ausdruck der korporativen Identität des *Gaṇa*, die auch darin zum Ausdruck kommt, daß im System des Terāpanth dem *Gaṇa* prinzipiell größere Bedeutung beigemessen wird als dem *Gaṇi*. Die Position des *Ācārya* gilt als wichtiger als die Person die sie ausfüllt, denn der *Gaṇa* ist permanent (bzw. soll es sein), während seine Führer wechseln und sich zudem den Zielen und Regeln der Gesamtorganisation gegenüber verantwortlich zeigen müssen. Der *Gaṇa* wird also als eine korporative Ganzheit aufgefaßt, deren Einzelglieder sich in ein harmonisch funktionierendes Ganzes fügen sollten - ein jedes an seinem Platz:

“‘Gaṇas’ are wholes, formed of gaṇis and sādhus who are their limbs. The ‘gaṇi’ is compared to stomach and monks and nuns to the other limbs. The stomach nourishes the whole body; all limbs derive sustenance from it. But stomach is also the cause of all diseases. What is most needed is the health of the *Ācārya*. ... If there is a conflict between stomach and the other limbs the whole body is pained. It is not the function of stomach to collect food nor is it the function of other limbs to digest it and nourish the whole body. One is healthy when all do their duty. Thus strength increases and beauty shines. This relatedness is the life of Bhikṣu’s administration” (Nathmal 1968: 128).

Diese Beschreibung des idealen Ordens als einem sozialen Organismus könnte direkt aus einem Textbuch der struktur-funktionalistischen Soziologie stammen. Der Unterschied ist, daß hier die Position und Funktion des Theoretikers selbst ausdrücklich mit angegeben wird, während sie im soziologischen Strukturfunktionalismus selten thematisiert wird (vgl. Radcliffe-Brown 1979). Der Theoretiker, der Erfinder der Organisationsregeln, befindet sich nach Auffassung der Terāpanthī am Apex der Organisation.⁵⁹ Er führt jedoch ein weniger bequemes Leben als man es sich vorstellen könnte. Denn er muß alle Konflikte und Spannungen “verdauen” die innerhalb des *Gaṇa* auftreten und ihm gebeichtet werden müssen ohne von ihnen selbst affiziert zu werden. Nur eine vorbildliche, disziplinierte Persönlichkeit kann den Posten des *Ācārya* adäquat ausfüllen. Ein *Ācārya* sollte ein so hohes Maß an Selbstdisziplin und seelischer Transparenz aufweisen, daß er schriftlich fixierte, äußere Regeln im Grund selbst nicht bedarf. Nur eine die äußerlichen Regeln transzendierende außergewöhnliche Persönlichkeit wird als ausreichend qualifiziert angesehen für die Schaffung von Regeln für den *Gaṇa* als korporativer Ganzheit. Seine Schüler benötigen jedoch, wie es heißt, noch ein formales Gerüst um ihre Disziplin auch bei Abwesenheit des *Gaṇi* aufrechterhalten zu können: “The *Ācārya* is disciplined by his

restraint and the disciples by their restraint and the administration of the *Ācārya*” (Nathmal 1968: 147). Das aus diesem kurzen Überblick ergebende Gesamtbild der Vorstellung der Terāpanthī von einem idealen *Gaṇa* erscheint von außen nach Einschätzung der Jaina selbst als eine “feudale” Struktur bzw. als eine “Mischung von Despotismus und Demokratie” (S. 147). Eine solche äußere Charakterisierung läßt jedoch die Erfahrungen der Teilnehmer außer acht, für die, so Nathmal, in der Regel nicht politische “Macht” sondern die “Reinigung des Herzens” im Vordergrund ihres Strebens steht:

“[I]f we cannot resist the temptation of politically labelling it we may say that *Ācārya* Bhikṣus administration is a mixture of despotism and democracy - despotism because of the importance of the *Ācārya* is supreme. Had it been political, it would have taken the label of despotism. But this is a kind of rule of religion. Here others are not compelled to act up to his rules, but the devotees themselves realise the importance of the *Ācārya*. They think that their journey of life will be secure under the guidance and supervision of the *Ācārya*. It is democracy because the *Ācārya* does not impose his rule on his disciples but administers in their own interests in view of their needs. So it is neither mere despotism nor mere democracy, but a combination of the two” (S. 123).

Der Unterschied zwischen einer politischen und einer religiösen Regel liegt demnach nicht in der inhaltlichen oder formalen Struktur der Regel, sondern in ihrer Verwendungsweise oder Funktion. Ein religiös motivierter Regelgebrauch kann daran erkannt werden, daß die Orientierung der Teilnehmer nicht an egoistischen Zwecken, sondern am Funktionieren des Ganzen vorherrscht. Dumont (1980) definiert diese Art der Identifikation des Teils mit dem Ganzen als “Hierarchie”. Die subjektive Grundlage einer in diesem Sinne hierarchischen Organisation ist im vorliegenden Fall die Verehrung des *Ācārya* und das hingebungsvolle Vertrauen in ihn: “This is the miracle of faith that the *Ācārya* goes on issuing orders and the monks and nuns go on accepting them” (Nathmal 1968: 147).

Eine genauere Analyse der Funktionsweise der heutigen monastischen Organisation des Terāpanth zeigt zwar einerseits, daß grundsätzlich eine positive Identifikation der Asketen mit dem *Ācārya* und den Zielen der Organisation vorliegt. Andererseits erweist sich, daß die Funktionsweise der Organisation nicht nur auf der Grundlage des “Wunders des Glaubens” und des antrainierten asketischen Habitus reproduziert wird, sondern vor allem durch sorgfältige administrative Planung und religionspolitische Strategie. Die Vorstellung vom idealen Orden als einer transparenten organismusartigen Ganzheit, innerhalb derer jeder Einzelne seinen Platz findet, spielt dabei eine bedeutende Rolle als regulative Idee. Für das unmittelbare praktische Funktionieren des *Gaṇa* ist jedoch weniger die Ausrichtung der Teilnehmer an der Reproduktion des Ganzen wichtig, als die konkrete Regelung monastischer Interaktionsbeziehungen. Das formale Gerüst der monastischen Sozialorganisation sind die Ämter und Funktionen der monastischen Hierarchie, die Regulierung der Initiation, der Exkommunikation und der Subgruppendifferenzierung und die an den Differenzierungsmustern orientierte Struktur der Arbeitsteilung und der Dienstleistungen. Die Interaktion mit dem weiteren sozialen Umfeld setzt den Orden unter weitere Anpassungszwänge, welche die Herausbildung zusätzlicher formaler Strukturen nach sich zieht.

Zunächst werden die beiden Formen monastischer Hierarchie des Terāpanth dargestellt: (a) die administrative Hierarchie monastischer Ämter und (b) die Senioritätsordnung. Die monastischen Positionen sind funktional definiert und werden nach Ermessen des *Ācārya* durch entsprechend qualifizierte Asketen personell ausgefüllt. Die Senioritätsordnung bemißt sich dagegen an der Zahl der in der monastischen Organisation

verbrachten Jahre. Auch die Senioritätsordnung impliziert eine funktionale Komponente, insofern im Falle schwerwiegender und “ungesühnter” Regelverletzungen eine angemessene Reduzierung (*Cheda*) der Seniorität durch den *Ācārya* als Strafmaß festgelegt werden kann. Grundsätzlich ist die Senioritätsordnung unabhängig von der Ordnung monastischer Positionen. Unabhängig von ihrem Senioritäts-Status können auch jüngere talentierte Mönche durch den *Ācārya* in hohe monastische Positionen gebracht werden. Die divergierenden Kriterien der beiden Statusordnungen generieren unterschiedliche überlappende Formen sozialer Beziehungen innerhalb des Ordens. Während die lineare Senioritätsordnung einen asymmetrischen Fluß von Dienstleistungen mehr oder weniger gleicher Art begründet, impliziert die Hierarchie monastischer Funktionsträger ein System monastischer Arbeitsteilung. In der Praxis überschneiden sich die beiden Ordnungssysteme, mehr oder weniger spannungsreich und strukturieren die Prozesse monastischer Interaktion, wie im Folgenden gezeigt wird.

3.5.1. Administrative Hierarchie

Um die Besonderheiten der Organisationsform des Terāpanth deutlich werden zu lassen, muß zunächst die in Kapitel 2 beschriebene konventionelle Śvetāmbara-Liste monastischen Funktionsträger erinnert werden. In den kanonischen Schriften werden insbesondere sieben hierarchische Positionen einer monastischen Organisation unterschieden: 1. *Ācārya*, 2. *Upādhyāya*, 3. *Gaṇi*, 4. *Gaṇavacchedāka*, 5. *Sthavira*, 6. *Pravartaka* und 7. *Pravartīṇī* (Nathmal 1968: 125). Es finden sich auch andere, hiervon leicht abweichende, Klassifikationen, da die Orden der Jaina Amtsbezeichnungen nicht einheitlich verwendeten und gelegentlich Neuschöpfungen eingeführt haben.²⁷⁰ Zu beachten ist, daß es sich nicht um eine fixierte lineare Hierarchie handelt, sondern um von den Orden in unterschiedlicher Weise handhabbare Funktionsbezeichnungen. Folgende Definitionen werden von Nathmal (1968: 125) gegeben: Ein *Gaṇi* ist eine “Leiter einer Gruppe von *Muni*”. Der Begriff wird in der Praxis mehr oder weniger identisch mit dem des *Ācārya* oder *Sūri* verwendet. Ein *Gaṇavacchedāka* ist “jemand der mit einer Gruppe von *Muni* von Dorf zu Dorf wandert um den Fortschritt des *Gaṇa* zu fördern und der darauf achtet, daß die Asketen ihre Limitationen (*Vrata*) einhalten”. Ein *Sthavira* ist ein Ältester (60 Jahre und mehr) oder ein sehr erfahrener oder gelehrter Mönch. Ein *Pravartaka* inspiriert und überwacht die Asketen hinsichtlich der Einhaltung ihrer Gelübde. Eine *Pravartīṇī* ist für die Aufrechterhaltung der Disziplin bei den Nonnen verantwortlich.

Innerhalb der heutigen vierfachen Gemeinde des Terāpanth werden dagegen vierzehn monastische und prämonastische Kategorien unterschieden (in absteigender Folge): 1. *Gaṇādhipati* (Ordensleiter), 2. *Ācārya* (Lehrer), 3. *Yuvācārya* (Nachfolger), 4. *Mahā-Śramaṇa* (großer Asket), 5. *Sādhvī-Pramukhā* (Obernonne) bzw. *Mahā-Śramaṇī* (große Asketin), 6. *Agraṇī* (Chef) bzw. *Siṃghārāpati* (Wandergruppenleiter), 7. *Sādhu* (f. *Sādhvī*): Mönch (Nonne), 8. *Niyojaka* (f. *Niyojikā*): von *Niyojan*: jemanden zum Arbeiten bringen: Leiter der *Samaṇa* (f. *Samaṇī*), 9. *Nideśaka* (f. *Nideśikā*: Aufseher/in): Leiter/in einer Untergruppe von *Samaṇī*, 10. *Samaṇa* (f. *Samaṇī*): initiiert Novize, 11. *Sanyojak* (f. *Sanyojikā*, Manager): Leiter der *Mumukṣu*, 12. *Yojaka* (f. *Yojikā*): einer der eint: Leiter einer Gruppe von *Mumukṣu*, 13. *Mumukṣu* (nach Erlösung Strebende/r): nicht lebenslang initiiert Novize, 14. *Upāsaka* (f. *Upāsikā*): Diener: praktizierender Jain-Laie. Hinzu kommen die Kategorien der gewöhnlichen “gebürtigen” Laien, der *Śrāvaka* (f. *Śrāvikā*) (Hörer) und die der *Aṇuvratī* (der Mitglieder der *Aṇuvrata*-Bewegung, die auch Nicht-Jaina umfaßt), die wiederum in Unterkategorien

²⁷⁰ Vgl. Schubring 1962/1978, Deo 1956, 1960, Caillat 1975.

differenziert sind. Die Gesamtpalette der zur Bildung der administrativen Hierarchien des Ordens verwendeten Kategorien ist in folgendem Schaubild zusammengefaßt:

Gaṇādhīpati	
Ācārya	
Yuvācārya	
Mahā-Śramaṇa	Sādhvī-Pramukhā (Mahā-Śramaṇī)
Agraṇī (Śiṃghāṛāpati)	Agraṇī (Śiṃghāṛāpati)
Sādhū	Sādhvī
Niōyaka	Niōyikā
Nideśaka	Nideśikā
Samaṇ	Samaṇī
Sanyojaka	Sanyojikā
Yojaka	Yojikā
Mumukṣu	Mumukṣu
Upāsaka	Upāsikā

Die Kategorien der monastischen Hierarchie des Terāpanth weichen vom traditionellen Schema ab, insofern - abgesehen von der Position des *Ācārya* und der *Sādhū/Sādhvī* – selbst bei Funktionsgleichheit keine der genannten traditionellen administrativen Amtsbezeichnungen verwendet werden. Die Abwesenheit der institutionalisierten Rollen des *Upādhyāya* (Tutor), der *Pravartīṇī* und der *Guruṇī*, die allesamt bei den Mūrtipūjaka zu finden sind,²⁷¹ ist ohne Zweifel eine Besonderheit der monastischen Organisation des Terāpanth und Resultat der administrativen Reformen *Ācārya Bhikṣus*. *Bhikṣus* Motiv für die Eliminierung dieser Kategorien war der Versuch der systematischen Unterbindung der Entwicklung von dauerhaften Lehrer-Schüler- (*Guru-Śiṣya*) Beziehungen unterhalb der direkten Beziehung zwischen dem *Ācārya* und den von ihm initiierten Mönchen, so wie sie die *Māyādā* zur Prävention von Schismen vorschreiben. Damit wurde ein System direkter Kontrolle des *Ācārya Śrī Pūjya* über alle Asketen errichtet. Von vornherein bemühten sich die Terāpanthī zu zeigen, daß diese Modifikationen keine Verletzung der Tradition impliziert. Sie argumentieren, daß die kanonisch festgeschriebenen Positionen des *Ācārya*, *Upādhyāya*, *Guruṇī*, etc., nicht personengebunden und notwendigerweise exklusiv sind, sondern, daß es sich vielmehr um Funktionen handelt, die prinzipiell variabel und ggfs. alle von einer einzigen Person ausgefüllt werden können (Nathmal 1968: 126). Ihrer Interpretation gemäß wurden die Funktionen des *Upādhyāya*, der *Guruṇī* und der *Pravartīṇī*, etc., von *Bhikṣu* nicht eliminiert, sondern nur dem *Ācārya* zugeschrieben, welcher auch der *Guru* (*Guruṇī*) der Nonnen ist:

²⁷¹ Shāntā 1985: 329f.

“The old literature testifies the fact that one man could be both *Ācārya* and *Upādhyāya*. The *Ācārya* used to impart meanings to the *Sādhus* and the *Upādhyāya* taught them the *Sūtras*. He who gave them meaning was an *Ācārya* to them and when the same man taught them the *Sūtras*, he was an *Upādhyāya* to them. In this manner the very same man was an *Ācārya* for some and *Upādhyāya* for others” (Nathmal 1968: 125f.).²⁷²

In der Kommentarliteratur wird oft die Einmaligkeit und Neuheit des zentralisierten Systems des Terāpanth betont.²⁷³ Die eigentliche institutionelle Innovation *Ācārya Bhikṣu*s liegt jedoch weniger in der Tatsache, daß der Terāpanth nur einen *Ācārya* haben sollte - denn dies ist das Ideal aller Jain-Orden, sondern in der effektiven Abschaffung der intermediären Funktionsträger. Sechs der sieben genannten Funktionen, außer der des *Sthavira* vor dem 60. Geburtstag, werden statt dessen vom *Ācārya* selbst übernommen. Dieser gewinnt durch die Rollensummierung erheblich mehr Einfluß als etwa ein Mūrtipūjaka-*Ācārya*. Daß ein *Ācārya* auch die Funktionen eines *Upādhyāya* ausfüllt, war nicht neu: “But that one man should look after seven departments is something new and was started by *Ācārya Bhikṣu*” (Nathmal 1968: 126).

Die Zusammenziehung der traditionellen monastischen Funktionen in der Kategorie des *Ācārya* wurde im Lauf der Geschichte des Terāpanth *Dharma-Saṅgha* jedoch durch die Konstruktion von neuen monastischen Kategorien relativiert, die nun im Einzelnen erklärt werden sollen. Die Kategorie des *Yuvācārya* wurde schon von Bhikṣu eingeführt, um die Frage seiner Nachfolge zu klären und so möglichen Spaltungstendenzen zuvorzukommen. Für sie finden sich auch historische Vorläufer in den Jain-Schriften. Die Kategorien der *Sādhvī-Pramukhā* und der *Agraṇī* wurden im Jahre 1853 von *Ācārya Jayācārya* eingeführt und von *Ācārya Tulsī* zwischen 1981 und 1989 die der *Samaṇa/-ī* und der *Mumukṣu* und der *Upāsikā* (1981), die des *Mahāśramaṇa* (1989) und später die Positionen der Leiter der *Samaṇa*, *Mumukṣu* und *Upāsaka*. In vieler Hinsicht ist die *Sādhvī-Pramukhā* das Äquivalent der *Pravartini* in anderen Śvetāmbara-Orden. Sie darf jedoch nicht selbst Schülerinnen initiieren, sondern nur im Auftrag des *Ācārya* Initiationen durchführen. In vieler Hinsicht ist sie das Pendant des *Mahāśramaṇa*, der jedoch inzwischen auch die Nonnen betreffende Verwaltungsaufgaben übernimmt und daher in der Hierarchie strenggenommen über der *Sādhvī-Pramukhā* steht. Nach Protesten wurde die *Sādhvī-Pramukhā* ihm jedoch ausdrücklich dem Status nach gleich gestellt. Nach seinem gesundheitsbedingten Rücktritt vom Amt des *Ācārya* im Jahre 1994 wurde *Ācārya Tulsī* das Ehrenamt des *Gaṇādhipati* zugesprochen, des mit moralischer Autorität ausgestatteten Ordensleiters ohne Führungs- und Verwaltungsaufgaben.

Signifikant ist die Einführung eines unter der Aufsicht des *Ācārya* stehenden dritten und vierten Standes zwischen Mönchen und gewöhnlichen Laien (*Śrāvaka*) und die zusätzliche Schaffung von quasi-religiösen Kategorien von durch die *Aṇuvrata*-Bewegung assoziierten Jains auch von anderen Sekten und Nicht-Jains. Die ersten sieben Kategorien der oben aufgelisteten zehn Kategorien bezeichnen die voll initiierten Asketen und werden zunächst in dieser Reihenfolge dargestellt. Die neuen, erst nach 1981 eingeführten Kategorien der nicht voll initiierten Asketen und Initiationskandidaten (*Upāsaka* -> *Mumukṣu*-> *Samaṇa*) werden in Kapitel 10 im Kontext der Beschreibung der monastischen Reformen unter dem Titel “die *Samaṇa-Śreṇī*” beschrieben.

²⁷² Vgl. Thāṇa 2.438, Oghā Nirvyukti S. 3.

²⁷³ Vgl. P.S. Jaini 1979: 314 Fn. 63, Goonasekera 1986: 22, Dundas 1992: 222.

3.5.1.1. Ācārya

Ein Ācārya ist das Herz der Organisation gemeinschaftlich lebender *Therakalpa*-Asketen. Er verkörpert und interpretiert die Tradition des Jainismus und der jeweiligen Subsekte und erfüllt alle wesentlichen organisatorischen und disziplinarischen (jurisdiktiven) Aufgaben eines *Gaṇa*. Seine Funktion innerhalb des Jain-*Saṅgha* - also der religiösen Gemeinschaft der Jaina einschließlich der Laienanhänger - wird verglichen mit der eines Königs. Weltliche, politische Funktionen sollte ein Ācārya jedoch nicht (offen) ausüben, da er sonst die Reinheit und damit die Autorität des *Saṅgha* gefährden würde. Die persönlichen Qualitäten eines Ācārya gelten, wie gesehen, aufgrund seiner zentralen Position und Macht als entscheidend für die Qualität eines *Gaṇa*, da er “durch Selektion und Führung den Charakter der anderen Asketen prägt” (L.P. Sharma 1991: 226). Im Kanon wurden daher die Merkmale eines “wahren” Ācārya vielfach definiert.²⁷⁴ Im *Ācāradaśaḥ* (ĀD) IV werden acht Kriterien (*Sampāda*) angegeben: (1) *Ācāra* (rechtes Verhalten), (2) *Śruta* (Gelehrtheit), (3) *Śarīra* (attraktive Erscheinung), (4) *Vacana* (gute Ausdrucksweise), (5) *Vācanā* (die Fähigkeit zu Lehren), (6) *Matī* (Intelligenz), (7) *Prayoga* (die Fähigkeit zu Debattieren), (8) *Saṅgha-Parijñāna* (organisatorische Fähigkeiten) (Tatia & Kumar 1981: 31-3).

Ein Ācārya muß also sowohl asketische Qualitäten als auch administrative und vor allem oratorische Fähigkeiten besitzen. Er darf nicht bloß ein Asket sein, der allein an der Erlösung seiner Seele arbeitet, sondern muß zusätzlich soziale und dabei insbesondere kommunikative und administrative Kompetenzen besitzen, um den sozialen Einfluß seines Ordens (Sekte) innerhalb des Feldes der miteinander konkurrierenden Orden (der Jaina) geltend zu machen und Laienanhänger anzuziehen. Insofern erfüllt ein Ācārya ähnliche Funktionen wie ein König oder ein *Arhata*, während die primär selbstbezogenen Asketen (*Tapasvī*) den *Siddha* gleichen. Die Rolle des Ācārya ist also die des *primus inter pares*. Besonders wichtig ist die rhetorische Begabung eines Ācārya, die sowohl für die Interpretation der Tradition und Ausbildung der Asketen, als auch für die Anziehung von Laienanhängern unabdingbar ist. Allein drei der acht im ĀD aufgelisteten Qualitäten beziehen sich darauf (2, 5, 7). Auch der Hinweis auf die Wichtigkeit eines starken und attraktiven Körpers zeigt die Bedeutung der sozialen Rolle des Ācārya, der das öffentliche “Aushängeschild” einer Sekte und - bei den nicht-bilderverehrenden Terāpanthī - das primäre Identifikationsobjekt der Anhänger des Ordens ist. Imagepflege und die Beeinflussung und Beeindruckung der Laien gehört zu den Hauptaufgaben eines Jain-Ācārya und die Fähigkeit “eine Zuhörerschaft durch die Macht seiner Sprache zu beeinflussen” gilt als eines der höchsten Qualitätsprädikate (L.P. Sharma 1991: 152, 206). Ācārya Tulsī begründet seine Auslegung der Ācārya-Rolle mit dem *Sthānāṅga-Sūtra*, wo folgende Regeln gegeben werden:

“(1) The Acharya correctly interprets scriptural permission and conventional freedom. (2) The Acharya is punctilious about the protocol of obeisance (who shall bow to whom?). (3) The Acharya reveals before the members of the religious Order at a proper time the secret meaning of the precepts and practices adopted by him. (4) The Acharya is vigilant about the rendering of proper services to the

²⁷⁴ “11. Nach der Lehre ist der Meister von viererlei Art: er vollzieht ausschließlich entweder die vorläufige oder die endgültige Aufnahme; er vollzieht beide; er vollzieht keine von beiden, [sondern] er weist den Weg zum Dharma [die früheste Variante]. ... 12. Nach der Lehre ist ein Meister von viererlei Art: entweder er belehrt ausschließlich [über die Sūtra] oder er läßt sie ausschließlich lernen; er vollzieht beides; er vollzieht keins von beiden, [sondern] er weist [nur] den Weg zum Dharma. ... Genauer spricht man vom Ācārya und Upādhyāya. [Kommentar Schubring]” (ĀD 10.11-12). Eine andere Liste gibt folgende Kriterien an: (1) *Śraddhā* (Glauben), (2) *Satya* (Wahrheitsliebe), (3) *Medha* (außergewöhnliche Intelligenz), (4) *Śakti* (Kraft/Energie), (5) *Bahuśruta* (Redebegabung), (6) *Kalharahita* (nicht Andersdenkend) (Thāṇa 1.6, nach L.P. Sharma 1991: 159 Fn. F.).

ailing and newly-initiated monks. (5) The Acharya undertakes a tour to a distant region in consultation with the Order; without such consultation, he does not undertake any travelling. (6) The Acharya acquires for the Order suitable equipment hitherto unavailable. (7) The Acharya takes proper steps for the safe and secret custody of the equipment available with the Order without violating the rules” (Ṭhāṇā, in Mahāprajña 1994: 174f.).

Die Rolle des Terāpanth-Ācārya

In Einklang mit Bhikṣus fundamentalen Regeln gibt es im Terāpanth bis heute nur einen Ācārya, unter dessen Leitung und Kontrolle alle *Sādhu* und *Sādhvī* stehen. Er wird *Śrī Pūjyaji Mahārāj* genannt. Im Idealfall ist er Asket, Gelehrter, Administrator und Propagandist in einer Person. Die administrative Rolle des Terāpanth-Ācārya ist, verglichen mit anderen Jain-*Gaṇa*, durch Bhikṣu - der selbst im Jahre 1760 per Akklamation zum Ācārya erkoren wurde - wesentlich verstärkt worden. Der Ācārya leitet und kontrolliert die *Sādhu* und *Sādhvī* in fast jeder Hinsicht und erwartet von ihnen strikte Disziplin (*Anuśāsana*) und Gehorsam (*Vinaya*) (Chopra 1945: 12, Mahāprajña 1995: 89). Der Terāpanth-Ācārya hat vor allem zwei Vorrechte, über die andere Jain-Ācārya nicht verfügen: 1. Initiationen vornehmen zu können und 2. seinen Nachfolger zu bestimmen (S. 90). Die Macht des Ācārya erweist sich insbesondere bei Personalentscheidungen. Er allein entscheidet über Initiation (*Dīkṣā*), Exkommunikation (*Saṅgha-Bahiṣkāra*),²⁷⁵ Beförderung und Nachfolgebestimmung, sowie die Verteilung der Asketen auf verschiedene Wandergruppen (*Siṃghārā*), um nur einige seiner Kompetenzen und Verantwortungen zu nennen. Auch die formelle Aufnahme neuer Laienmitglieder in die Sekte muß von ihm befürwortet werden. Der Ācārya bestimmt also in jeder Beziehung die personelle Ausfüllung der festgelegten sozialen Positionen im *Saṅgha*. Zu diesem Zweck muß er jedes Mitglied seines Ordens persönlich kennen; eine Anforderung, die bei einer Mitgliedszahl von heute (1992) 825 Mönchen und Nonnen und Novizen (einmal ganz abgesehen von den Laien) gerade noch zu bewältigen ist, doch bei weiterem Zulauf zu organisatorischen Problemen führen muß.

Eines der wichtigsten Privilegien des Ācārya ist das der alleinigen Selektion und Weihe der Sektenmitglieder. Nur der Ācārya darf, in einer weithin angekündigten öffentlichen Zeremonie, neue Mitglieder in die monastische Gemeinde initiieren. Die Kandidaten (*Dīkṣārthin/-ī*) müssen mindestens acht Jahre alt sein, eine schriftliche Einwilligung der nächsten Familienangehörigen vorweisen, eine Schulung der grundlegenden Lehren der Sekte, sowie eine Probezeit erfolgreich abschließen. Erst nach Erfüllung all dieser Bedingungen dürfen sie darauf hoffen, die Zustimmung des Ācārya zur Aufnahme in die monastische Gemeinde zu erlangen. Die Länge der Ausbildung und Probezeit, zu der vor allem das konfliktlose Zusammenleben mit den Mönchen und Nonnen gehört, und der Zeitpunkt der Initiation (*Dīkṣā*) wird individuell durch den Ācārya bestimmt.²⁷⁶ Im Jahre 1981 wurde von Ācārya Tulsī ein spezielles Kurssystem zur Schulung insbesondere der weiblichen Initiationskandidatinnen (*Upāsikā*, *Mumukṣu*) eingerichtet.

Der Ācārya allein entscheidet auch über die Nominierung der Funktionsträger (*Padvī*) des *Saṅgha*. Sie werden durchweg aus der Gruppe initiierten Mönche und Nonnen und Novizen rekrutiert. Das folgenreichste und daher wichtigste Privileg eines Ācārya ist das der alleinigen Bestimmung seines Nachfolgers, des *Yuvācārya*. Diese Verfügung, die sich auch in anderen Jain-Orden findet, hat keine Grundlage in den kanonischen Texten und ist ein Produkt des sektenspezifischen monastischen Rechts (*Maryādā*), welches sich

²⁷⁵ Auch: *Āhār Pānī Torṇā* - das Brechen des Nahrung- und Wasser-Teilens.

²⁷⁶ Shāntā 1985: 361 Fn. 21, Jacobi 1915: 272, Chopra 1945, S.Kumar 1992, Holmstrom 1988.

seit dem Mittelalter im Rahmen von Zentralisierungs- und Sektenbildungsprozessen innerhalb des Jainismus entwickelte.²⁷⁷ Besonders die Terāpanthī legen Wert darauf, daß keinerlei Einmischung der Mönche und Laien in Fragen der Ausfüllung monastischer Positionen erfolgt (L.P. Sharma 1991: 131). Die Entscheidungen des Ācārya müssen ohne Murren hingenommen werden, egal wie sie ausfallen. Der *Dharma-Saṅgha* und innerhalb desselben: der Ācārya gilt prinzipiell als vollkommen autonom und unabhängig von politischer Einflußnahme. Anders als im Kontext des Theravāda Buddhismus²⁷⁸ regeln fast alle Jain-Mönche ihre internen personellen Fragen grundsätzlich allein, wenn auch äußerer Druck und vor allem die Gefolgschaftsverweigerung der Laien (und Mönche) indirekt Entscheidungen mitbeeinflussen können. Auch bei den Terāpanthī versuchen die Mönche und Laienanhänger kontinuierlich Einfluß auf die Entscheidungen des Ācārya zu nehmen. Aus der Geschichte des Terāpanth ist bekannt, daß regelmäßig Laiendelegationen zu den Ācārya gesandt wurden, die alt und in schlechtem Gesundheitszustand waren und von denen man erwartete, daß sie bald sterben. Einerseits versuchte man so auf eine baldige Entscheidung in der Nachfolgefrage zu drängen, falls diese noch nicht entschieden war (L.P. Sharma 1991: 201) und andererseits versuchte man Einfluß auf die Nachfolgebestimmung selbst auszuüben. Sowohl bei der Nachfolge von Ācārya Rāycaṇḍ (1812) als auch bei der von Ācārya Dālgāṇi (1897) wurde Laieneinfluß geltend gemacht. Ācārya Dālgāṇi wurde ausnahmsweise per Wahl bestimmt, da Ācārya Maṇakgaṇi starb, ohne seinen Nachfolger bestimmt zu haben. Wie es heißt, machten dabei auch eine Reihe von Laien ihren Einfluß geltend (Divan von Rana von Bav, Hinduji Jodhani von Jasol und Kasumba Bai Kothari) (S. 212, 131). Dadurch, daß der Ācārya nicht selbst seinen Nachfolger bestimmte, entstand eine Krisensituation, in der die Laienschaft “ungebührlichen” Einfluß nehmen konnte.

Der Ācārya des Terāpanth ist die Quelle aller Regeländerungen und Initiativen aller Art. Er denkt sich Projekte aus und orientiert die Mönche und Nonnen auf bestimmte Ziele. Zudem ist er der oberste Richter und entscheidet über das Strafmaß bei Regelverletzungen. Yuvācārya Mahāprajña definiert den Ācārya primär als Richter und Schlichter: “Ācārya is he who pacifies the raging conflict between thou and me” (Nathmal 1968: 134). Der Ācārya muß “normalerweise zurückhaltend sein und unerreichbar”, um eine gleichsam transzendente Position im Zentrum der Organisation einzunehmen (S.Kumar 1992: 14). Insofern steht er gewissermaßen (wie ein “stranger king”) halb innerhalb und halb außerhalb der Organisation.²⁷⁹ Der Ācārya Śrīpūjya des Terāpanth verfügt also über die letztentscheidende Organisationsmacht innerhalb der monastischen Gemeinschaft. Hermann Jacobi, der 1914 den Ācārya Kālūrāma (Kālūgaṇi), den Vorgänger des derzeitigen Ācārya Tulṣī, besuchte, verglich dessen Stellung mit der eines “Jesuitengenerals” (Jacobi 1915: 272). In den Augen seiner Anhänger gleicht der Śrī Pūjyājī Mahārāj jedoch weniger einem “Kommandanten”, der an der Spitze einer quasi-militärisch organisierten linearen Befehlshierarchie steht, sondern erscheint vielmehr als “une sorte d’émanation du divin” (Renou & Renou 1951: 347). Als ein innerhalb des Ganzen (zumindest des Gaṇa) das Ganze repräsentierendes Teil verkörpert er in seiner Person die purifizierte Essenz des Lebensgeistes (Jīva) der Ordenstradition und der Sekte.²⁸⁰ Der Ācārya gibt seinen Schülern keine Befehle, wie es in Kontexten linearer Unterordnung der Fall ist (z.B. Militär), sondern erwartet, umgekehrt, daß er von ihnen um lohnende Aufgabenstellungen gefragt wird und Dienste und Gaben freiwillig offeriert bekommen. Aus der Teilnehmerperspektive gesehen liegt die Macht des Ācārya primär in seiner persönlichen Anziehungskraft und nicht in der extrinsischen Sanktionsgewalt, die mit seiner sozialen Rolle verbunden ist. Chopras Darstellung

²⁷⁷ Vgl. die singhalesisch buddhistischen *Katikavata* (Ratnapala 1971, Bechert 1970: 765,769).

²⁷⁸ Bechert 1970, Spiro 1982, Ratnapala 1971, Malalgoda 1976, Gunarwardana 1983, Tambiah 1977.

²⁷⁹ Vgl. Heesterman 1978, Kapferer 1988.

²⁸⁰ Vgl. Welbon 1986: 376.

verleiht dieser Seite des Phänomens aus der Teilnehmersicht stärkeren Ausdruck als Jacobis Wort vom “Jesuitengeneral”:

“He is the supreme head of the Order and all Sadhus and Sadhvis owe allegiance to Him and obey His commands and follow His instructions. He is the highest spiritual authority ... the highest living deity - the object of the greatest reverence of all followers, laymen or sadhus. He is the brightest Moon round whom the entire system of stars moves. He is the Heart and Soul of the entire organisation of the *Chaturvid Sangh* of the *Jain Svetamber Terapanth Sect*. He is the greatest Administrator of law and discipline, the commander-in-chief under whom moves the whole noble band of warriors for the emancipation of the soul” (Chopra 1945: 12).

Genau wie die Mönche mit geistlichen Kriegern verglichen werden, wird ein *Ācārya* als König seines religiösen Wirkungsbereiches angesehen: “According to the commentaries, the role of the religious superiors is exactly comparable to that of princes who govern the state. Equivalent virtues and aptitudes are thus demanded of them” (Caillat 1975: 55).

3.5.1.2. Yuvācārya

Die Nachfolgeregelung bei den Terāpanthī wurde erstmals von *Ācārya Bhikṣu* in seinem *Yuvarāj-Pad Arpaṇ Ro* übertitelten *Likhat* vom 15.11.1775 (1832 *Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa* 7) fixiert. Darin heißt es, daß der *Yuvācārya* oder *Uttarādhikārī* (Nachfolger) allein vom *Ācārya* zu dessen Lebzeiten bestimmt wird und daß nach dem Tod des *Ācārya* alle Asketen ihm allein Folge zu leisten haben. Der *Yuvācārya* selbst ist, unabhängig von seinem Initiationsalter, allein dem *Ācārya* gegenüber zu Dienst und Gehorsam verpflichtet, solange dieser lebt (Jayācārya 1981c: 98). Er ist der designierte Nachfolger, Assistent und engste Vertraute des *Ācārya*. Der *Yuvācārya* weicht nicht von der Seite des *Ācārya*, lernt von ihm die Bewältigung administrativer Aufgaben und berät ihn in allen Fragen. Er spielt insofern eine ähnliche Rolle wie mancher *Upādhyāya* bei den *Samvegi-Sādhu* des Tapā-Gaccha, der als “Präsumptivnachfolger des *Ācārya*” gilt (Jacobi 1915: 271). Es ist eine der fundamentalen Regeln des Terāpanth-Ordens, daß allein der *Ācārya* das Recht hat den *Yuvācārya* und somit seinen Nachfolger zu bestimmen (Regel 5 der *Maulik-Maryādā*). Dies geschieht in der Regel erst, wenn der *Ācārya* alt wird und seine Gesundheit nachläßt. Ein System der Kandidatur wird explizit ausgeschlossen:

“The Acharya enjoys an exclusive right to nominate his successor. he is not bound to consult anyone. It is solely based on his personal views and impressions. Our tradition admits no provision for candidacy or canvassing. If someone resorts to such methods, he has to reap its consequences” (Mahāprajña 1987: 42).

Der von ihm bestimmte Nachfolger sollte vor allem bei guter Gesundheit sein und fünf Qualitäten aufweisen: “(1) Good conduct; (2) Devotion to the *gaṇa*; (3) Ability to administer and maintain discipline; (4) Ability to take others along with him; (5) Knowledge and practical dexterity” (Nathmal 1968: 128). Effektiv muß ein Terāpanth-*Ācārya* auch aus Rājasthān stammen, da die meisten Mönchen Rājasthānī sind. Die Kastenzugehörigkeit hat in der Vergangenheit variiert, doch ein Harijan ist noch nie *Ācārya* geworden. In der Regel ist der *Ācārya* ein Osvāl, wie die meisten Anhänger des Ordens. Die Ernennung des Nachfolgers muß

schriftlich und unter Beisein zweier Zeugen erfolgen. Der Ernennungsbrief (*Niyukti-Patra*) welcher den Namen des jungen *Ācārya* enthält, kann eine Zeitlang geheimgehalten werden (L.P. Sharma 1991: 131, 227), es muß jedoch später von allen Mitgliedern des Ordens unterschrieben werden (Jayācārya 1981c: 76, Nathmal 1968: 128, S.L. Gandhi 1985: iv-v). Auch die Laiengemeinden werden dazu angehalten, schriftlich ihre Gefolgschaft zu bestätigen.

Ein demokratisches oder oligarchisches Wahlsystem ist im Terāpanth explizit ausgeschlossen (*Maryādā* 13), weil offene Konkurrenz um einen Posten - ähnlich wie öffentliche Debatten²⁸¹ - als Form des Konflikts gilt und die Gefahr der Spaltung des *Dharma-Saṅgha* in sich trägt. Das Entscheidungsmonopol des *Ācārya* wurde gerade deshalb etabliert, um die Ambitionen der Asketen zu beschneiden und so die Einheit des *Saṅgha* zu gewährleisten (Mahāprajña 1995: 90). Konkurrenz produziert nach Ansicht der Terāpanthī “schlechtes *Karman*” und ist gemäß dem *Ahiṃsā*-Gebot zu vermeiden. Diese strikte Regel hat immer wieder Protest hervorgerufen (L.P. Sharma 1991: 329-32). Die ausdrückliche Unterbindung eines auf Kandidatur und somit auf Konkurrenz und Konflikt basierenden Wahlsystems impliziert jedoch nicht, daß Entscheidungen des *Ācārya* widerspruchsfrei hingenommen werden. Muni Nathmal, der derzeitige *Ācārya* Mahāprajña,²⁸² wurde beispielsweise am MM am 4.2.1979 (2035 Māgha Śukla 7) in Rājaldesar von *Ācārya* Tulsī gegen den ausdrücklichen Widerstand der Orthodoxie zu seinem Nachfolger designiert. Der einige Monate zuvor verliehene Titel Mahāprajña wurde dabei umgewandelt in den neuen Namen Yuvācārya Mahāprajña. Der Widerstand gegen seine Nominierung wurde jedoch nie explizit artikuliert und ist nur in indirekter Form zum Ausdruck gebracht worden (Mahāprajña 1987: 42).

Die Regeln 6 und 9 der *Maryādā* untersagen Konflikte innerhalb der monastischen Ordnung und das Verbreiten von Informationen über innermonastische Auseinandersetzungen nach außen. Idealerweise muß das Nichteinverständnis mit den Entscheidungen des *Ācārya* von dem betreffenden Mönch selbst verdaut werden oder er muß die monastische Ordnung verlassen. Konflikte werden nicht nur im Terāpanth, sondern generell bei den Jaina auf einer informellen Ebene ausgetragen und offiziell unausgesprochen belassen. Diese Art der Konfliktbewältigung verlangt Disziplin innerhalb der Gruppe und die individuelle Fähigkeit zur Verarbeitung von Konflikten, d.i. zur Neutralisierung des “negativen *Karman*”.²⁸³ Solche unterschweligen Konflikte werden in der Regel mit Hilfe subtiler Verfahren der Distanzierung und des Entzugs von Aufmerksamkeit doch selten in Form ausdrücklicher Sanktionen ausgetragen.

Auswahl und Weihe des Yuvācārya

Die Ernennung eines Yuvācārya wird selten im Voraus angekündigt. Der Tag der Auswahl des Nachfolgers wird *Cayana-Divasa* genannt. Die förmliche Weihe (*Paṭṭotsava*) wird jedoch immer in einer grossen vorher

²⁸¹ Vgl. Granoff 1989.

²⁸² *Ācārya* Mahāprajña (ehem. Muni Nathmal) wurde 1920 in dem Dorf Ṭamkor in Rājasthān in die Osvāl-Familie von Tolārām Coraṇṇiyā und seiner Frau Bālū geboren und trat, nach dem Tode seines Vaters, mit zehn Jahren gemeinsam mit seiner Mutter Bālū (gest. 1971) in den Asketenstand ein (Navaratnamal 1985: 642-59, Shāntā 1985: 476f.). In der Folgezeit erwies er sich als hervorragender Gelehrter und Organisator. Er entwickelte *Prekṣā-Dhyāna*, eine neue Meditationstechnik, deren Verbreitung eines der wesentlichen Elemente der heutigen globalen Missionierungsstrategie des Terāpanth darstellt. Er gilt als progressiver Denker, der aktiv die *Aṇuvrata*-Bewegung gefördert hat und wurde am 28.1.1966 (2022 Māgha Śukla 7) in Hisār in Hariyana zum Sekretär der damals neuen *Nikāya*-Organisation ernannt (AK II: 46-8). In Rājaldesar am 4.2.1979 (2035 Māgha Śukla 7) wurde er zum Yuvācārya und in Sujāgarṇh am 17.2.1994 (2050 Māgha Śukla 7) von *Ācārya* Tulsī zum *Ācārya* ernannt.

²⁸³ Die freudianisch angehauchte Kommentarliteratur spricht von “Repression” und “Unterdrückung” von Emotionen (Goonasekera 1986). Dies kann auch an anderen Beispielen demonstriert werden. So spricht Humphrey 1985 in ihrer Analyse der *Aṣṭaparakārī-Pūjā*-Riten der Mūrtipūjaka von einer impliziten Logik repressiver psychologischer “Selbstzensur”.

angekündigten öffentlichen Versammlung vom *Ācārya* durchgeführt. Die Ernennungsurkunde enthält einen durch Abwandlung des *Namaskāra-Mantra* konstruierten Vers der Verehrung von Mahāvīra und den verstorbenen Terāpanth-*Ācāryā*. Nach deren Verlesung der Ernennungsurkunde nahm *Ācārya* Tulsī eine Segnung vor, die in Prakrit formuliert wurde, um der Zeremonie die nötige Aura der Legitimität zu verleihen. Von Bedeutung ist der nach dieser Zeremonie in der Regel durchgeführte Namenswechsel. Muni Nathmal wurde entsprechend bei seiner Ernennung zum im Februar 1979 zum Yuvācārya Mahāprajña. Eine detaillierte Beschreibung der Einsetzungszeremonie einschließlich einer Übersetzung des vollen Textes der Ernennungsurkunde findet sich in Mahāprajñas (1994: 179-84) Biographie von *Ācārya* Tulsī:

“‘The Letter of Succession: Arham. Obeisance to Shraman Mahavir! Obeisance to the gurus, Shri Bhikshu, Bharimal, Rishirai, Jaijus, Maghava, Manak, Dalchand, Kalu! On the occasion of the 115th Maryada Mahotsava Celebration of the Terapanth Religious Order, I appoint my disciple, Mahaprajna Muni Nathmal as my Successor. Muni Nathmal has been dedicated to me right from the beginning and he has experienced indescribable joy in his devotion. I do believe that while fully carrying out his responsibilities, Muni Nathmal will greatly contribute to the progressive development of our religious Order. Acharya Tulsī. Witness: Head-Nun Kanakaprabha. Saturday, 11.30 A.M. Nahar Bhavana. Rājaldesar (Rājasthān).3.2.1979.’

Acharya Shri [then] gave his blessings in Prakrit verses: ‘On my disciple, Mahaprajna Nathmal, I Acharya Tulsī, confer my successorship! May he long flourish in this Order, developing knowledge, faith and preksha meditation! May he long flourish in this Order, tranquil, self-controlled, pure, efficient, brilliant! May he long flourish in this Order offering right assurance to the monks, the nuns and the laity! May he long flourish in this Order, always opening new avenues, taking fresh initiatives!’” (in: Mahāprajña 1994: 182).

Obwohl in der Regel allein der *Ācārya* seinen Nachfolger nominiert, gab es in der Geschichte des Terāpanth einen Fall, in dem ein *Ācārya* gewählt wurde. Svāmī Maṇaklāl (1790-1850), der sechste *Ācārya*, verstarb unerwartet während *Cāturmāsa*, ohne daß er einen Nachfolger bestimmt hatte. Die *Siṃghārāpati* versammelten sich daraufhin, nach der Beendigung der *Cāturmāsa*-Periode, und wählten den siebten *Ācārya* Dālcand, einstimmig, wie es heißt. C. Chopra (1945) verweist auf dieses Ereignis, um zu unterstreichen, wie gut das Terāpanth-Ideal einer selbst-regulierten Organisation in der Praxis funktioniert – auch ohne einen *Ācārya*:

“For nearly two and a half month [während *Cāturmāsa*] there was no Acharyya but such was their discipline that each one of them obeyed the superior Sādhu amongst them and when all met after *Chaturmashya*, by common consent Swami Dalchandji was selected as the fittest person to lead them, although he was not present there” (S. 14).

Weihe des *Ācārya*

Im Vergleich zur Weihe des Yuvācārya ist die Inthronisierung des *Ācārya* eine relativ schmucklose Zeremonie. Ein Terāpanth-*Ācārya* wird am Tag nach der Verbrennung seines Vorgängers durch eine Einsetzungszeremonie (*Paṭṭa-Mahotsava* oder kurz *Paṭṭotsava*) - im Beisein der führenden Repräsentanten des gesamten *Caturvidha-Saṅgha* inthronisiert. Die Weihe wird symbolisch durch das Auflegen eines neuen weißen Umhanges

(*Pacchevaṛī*) auf den Kopf des neuen *Ācārya* vollzogen. Im Unterschied zu den Mūrtipūjaka, bei denen Repräsentanten der vier *Tīrtha* gemeinsam das Tuch halten, führt bei den Terāpanthī ein statushoher *Sādhu* das Zeremoniell im Namen des vierfachen *San̄gha* durch. Dabei werden das Ernennungsdokument sowie die Empfehlungen des verstorbenen *Ācārya* verlesen. Anschließend leisten alle *Sādhu-Sādhvī* und *Śrāvaka* erstmals dem neuen *Ācārya* ihren Gefolgschaftseid (L.P. Sharma 1991: 131, 159).

3.5.1.3. Mahāśramaṇa

Das Amt des *Mahāśramaṇa*, des Assistenten des *Ācārya* und des *Yuvācārya*, ist erst in den letzten Jahren geschaffen worden, um den *Ācārya* und insbesondere den *Yuvācārya* (einem großen Gelehrten) von administrativen Aufgaben zu entlasten. Der *Mahāśramaṇa* ist insbesondere für die Regelung der Kommunikation zwischen den verschiedenen Wandergruppen (*Siṃghāṛā*) und für die Organisation des Bildungsprogrammes der Asketen zuständig. Er organisiert auch die verschiedenen offiziellen Programme an den Festtagen des Terāpanth. Formell ist der *Mahāśramaṇa* die dritthöchste Autorität innerhalb der Sekte. Er steht in etwa auf gleicher Stufe mit der *Sādhvī-Pramukhā*, die auch als *Mahāśramaṇī* bezeichnet wird. Durch die Schaffung der offiziellen Position des Nachfolgers des *Yuvācārya* hat *Ācārya Tulsī* somit auch einen möglichen Nachfolger seines Nachfolgers bestimmt. Der Schritt war insofern sinnvoll, als *Ācārya Mahāprajña* im Jahre 1994 schon 74 Jahre alt war - also nur unwesentlich jünger als der *Ācārya* selbst.

Der erste *Mahāśramaṇa* war Muni Muditkumār. Er wurde im Jahre 1962 in Sardārśahar in Bīkāner als Sohn von Jhūmarmal Dūgaṛ und seiner Frau Nemādevī geboren und 1974 - fünf Jahre nach dem Tode seines Vaters - mit Erlaubnis des *Ācārya* von Muni Sumeramal initiiert. Am 9.9.1989, am Jahrestag von Tulsīs Inthronisation (Bhādrapada Śukla 9), wurde die Position des Assistenten des *Yuvācārya* geschaffen. Für diesen Posten wurde die Bezeichnung *Mahāśramaṇa* (großer Arbeiter) geschaffen und Muditkumār wurde als erster Stelleninhaber ernannt, der Mahāprajña bei der Verwaltungsarbeit für den Orden behilflich sein konnte (AK II: 48f.).

3.5.1.4. Sādhvī-Pramukhā

Auch in Bezug auf die weiblichen Asketen – die Nonnen und Novizinnen - ist die Autorität des Terāpanth-*Ācārya* absolut. Er allein darf Initiationskandidatinnen (*Upāsikā* und *Mumukṣu*) und Novizinnen (*Samaṇī*) initiieren; und er allein bestimmt jedes Jahr aufs neue die personelle Zusammensetzung der Wandergruppen (*Siṃghāṛā*) der *Sādhvī*, die von jeweils einer Gruppenführerin (*Agraṇī*) geleitet werden. In Bezug auf alle die weiblichen Asketen betreffenden Fragen wird er jedoch beraten von der *Sādhvī-Pramukhā*, der alleinigen Vorsteherin der Nonnen des Terāpanth, die ihn über alle Vorgänge innerhalb des *Sādhvī-San̄gha* voll informiert hält und seine Anweisungen in die Tat umsetzt.²⁸⁴ Sie spielt eine ähnliche, beratende, informierende und

²⁸⁴ *Ācārya Dālgaṇi* führte 1902 den, seit der Ernennung von Kanakaprabhā zur achten *Sādhvī-Pramukhā* an *Maryādā-Mahotsava* 1971 wieder ungebräuchlichen Ehrentitel der *Mahā Satī* für die Leiterin der *Sādhvī* ein. 1978 verlieh *Ācārya Tulsī* der derzeitigen *Sādhvī-Pramukhā* Kanakaprabhā den Ehrentitel der *Mahā-Śramaṇī* als Anerkennung für ihr Werk. Im Zusammenhang mit der Einführung der Position des *Mahā-Śramaṇa* am 9.9.1989 (Bhādrapada Śukla 9 2046) (*Ācārya Tulsī Paṭṭotsava*) wurde, als Symbol der neuerlichen Gleichstellung der *Sādhvī* mit den *Sādhu*, der Ehrentitel in eine Positionsbezeichnung verwandelt. Kanakaprabhā wurde 1941 als Tochter von Surajmal und Choṭīdevī Baid in Lāḍnūn geboren, mit 15 Jahren in den lokalen PSS aufgenommen und nach vier Jahren Studium initiiert. 1971 wurde sie zur *Sādhvī-Pramukhā* ernannt. Sie gilt als eine sehr gelehrte *Sādhvī* und hat mehrere Bücher geschrieben und editiert (AK II: 52 Fn. 1, 69-71, L.P. Sharma 1991: 215).

vermittelnde Rolle wie der *Yuvācārya* und bleibt nicht nur dem *Ācārya*, sondern auch dem *Yuvācārya* in allen Belangen zu direktem Gehorsam verpflichtet. Wie der *Ācārya* hat auch die *Sādhvī-Pramukhā* keinen eigenen *Siṃghārā*, sondern wandert in Begleitung einiger Dutzend *Sādhvī* - in gebührendem Abstand - im Gefolge des *Ācārya*. Die *Sādhvī* dieses sogenannten *Cittasamādhī* sind untereinander wiederum in kleinere Gruppen (*Siṃghārā*) unterteilt. Meist hält sich die *Sādhvī-Pramukhā* sich tagsüber zusammen mit einigen *Sādhvī* in unmittelbarer Nähe des *Ācārya* auf, um alle Verwaltungsfragen mit ihm besprechen zu können.²⁸⁵ In den Augen der *Sādhu* besitzt sie zwar Autorität, aber keine Weisungsgewalt. Da die Mehrzahl der Terāpanth-Asketen *Sādhvī* sind, ist die Rolle der *Sādhvī-Pramukhā* jedoch wesentlich bedeutsamer als es die formale Amtsbeschreibung ausdrückt.²⁸⁶

Die zentralistisch aufgebaute Gemeinde der Terāpanth-Nonnen unterscheidet sich erheblich von denen der Mūrtipūjaka. Es gibt bei den Terāpanthī weder eine *Pravartinī*, noch ein Äquivalent zur Funktion der *Guruṇī*. Deren traditionelle Aufgaben werden, wie gesagt, vom *Ācārya* mit übernommen. Die *Sādhvī-Pramukhā* besitzt keinerlei unabhängige Entscheidungsgewalt bzgl. Fragen der Initiation (*Dīkṣā*), Exkommunikation (*Pārāñcika*) oder monastischen Rechtsprechung und Bußordnung (*Prāyaścitta*) usf., sondern erfüllt in erster Linie eine beratende, überwachende und vermittelnde Funktion. In den alten Schriften der Jaina taucht die Kategorie der *Sādhvī-Pramukhā* nirgendwo auf. Es handelt sich, wie auch die Terāpanth-Asketen betonen, um eine zusätzliche zu den in der post-kanonischen Jain-Rechtsliteratur beschriebenen Posten eingeführte Kategorie. Dieser Schritt erwies sich also notwendig, nachdem *Ācārya Bhikṣu* die Rolle der *Pravartinī* in die Rolle des Terāpanth-*Ācārya* inkorporiert hatte. Diese Erklärung des Sachverhaltes wird auch verwendet, um zu betonen, daß keine Verletzung der Regeln der Schriften vorliegt.²⁸⁷

Die Śvetāmbara-Nonnen gelten zwar - anders als bei den Digambara - als Vollmitglieder der monastischen Gemeinde (und besitzen somit Aussicht auf direkte Erlösung), doch sie sind den Mönchen in vieler Hinsicht nachgeordnet, wie das asymmetrische Verhältnis zwischen der *Sādhvī-Pramukhā* und dem Mahāśramaṇa des Terāpanth zeigt. Ein weiblicher *Ācāryā*, wie die Nonne Candanaṇī bei den modernistischen Vīrāyatan-Sthānakavāsī, ist im Terāpanth undenkbar. Das arbeitsteilige System innerhalb des Ordens perpetuiert noch heute zu einem großen Maße die Trennung zwischen Hand- und Kopfarbeit, die auch die Beziehung zwischen den Geschlechtern der Laienschaft charakterisiert. Erst in den Jahrzehnten nach der indischen Unabhängigkeiten wurde von *Ācārya Tulsī* und seiner Schwester Lāḍām (1903-1970), die 1946-1970 *Sādhvī-Pramukhā* war, erste Veränderungen im Hinblick auf die Emanzipation der Frauen im Rahmen des Terāpanth vorgenommen. Dies geschah in verschiedenen Formen. Insbesondere wurden die Alphabetisierung und die Unterrichtung der *Sādhvī* in Sanskrit und Prakrit vorangetrieben. Darüber hinaus wurde vorgeschrieben, daß auch *Sādhu* gegenüber *Sādhvī* mit einem höheren Initiationsalter *Vandanā* (Verehrung) praktizieren müssen (früher wurden nur die *Sādhu* von den *Sādhvī* begrüßt und somit eine Asymmetrie zwischen *Sādhu* und *Sādhvī*

²⁸⁵ Vgl. Shāntā 1985: 321, Mahāprajña 1987: 41-2

²⁸⁶ In der täglich von den Asketen repetierten Liste der Namen der für die Sekte bedeutenden Persönlichkeiten - beginnend mit Mahāvīra, den *Gaṇadhara*, etc. - tauchen neben den Namen der neun *Ācārya* auch die der acht *Sādhvī-Pramukhā* auf. Die effektive Bedeutung der *Sādhvī-Pramukhā* kommt hier zum Ausdruck, denn keine anderen Terāpanth *Sādhu* oder *Sādhvī* werden in der Hymne aufgeführt (AK I: 10-13). Für eine ausführliche Darstellung der Entstehungsgeschichte dieser Institution und die Lebensgeschichten aller *Sādhvī-Pramukhā* siehe AK II: 52-71.

²⁸⁷ Shāntā 1985 : 329f. fasste die Situation im Terāpanth folgendermaßen zusammen: "Ce n'est ni une pravartinī ni une guruṇī, l'autorité étant centralisée par l'ācārya; elle demeure toujours à proximité de ce dernier avec une dizaine de sādhvī qui peuvent changer; elle suit l'ācārya et son groupe de muni dans leurs vihāra: ainsi, elle demeure en contact avec lui, elle est au courant des décisions qui concerne le sampradāya, elle est consultée en tout ce qui regarde les sādhvī, mais elle n'a pas d'autorité directe. Quant aux autres sādhvī, ... d'un part l'ācārya est l'autorité suprême dont dépend chaque sādhvī, d'autre part, une agraganyā n'est pas nécessairement responsable à vie d'un group".

festgeschrieben). Ein anderes Beispiel ist der Beginn der öffentlichen Propagierung der Frauenemanzipation, im Rahmen der von Tulsī 1960 initiierten *Nayā Moḍ-* (Neue Wende) Bewegung, die insbesondere durch die *Sādhvī* in den von repressiven Sitten gekennzeichneten Kleinstädten Rājasthāns vorangetrieben wurde.²⁸⁸ Damit reagierte der *Ācārya* letztendlich positiv auf die jahrzehntelang vorgebrachten Forderungen des progressiveren Teils seiner Laienanhängerschaft. Schließlich wurde am 9.9.1989 (*Ācārya* Tulsī Paṭṭotsava, Bhādrapada Śukla 9) die *Sādhvī-Pramukhā* alias *Mahāśramaṇī* mit dem *Mahāśramaṇa* formell gleichgestellt und somit der Besserstellung der *Sādhvī* im *Dharma-Saṅgha* symbolisch Ausdruck verliehen (AK II: 71).

3.5.1.5. Agraṇī und Sādhu/Sādhvī

Die *Sādhu* und *Sādhvī* die, jedes Jahr aufs neue und oftmals in veränderter Kombination, den einzelnen *Agraṇī* (*Siṃghārāpati*) zugeordnet werden, bilden die unterste Stufe der voll in den Orden initiierten Asketen. Die von einem oder einer *Agraṇī* erwarteten Qualifikationen werden nur aus dem Kontext der monastischen Gruppenbildung und der Senioritätsordnung verständlich. Daher werden sie gemeinsam mit den *Siṃghārā* und der monastischen Senioritätsordnung (*Dīkṣā-Paryāya*) dargestellt.

3.5.2. Monastischen Subgruppen (Siṃghārā)

Zur Zeit *Ācārya* Bhikṣus hatte der Terāpanth nur wenige Mitglieder. *Sādhu* und *Sādhvī* wanderten daher, wie heute noch die Mūrtipūjaka-*Parivāra*, gemeinsam und übernachteten in der gleichen Ortschaft, wenn auch in gebührendem Abstand in verschiedenen Unterkünften. Seit Jayācārya werden alle *Sādhu* und *Sādhvī* vom *Ācārya* in gleich große Wandergruppen, *Siṃghārā* (Skt. *Samghāṭa*, Versammlung) oder *Varga* (Gruppe) genannt, aufgeteilt, die jeweils von einer vom *Ācārya* bestimmten Person (*Agraṇī* oder *Siṃghārāpati*) geleitet werden.²⁸⁹ Zur Zeit (1992) existieren 129 *Siṃghārā* und entsprechend viele *Agraṇī*.²⁹⁰ Idealerweise bilden je zwei bis drei *Sādhu* und je drei bis fünf *Sādhvī* eine Wandergruppe. Die umfangreichere Gruppengröße der *Sādhvī* erklärt sich aus der Vorschrift, daß bei den Nonnen das Betteln nur in Gruppen von mindestens zwei Personen durchgeführt werden darf, während Mönche alleine den Bettelgang durchführen können. Aufgrund möglicher Belästigungen sollten *Sādhvī* idealerweise nur mit einer Eskorte von Laien wandern und in der Dämmerung keine langen Wege mehr unternehmen (Jayācārya 1981c: 80). Männliche Asketen gehen hingegen in der Regel allein auf ihren Bettelgang.²⁹¹

Die Bestimmung von Gruppenleitern, die stellvertretend für den *Ācārya* disziplinarische und Ausbildungsfunktionen, wie das vierzehntägige Verlesen der *Maryādā* (S. 10, 96), und Zeremonien, wie die täglichen Sühneriten ausüben, ist aufgrund der extensiven Wanderungen der *Sādhu* und *Sādhvī* in kleinen

²⁸⁸ Vgl. Shāntā 1985: 41 Fn. 11, vgl. S. 177, 468.

²⁸⁹ “[The Acharya] ... forms groups of monks and nuns according to as circumstances demand. Every group consists of two to five monks or nuns one of which is appointed a leader. In this way the whole body of monks gets distributed into small units. The Acharya orders group-leaders to go to various states, towns and villages and preach sermons which would lead to spiritual upliftment of the public at large. His orders are supreme among the body of the monks and command obedience from all. Further, in each group the directions of the leader are accepted by all his companions” (Nagaraj 1959: 3f.).

²⁹⁰ Die Wörter zur Bezeichnung der Wandergruppenleiter werden gleichermaßen zur Bezeichnung von *Sādhu* und *Sādhvī* verwendet. Die weiblichen Gruppenführer wurden einst *Āryā* - doch heute meist *Agraṇī* genannt.

²⁹¹ Die *Siṃghārā* (*Saṅghāḍa*) können auch Kommensalitätsgemeinschaften (*Sambhoga*) sein: “followers of the same type of conduct and rules of deportment” (Malayagiri, in Tatia & Kumar 1981: 82 Fn. 81). *Saṅghāḍa* werden dahingehend unterschieden, ob sie untereinander kommensal (*Sāmbhogika*) oder nicht-kommensal (*Asāmbhogika*) sind (S. 55).

Gruppen unabdingbar. Die *Agraṇī* werden vom *Ācārya* selbst - meist auf Lebenszeit - als Gruppenleiter mit stellvertretender Weisungsgewalt ausgewählt. Ihnen werden alljährlich während des Festes der Regeln (*Maryādā-Mahotsava*) im Januar, Februar oder März, nach dem durch den *Ācārya* mehr oder weniger willkürlich gehandhabtem Rotationssystem, “as circumstances demand” (Nagaraj 1959: 3), wechselnd bestimmte *Sādhu* bzw. *Sādhvī* zugeteilt.²⁹² Wer mit wem wandert oder *Cāturmāsa* verbringt und welche Mönche und Nonnen wo für eine gewisse Zeit seßhaft leben dürfen, um in Bibliotheken arbeiten zu können, wird ebenfalls allein vom *Ācārya* entschieden (Maryādā 2). Es wird jedoch erwartet, daß er die Bedürfnisse und Fähigkeiten der Asketen und die Forderungen der Laien bei seinen Entscheidungen mit in Betracht zieht. Die Asketen haben das Recht gegen eine Entscheidung mit der sie nicht einverstanden sind Berufung einzulegen. Im Unterschied zu anderen Jain-Orden verbieten die Regeln des Terāpanth den *Agraṇī* eigene *Guru-Śiṣya*-Beziehungen aufzubauen (Maryādā 3 und 6): “The *agraṇī* should not feel himself to be the master of these ascetics for all of them are under the direct jurisdiction of the *Ācārya* himself” (Jayācārya 1981c: 95). Die Beziehung zwischen dem *Ācārya* und seinen (gleichsam atomisierten) Asketen gilt als die einzige legitime Lehrer-Schüler-Beziehung.

Eine solche Sozialform relativ autonomer, mobiler Wandergruppen mit jährlich rotierendem Personal verhindert unter anderen die Bildung permanenter Subgruppen innerhalb der monastischen Ordnung (Maryādā 3 und 6). Die Kristallisierung interner Gruppen, auf der Grundlage gemeinsamer Erfahrung und dauerhafter persönlicher Bindung zwischen einzelnen Asketen, kann zur Desintegration des *Gaṇa* führen, wie aus den Traditionen der Mūrtipūjaka und Sthānakavāsī bekannt ist.²⁹³ Auf längere Sicht können Subgruppen mit dauerhaftem Personal ggfs. die Autorität des *Ācārya* unterminieren und Spaltungstendenzen verstärken. Zudem fördert eine personale und/oder regionale Kontinuität der *Siṃghārā* eine verstärkte Bindung der Asketen an weltliche Kräfte (Goonasekera 1986: 206). Das Rotationssystem ist daher essentiell, sowohl für die Aufrechterhaltung der Disziplin des einzelnen Asketen, als auch für den kontinuierlichen, zentralen Einfluß des *Ācārya* auch über weite geographische Distanzen hinweg.²⁹⁴

Von den im Jahre 1991-1992 702 vollinitiierten Asketen wandern 88 mit dem *Ācārya* selbst in dessen Wandergruppe, 34 *Sādhu* und 54 *Sādhvī*.²⁹⁵ Es gilt als ein großes Privileg dem inneren Kreis (*Gurukul* oder *Rāj*) anzugehören und mit dem *Ācārya*, dem *Yuvācārya* und der *Sādhvī-Pramukhā* wandern zu dürfen (Goonasekera 1986: 207-9). Ausnahmsweise dürfen in der Gefolgschaft des *Ācārya* Mönche und Nonnen - in gebührendem Abstand - zusammen wandern und in der gleichen Ortschaft übernachten. Üblicherweise sollten Gruppen weiblicher und männlicher Asketen, sollten sie zufällig aufeinandertreffen, so schnell wie möglich wieder auseinanderstreben. Die faktische Kommunikation zwischen der Gruppe der *Sādhvī-Pramukhā* und der des *Ācārya* beschränkt sich auf das getrennt-gemeinsame Wandern, die tägliche Predigt bzw. Instruktion der *Sādhvī* durch den *Ācārya* und das ggfs. gemeinsame *Gocarī*. Die beiden Gemeinden führen sonst eine mehr oder weniger separate Existenz innerhalb des Ordens (Holmstrom 1988: 15).

²⁹² Balbir 1983: 43, Shāntā 1985: 330, Goonasekera 1986: 199.

²⁹³ Bei den Mūrtipūjaka werden die Wandergruppen *Ṣaṅghāḍa* genannt: “These groupings are highly informal and fluid. ... There is no formal term for such an informal group of *sādhus* who are temporarily travelling together although a term used by many laity for such a group of *sādhus* is *ṣaṅghāḍa*, ‘gathering’” (Cort 1991: 662).

²⁹⁴ Auch der Imperator (*Padśāh*) des Mughal-Imperiums verwendete ein Rotationssystem, um die Kontrolle über seine weitverstreut operierende Nobilität aufrecht erhalten zu können. Die traditionellen Mārvārī-Firmen verwenden aus ähnlichen Motiven ebenfalls ein Rotationssystem.

²⁹⁵ *Ācārya* Tulsī hatte schon 1944 in Duṅgarāḥ 40 *Sādhu* und 60 *Sādhvī* in seiner Begleitung (S.Kumar 1992: 14). Man kann daher sagen, daß in der Regel etwa 80 Asketen, d.i. mehr als 10% aller Asketen, in der Wandergruppe des *Ācārya* wandern.

Die Wanderungen (*Vihāra*) der Gruppe des *Ācārya* werden von vielen Laienanhängern für kurze Zeit begleitet und finden daher in Form einer Pilgerfahrt des *Caturvidha-Saṅgha* statt (siehe Kapitel 9). Die sequentielle Struktur der Pilgerwanderung bringt die fünfgliedrige Sektenhierarchie zum Ausdruck. Vorneweg wandert meist der *Ācārya*, dann folgen die *Sādhu* - mehr oder weniger in der Reihenfolge ihrer Seniorität - dann die *Sādhvī*, die *Śrāvaka* und schließlich die *Śrāvikā*. Im Jahre 1991-1992 waren die Asketen in 128 zusätzliche wandernde Kleingruppen (*Siṃghārā*) aufgespalten, da größere Einheiten in den von den Mönchen meist besuchten Dörfern und Kleinstädten nicht durch Bettelgänge zu ernähren wären. Es herrscht dabei ein Statusgefälle zwischen den *Siṃghārā* im Hinblick auf ihre Nähe oder Distanz zum *Ācārya*. Dies kommt auch in der Terminologie zum Ausdruck: die mit dem *Ācārya* selbst wandernden Asketen sind seit Jayācārya in *Siṃghārā*-ähnliche Tischgemeinschaften untergliedert, die *Sāj* (Rāj. *Shāj*, Partner, von Skt. *Sāhāyya*, sich gegenseitig helfen) genannt- und so von den entfernt vom *Ācārya* wandernden externen Gruppen (*Bahir Vihārī*) unterschieden werden, für die ausschließlich die Bezeichnung *Siṃghārā* verwendet wird. Auch auf regionaler Ebene wird eine dominante Gruppe bestimmt, mit einem *Sājapati* an der Spitze, der für die Beaufsichtigung der Kooperation mehrerer Gruppen verantwortlich ist (L.P. Sharma 1991: 298). Das verwendete Differenzierungskriterium Nähe/Entfernung zum *Ācārya* wird auf der höchsten kategorialen Ebene selbst thematisiert. Der innerste Kreis der *Sādhu* und *Sādhvī*, die mit dem *Ācārya* selbst wandern werden *Rāj* (königliche Gruppe) genannt, während die vom *Ācārya* entfernt wandernden Asketen als **Niyara* bezeichnet werden.

Vor allem die statushöchsten und die frisch initiierte Asketen werden in die unmittelbare Gefolgschaft des *Ācārya* oder der *Sādhvī-Pramukhā* aufgenommen und von ihnen persönlich unterrichtet. Statushohe Asketen, Senioren (*Thera*) und Inhaber hoher monastischer Positionen (*Padādhikārī*), müssen sich immer in der Nähe des *Ācārya* und der *Sādhvī-Pramukhā* aufhalten, um ein reibungsloses Funktionieren der Ordensorganisation zu gewährleisten. Sie sind einerseits als erfahrene und einflußreiche Berater des *Ācārya* und andererseits potentielle Konkurrenten und auch deshalb unter dessen direkter Kontrolle. Frisch initiierte Mönche und Nonnen werden grundsätzlich bevorzugt behandelt und verbringen die ersten Jahre nach ihrer Initiation in der Gruppe des *Ācārya* und der *Sādhvī-Pramukhā*. Sie dürfen jahrelang in seiner unmittelbaren Nähe weilen, müssen nicht betteln gehen und erhalten als erste, nach dem *Ācārya* selbst, ihren Anteil an der Nahrung, die täglich von den fortgeschrittenen Mönchen erbettelt und vom *Ācārya* umverteilt wird. Offenbar wird so versucht die Neuankömmlinge unter direkten Einfluß des *Ācārya* zu bringen und grundsätzlich positiv gegenüber dem noch ungewohnten monastischen Leben einzustimmen. Ein weiterer Grund liegt darin, daß der *Ācārya* selbst an der Supervision des Trainings der neuen *Sādhu* in der Disziplin monastischen Lebens und der Terāpanth-Lehre partizipieren kann. Dabei kann er den Charakter der jungen *Sādhu* kennenlernen und zugleich nach seinem Ermessen formen.²⁹⁶ Langfristig gesehen soll dies der Verhinderung von Reibungen innerhalb der monastischen Ordnung dienen.

Ein frisch initiiertes *Sādhu* steht jedoch nicht unmittelbar unter der Supervision des *Ācārya*, sondern wird einer der *Siṃghārā* innerhalb der unmittelbaren Gefolgschaft des *Ācārya* zugewiesen. Meist wird ein Neuankömmling demjenigen *Sādhu* (*Sādhvī*) zur täglichen Unterweisung anvertrauen, dessen Einfluß den Entschluß zur Entsagung mitbeeinflusst hatte und zu dem der Neuankömmling eine starke persönliche Bindung hat.²⁹⁷ Der *Ācārya* allein entscheidet jedoch welcher Gruppe ein Novize zugeordnet wird. Er spielt dabei, wie

²⁹⁶ "I (Muni Jīta) instructed him in harsh words in order to form his image like a sculptor. His nature became refined" (Jayācārya 1981c: 116).

²⁹⁷ S. Kumar 1992: 21f., Holmstrom 1992: 47.

folgendes Beispiel demonstriert, die Rolle des formellen Beziehungstifters von hierarchisch reziproken Lehrer-Schüler-Verhältnissen, die oft den Charakter von Wahlverwandtschaften annehmen:

“The guru called monk Kundan and said to him, 'You sowed the seeds of renunciation of the world in this young monk. Now I put him in your care to train him in the rituals so that he can follow the path of Mahavir, our Lord. Teach him the true meaning of the three cardinal principles; right knowledge, right vision and right action.' The guru turned to me and said, 'Follow the instructions and commands of Monk Kundan. He is the wisest among our wise monks. His soul is pure and his life is humble.' I placed my head on Kundan's feet and from that moment I followed him” (S. Kumar 1992: 21).

Die engen persönlichen Bindungen zwischen Schülern und entweder freiwillig gewählten Lehrern oder auch miteinander verwandten Asketen werden durch den *Ācārya* genutzt, um den Zusammenhalt des *Gaṇa* zu stärken.²⁹⁸ Dabei zeigt sich der zweistufige Charakter der *Guru-Śiṣya*-Beziehung innerhalb des Terāpanth Ordens. Einmal die reziproke Beziehung zwischen dem Novizen und seinem Lehrer und zum anderen die höherstufige Beziehung beider als Schüler des *Ācārya*. Die Beziehung aller Asketen zum *Ācārya*, der jenseits solcher reziproker, verwandtschaftsgleicher Bindungen an der Spitze der Organisation thront, hat einen stärkere klassifikatorischen Charakter insofern alle Asketen – ohne Rücksicht auf ihre jeweilige Seniorität – im Verhältnis zum *Ācārya* gleichermaßen *Śiṣya* sind (Nathmal 1968: 147). Dieser zweistufige Aufbau der Organisation kommt darin zum Ausdruck, daß der *Ācārya* in der Regel niemals selbst Almosen bei der Laienschaft sammelt, sondern ausschließlich aus den Almosentöpfe (*Pātra*)²⁹⁹ seiner Mönche und Nonnen. Seine Nahrung ist daher zweifach (sozial) gefiltert und insofern von besonderer Reinheit. Dieses Verfahren ist bereits im Kanon vorgeschrieben.

Die Bedeutung des sittlichen Fortschritts des Ganzen für den Einzelnen

Das soziale Ideal der Terāpanth-Mönche ist, bei aller räumlichen Dispersion, eine korporative Organisationsform. Schon in den *Cheda-Sūtra* steht immer der sittliche Fortschritt des ganzen *Gaṇa* im Vordergrund. Nur wenn der ganze *Gaṇa* insgesamt sittliche Fortschritte macht, ist auch dem einzelnen Asketen die Möglichkeit der Abschüttelung von *Karman* bzw. des Erwerbs von *Puṇya* gegeben (MS 7.37f.). Durch die erfolgreiche Lenkung eines *Gaṇa* kann ein *Ācārya* noch größeres *Nirjarā* bewirken als selbst ein *Jinakalpa*-Mönch (Vav₂ 2.13f.). Umgekehrt sind in den *Cheda-Sūtra* sogar Strafen für einen monastischen Vorgesetzten “wegen Nichtvorwärtskommens (*apavr̥tti*)’ sc. seines Gaccha” vorgesehen (Hamm & Schubring 1951: 69). Das schlechte Beispiel und/oder die schlechte Personalpolitik eines *Ācārya* (in diesem Fall *Kuguru* genannt) “wirkt nachteilig auf die ihm Untergeordneten trotz allen deren guten Willens” (Ebda.): “Ein Gaṇin, dessen Gaccha nicht den rechten Weg wandelt, ist schuldig, weil er die Jünger zugelassen hat ... ohne ihre Vorzüge und Schwächen zu prüfen. Er muß sich dann von jenem Gaccha lossagen (*vosirai*), andernfalls wird er selbst ausgeschlossen” (S. 65).³⁰⁰ Der sittliche Fortschritt des Ganzen ist jedoch nicht allein von der Rekrutierungspolitik abhängig, sondern auch von der Unterbindung von Konflikten und der Aufrechterhaltung

²⁹⁸ Vgl. Misra 1970, Holmstrom 1988: 14, 60.

²⁹⁹ Auch: vedische Opferschalen.

³⁰⁰ Schüler können sich von einem schlechten Oberen nur trennen, wenn er seinen Anspruch und Einfluß auf sie aufgibt, der durch ihre Übernahme seines *Mantra* (*Sirigāra*) begründet ist. Andernfalls kann er durch freiwilliges Fasten dahin gebracht werden oder er selbst wird durch Entschluß der Versammlung aus dem *Sanḡha* ausgeschlossen (Hamm & Schubring 1951: 65, 69).

einer “ununterbrochenen Zirkulation von Diensten und gegenseitiger Hilfeleistungen” innerhalb des Ordens (Caillat 1975: 115).

Gastfreundschaft

Für die Verhaltensetikette der Mitglieder verschiedener Gruppen untereinander gelten folgende generelle Regeln der Gastfreundschaft. Wenn eine Wandergruppe von außerhalb (*Bahir Siṃghārā*) - während des *Maryādā-Mahotsava* (Fest der Regeln) oder anderer besonderer Anlässe - den *Ācārya* aufsucht, wird sie in der Regel von einem *Sājh* im engeren Umkreis des *Ācārya* aufgenommen und nach den Regeln der Gastfreundschaft bewirtet. Sie wird also in die Eßgemeinschaft (*Sambhoga*) aufgenommen. Auch wenn sich zwei *Siṃghārā* zufällig während des *Vihāra* in einer Ortschaft treffen, gelten ausnahmsweise die Regeln der Gastfreundschaft. Obwohl in solchen Fällen die beiden Gruppen weiterhin getrennt leben sollten, können sie ausnahmsweise ihre Nahrung teilen. Diese Regel gilt bei den Terāpanthī in bestimmten Fällen sogar für das zufällige Zusammentreffen von *Sādhu* und *Sādhvī*: wenn eine Gruppe von *Sādhu* sich in einer Ortschaft aufhält und später eine Gruppe von *Sādhvī* hinstößt, dürfen die *Sādhvī* während ihres ersten Tages in dieser Ortschaft die Gastfreundschaft der *Sādhu* annehmen und ggfs. Nahrung mit ihnen teilen, aber nicht gemeinsam essen.

Der Gastgeber nimmt im Prinzip einen höheren Status ein als der Gast. Wenn jedoch ein junger *Ācārya* und ein älterer *Ācārya* verschiedener Śvetāmbara-Sekten oder *Gaṇa* zusammentreffen, sollte - laut Śvetāmbara Kanon - der jüngere *Ācārya* zum Sitz des Älteren gehen und sein Mahl dort nehmen - egal wer später in die betreffende Ortschaft gekommen ist (Bṛhatkalpabhāṣyā v.v.1615ff., in Tatia & Kumar 1981: 55). Diese Regel wird jedoch offenbar von den Terāpanthī nicht anerkannt. Die symbolische Bedeutung des Nahrungsteilens zwischen Gruppen, die normalerweise nicht-kommensal (*a-sāmbhogik*) sind, ist in allen zitierten Fällen gleich. Der Sinn dieser und ähnlicher, die Gastfreundschaft betreffenden Ausnahmeregeln besteht darin, mögliche Konflikte über lokale Bettelpründe, insbesondere bzgl. der Hauptfamilien, zu unterbinden. Denn die Grundregel ist auch hier: Wer zuerst kommt mahlt zuerst.³⁰¹

3.5.3. Monastische Seniorität (*Dīkṣā-Paryāya*)

Für die Aufrechterhaltung der monastischen Disziplin ist die durch das Initiationsalter (*Dīkṣā-Vṛddha*) bestimmte monastische Senioritätsordnung (*Dīkṣā-Paryāya*) von zentraler Bedeutung. Diese ist zwar bei den Jain-Asketen weniger elaboriert als beispielsweise im singhalesischen Buddhismus,³⁰² doch ebenfalls minutiös organisiert. Vom Zeitpunkt der Initiation (*Dīkṣā*) an wird bei den Jaina das monastische- oder Initiationsalter gerechnet, im Unterschied zum Geburtsalter (*Janma-Paryāya*).³⁰³ Aus den Differenzen des Initiationsalters der Asketen ergibt sich eine lineare Senioritätsordnung, wobei ein Senior *Rāṇīya* (Skt. *Rātry-adhika*) und ein Junior *Seha* (Skt. *Śaikṣa*) genannt wird. Dabei wird jedem Asketen, beginnend mit Bhikṣu, in der Mitgliedsliste eine Nummer zugeordnet, die seine relative Position in der linearen Senioritätsordnung erkenntlich macht.³⁰⁴ In der

³⁰¹ “In case of the pre-settled monks being intolerant, the pivotal families might be equally divided for the purpose of alms among the new-comer *gacchas* (stems) and the pre-settled ones. But, in case the new-comer *gacchas* were tolerant, they might take to the practice of accepting residua from unfamiliar houses (*ājñātoṇcha*), allowing the pre-settled ones to go to the pivotal families” (Tatia & Kumar 1981: 55).

³⁰² Vgl. Malalgoda 1976, Gunawardene 1979.

³⁰³ Vgl. Tatia & Kumar 1981: 67.

³⁰⁴ Budhmal 1995: 405, Holmstrom 1988, L.P. Sharma 1991: 123.

Regel werden *Agraṇī* aus dem Kreis der statushohen Asketen rekrutiert. Bei den öffentlichen *Hājarī*- (Anwesenheit) Zeremonien, bei denen die Asketen periodisch instruiert und examiniert werden, müssen sich die anwesenden Asketen - *Sādhu* und *Sādhvī* getrennt - in dieser Reihenfolge aufstellen, so daß ihre Position innerhalb der Ordnung auch für die zuschauenden Laien offensichtlich wird. Bei schweren Vergehen gegen die monastische Ordnung kann der monastische Rang durch den *Ācārya* temporär reduziert (*Cheda*) und nach Ableistungen von konventionell festgelegten Bußen (*Prāyaścitta*) durch den (die) Betreffende(n) wiedergewonnen werden (Schubring 1978: 252). Die Senioritätsordnung spielt vor allem im Hinblick auf die Regulierung der Dienstleistungen eine Rolle.

3.5.3.1. Monastische Seniorität und geistige Seniorität

Die Jaina lehren, daß keine Koinzidenz von physischem und spirituellem Wachstum besteht, obwohl sie, wie gesagt, großen Wert auf physische Stärke und Attraktivität legen.³⁰⁵ Es wird strikt unterschieden zwischen biologischem Alter, monastischem Alter (*Dīkṣā-Paryāya*) und spiritueller Seniorität als Statuskriterien.³⁰⁶ Die Bestimmung der relativen spirituellen Qualifikation ist üblicherweise Anlaß für Rivalitäten und Konflikte innerhalb der meisten Orden. Die dabei zugrunde gelegten Kriterien sind nämlich nicht eindeutig, da sowohl das scholastische Wissen, die asketische Praxis (Disziplin), als auch die Zeitspanne des innerhalb der monastischen Ordnung verbrachten Lebens und das Lebensalter eine Rolle spielt. "Die Tatsache, daß langes Dabeisein noch keine höhere Weisheit verbürgt" (Schubring 1966: 73) ist das entscheidende Problem. Letztlich ist die willkürliche Entscheidung des *Ācārya* bei der Festlegung der Funktionsträger maßgebend.

Seniorität impliziert ein Autoritätsgefälle, welches insbesondere im täglichen arbeitsteiligen Leben der Mönche und Nonnen von Bedeutung ist. Im Terāpanth ist die monastische Seniorität öffentlich sichtbar vor allem im Kontext von Ehrerweisungen, bei der Auswahl von monastischen Funktionären und während des *Hājarī*. Bei der Auswahl von *Siṃghārāpati* oder *Agraṇī* durch den *Ācārya* werden zwar im Prinzip keine Kriterien biologischer und monastischer Seniorität zugrunde gelegt, sondern vor allem auf die Befähigung eines(r) Kandidaten(in) Bezug genommen, doch indirekt spielt auch hier die Seniorität eine Rolle. Die Kriterien der monastischen und der geistigen Seniorität geraten jedoch in diesem Kontext häufig in Konflikt. Die Anerkennung geistiger Seniorität ergibt sich aus der Kombination einer Reihe von Kriterien: ein relativ hohes *Dīkṣā*-Alter, persönliche Qualitäten wie Bescheidenheit, Geduld, Ehrfurcht und Erfahrung, etc. Ergebnisse gegenüber dem *Ācārya* und Bescheidenheit gelten als die wichtigsten Qualitäten (Shāntā 1985: 349f.). Jayācārya, der vierte *Ācārya* des Terāpanth, hat dies in der folgenden Formulierung fixiert: "He who is self-controlled and guides others in self-control is competent to be an *agraṇī* (leader). He is a man of noble nature"

³⁰⁵ Deo 1960: 23, 31, Shāntā 1985: 480 Fn. 15, Misra 1972, L.P. Sharma 1991: 131.

³⁰⁶ "Nach der Lehre ist man ein Ältermann auf dreierlei Weise: durch Geburt, durch Gelehrsamkeit [und] durch Mönchsalter. Ersteres mit sechzig Jahren, das zweite durch Innehaben der Texte bis zum [3. und 4. Aṅga] Thāṇa und Samavāya [einschließlich], drittens durch ein Mönchsalter von zwanzig Jahren" (Vavī 10.14). Der festgelegte Kurs des Textstudiums (Auswendiglernen und Interpretation) dauert idealerweise zwanzig Jahre und ist in verschiedenen Varianten überliefert. Der Zugang zu den Texten ist prinzipiell entsprechend beschränkt, so daß nur die hochrangigen Asketen in Besitz der schwierigeren Texte kamen (ĀD 10.18-34). Dazu gehören bestimmte *Cheda-Sūtra*, d.i. Schriften zur monastischen Disziplin (*Vinaya*) und Bußordnung, die teils den *Sādhvī* verboten sind, wegen der dort diskutierten möglichen sexuellen Vergehen und Werke über Magie, durch deren Kenntnis nach heute noch weitverbreiteter Auffassung "Götter zu dienstfertigem Erscheinen" gerufen werden können (Schubring 1966: 89, vgl. Jayācārya 1981c: 112). Die Asymmetrie zwischen *Sādhu* und *Sādhvī* ist im Kanon auch im Hinblick auf die Regelung des Textstudiums festgeschrieben: "Mit einem Dienstalter von 3 (18:5) Jahren darf ein Mönch einer Nonne von 30 (18:60) [Dienst]jahren das Amt als Lehrer (18: als Meister oder Lehrer) verleihen" (Vavī 7.17-18). Im Extremfall muß sich also eine vierzigjährige *Sādhvī* der Autorität eines elfjährigen *Sādhu* unterwerfen.

(Jayācārya 1981c: 29).³⁰⁷ Ācārya Tulsī legt dagegen besonderen Wert auf eine allseitige Bildung; nicht zuletzt, um die Ordensmitglieder nicht gegenüber den rein akademischen Jainologen an den Universitäten und den gebildeten Laien ins Hintertreffen geraten zu lassen. Religiöse Autorität setzt heute aufgrund der zunehmenden Bildungsniveaus der *Śrāvaka* mehr denn je Bildung voraus.³⁰⁸ Die Lehre des Terāpanth empfiehlt dem Ācārya die Beachtung von fünf Qualitäten (*Ācāra*), die ein *Sādhu* oder eine *Sādhvī* aufweisen sollte, wenn er (sie) auf eine Promotion hoffen will: *Jñāna-Ācāra* (Intellekt), *Darśana-Ācāra* (Vision), *Caritra-Ācāra* (Verhalten), *Tapasyā-Ācāra* (Askese) und *Vīrya-Ācāra* (Mut) (Goonasekera 1986: 198).³⁰⁹ Die Entscheidung des Ācārya muß akzeptiert und die von ihm bestimmten *Siṃghārāpati* müssen mit Respekt behandelt und ihre Weisungen befolgt werden (Nagaraj 1959: 3f.): “Whenever wherever several *Sādhu* meet, they would place the superior appointed by the Acharya as their head and do all the work under his direction and order ... the senior would have to follow the orders of the junior leader” (Chopra 1945: 13). Die Diskrepanz zwischen den drei Statuskriterien wird auch praktisch relevant im Kontext der Anwendung der monastischen Sühneritiale, die im Einzelnen in Kapitel 8 diskutiert werden.

3.5.3.2. Verwandtschaftliche und monastische Seniorität

Die meisten Terāpanth-*Sādhu* und *Sādhvī* leben die längste Zeit des Jahres getrennt vom Ācārya in relativ unabhängigen Wandergruppen (*Siṃghārā*). Eine direkte Kontrolle dieser Gruppen durch den Ācārya ist daher nicht möglich. Die *Siṃghārā* sind jedoch wohlorganisiert und intern sowohl durch die Festlegung von Gruppenleitern durch den Ācārya, das Prinzip monastischer Seniorität als auch durch (prämonastische) Verwandtschaftsbeziehungen gefestigt. Die Tatsache, daß viele Ordensmitglieder miteinander verwandt sind, wird vom Ācārya bei der personellen Zusammenstellung der *Siṃghārā* berücksichtigt und zur zusätzlichen Festigung der Gruppenstruktur ausgenutzt. Die Prinzipien der monastischen Seniorität werden jedoch den Kriterien der verwandtschaftlichen Seniorität übergestülpt.

Wie man sich die Umkehrung weltlicher Autoritätsstrukturen durch Unterordnung unter monastische Kriterien vorzustellen hat, verdeutlicht das Beispiel einer Wandergruppe von Terāpanth *Sādhvī* in Mysore, welche Misra (1972: 35-41) beschrieben hat. Acht der dreizehn *Sādhvī* in der Wandergruppe waren untereinander verwandt. Doch da auch hier die Struktur verwandtschaftlicher Autorität nicht mit derjenigen der monastischen Seniorität übereinstimmte, ergab sich z.B., daß die Mutter der Gruppenleiterin (*Agraṇī*) ihre

³⁰⁷ Verschiedene Regeln aus dem Kanon illustrieren dies: “Wenn ein Mönch aus [seinem] Gaṇa ausgeschieden ist und sich einem anderen Gaṇa anschließt, ein Mitbruder ihn sieht und fragt: ‘An wen, mein Lieber, schließt du dich an?’ so nennt er wohl den, der im Mönchsstand der Allerälteste ist. (Der) [aber] würde zu ihm sagen: ‘Für wen, Verehrtester, bin ich der Maßgebende?’ [Vielmehr] soll er den Allergelehrtesten nennen ‘oder wen der Herr und Meister [mir] angibt, in dessen Gebot, Dienst, Anweisung und Beispiel will ich leben’” (Vavī 4.18).

³⁰⁸ Seit der Einführung des britischen Bildungssystems in Indien ist eine Tendenz zur Ablösung der Seniorität als dominantem monastischen Statuskriterium durch das Kriterium überlegenen Wissens festzustellen; denn das steigende Bildungsniveau der Laien hat zur Folge, daß ungebildete Asketen an Einfluß verlieren, während akademisch geschulte Asketen an Einfluß gewinnen. Auch die dogmatische Festlegung, daß die *Sādhvī* im Rahmen der monastischen Hierarchie immer den *Sādhu* unterworfen sind habe sich heute mehr oder weniger zugunsten einer “competition for superior knowledge” gewandelt. Noch Anfang des 20. Jahrhunderts wurde die Hierarchie primär nach dem Kriterium der Seniorität bzw. nach Kriterien der asketischen Praxis festgelegt - heute mehr und mehr nach dem Kriterium des Wissens. Die ehemalige Geringschätzung für akademisches Wissen auch unter den Jain-Asketen hat sich dahingehend gewandelt, daß Schrift- und Sprachkenntnis (Sanskrit, Prakrit, Englisch) und vor allem: akademische Titel immer wichtiger werden. Manche Asketen gehen in der heutigen Konkurrenzatmosphäre dazu über, akademische Titel zu sammeln. Es gibt sogar Fälle, in denen sich Asketen Titel gekauft haben. Es existieren heute viele *Sādhvī* die sehr viel mehr wissen als selbst ihre Ācārya. Diese scheuen sich jedoch davor von den statusniedrigeren *Sādhvī* ggfs. Rat einzuholen. Implizit wandelt sich jedoch die monastische Hierarchie nach dem Kriterium überlegenen Wissens um.

³⁰⁹ Vgl. Tatia & Kumar 1981: 31 zur Qualifikation des Ācārya selbst.

Tochter als *Gurujī* anzureden hatte und ihren Anweisungen Folge leisten mußte, da diese eine wesentlich längere Zeit als *Sādhvī* gelebt hatte (S. 37). Holmstrom (1988: 60) reproduzierte die Mitgliedsliste eines *Sādhvī* *Siṃghārā*, bei dem sieben von fünfundzwanzig *Sādhvī* miteinander verwandt waren. Zwei weitere *Sādhvī* hatten Verwandte und vier *Sādhvī* langjährige Freundinnen in anderen Wandergruppen. Ähnliche Umkehrungen der Autoritätsstrukturen zwischen Mutter und Tochter sind feststellbar.

Diese Beispiele zeigen einerseits inwiefern Verwandtschaftsbindungen vom *Ācārya* in Abstimmung mit der *Sādhvī-Pramukhā* bei der Zusammenstellung "harmonischer" Wandergruppen beachtet und ausgenutzt werden. Andererseits sind verwandtschaftliche Bindungen innerhalb der monastischen Gemeinde bedeutsame Machtfaktoren, und haben die Tendenz weltlicher Interessensgruppen innerhalb des Ordens zu replizieren. Einige Beispiele aus der Geschichte des Terāpanth mögen dies belegen. Fast alle *Ācārya* nach *Ācārya Bhikṣu* konnten einen oder mehrere Verwandte innerhalb des *Dharma-Saṅgha* aufweisen. *Ācārya Bhārmal* entsagte zusammen mit seinem Vater, der ebenfalls (wie er selbst) ein möglicher Nachfolgekandidat *Bhikṣu* war. *Rāycaṇḍ* entsagte zusammen mit seiner Mutter. *Ācārya Jayācārya* hatte sowohl zwei Brüder als auch seine Mutter innerhalb der Ordnung. Die besten Beispiele sind jedoch *Ācārya Maghrāj* und *Ācārya Tulsī*, deren Schwestern jeweils auch die *Sādhvī-Pramukhā* des Terāpanth waren (L.P. Sharma 1991: 128, 130, 185). Durch die überproportionale Präsenz von Angehörigen gewinnen bestimmte Familien indirekt Einfluß auf die Politik des Ordens.

Ein dritter Aspekt der Funktion von Verwandtschaft innerhalb der monastischen Ordnung ist die Verwendung von Verwandtschaftsmetaphorik zur Charakterisierung und Manipulierung sozialer Beziehungen zwischen den Asketen. Welche Rolle Verwandtschaftsmetaphorik innerhalb der monastischen Gemeinde spielt, verdeutlicht das Beispiel der Abspaltungsdispute *Bhikṣu*s mit dem *Sthānakavāsī Ācārya Raghunāth*. Der *Sthānakavāsī Ācārya Jaymal* wurde als Vermittler gerufen, da dieser in Begriffen monastischer Deszendenz *Bhikṣu*s älterer Vaterbruder (*Cācā*) war. Von ihm war also nur Positives zu erwarten.

3.6. Dienst (*Vaiyāvṛtṭya*)

Die Senioritätsordnung impliziert nicht nur Beziehungen der Höflichkeit und des Respekts (*Vinaya*) sondern vor allem auch Dienstleistungen (*Vaiyāvṛtṭya* oder *Sevā*) (Utt₁ 30.30-33). Alle Interaktionsbeziehungen der Asketen untereinander beruhen auf Statusbeziehungen: auf ihrer relativen Position in der administrativen Hierarchie und vor allem auf ihrem relativen geistlichen Rang (*Dīkṣā-Paryāya*). Asymmetrische Differenzen solcher Art finden ihren Ausdruck in den Regeln des Gehorsams (*Vinaya*), der Meldung von Vergehen, der Beichtordnung, der Gruß- und Bußformeln, des Lehrer-Schüler-Verhältnisses (in der Belehrung) und der monastischen Dienstleistungsbeziehungen, die uns im Folgenden beschäftigen werden.³¹⁰

Der Anspruch auf persönliche Hilfeleistung ist determiniert durch die Struktur der Senioritätsordnung und der monastischen Hierarchie, insofern statusniedrigere Asketen den statushöheren zu Dienstleistungen (*Sevā*) verpflichtet sind, doch nicht umgekehrt. Ein Mönch mit einem niedrigeren *Dīkṣā*-Alter muß gegenüber denjenigen mit höherem Alter (a) Report erstatten, (b) Beichten, (c) Gehorsam und (d) Hilfe leisten (z.B. beim Aufstehen und Sitzen, beim Säubern, bei Krankheit, etc., helfen) (Utt₁ 1.1ff., 30.30ff., Schubring 1978: 265). Der statushöhere Asket ist gleichermaßen seinen Schutzbefohlenen gegenüber verpflichtet. Das Prinzip der Seniorität regelt den täglichen Umgang der Mönche untereinander. Die Dienstleistungsbeziehungen sind

³¹⁰ Schubring 1966: 2, 63.

idealerweise asymmetrisch, d.h. die statusniedrigeren Asketen müssen die statushöheren betreuen. “Das Prinzip der Ungleichheit regiert das Leben innerhalb der monastischen Ordnung” stellt Schubring (1962/1978: 283) fest: “Es ist eine Beziehung zwischen Über- und Untergeordneten, Geber und Empfänger, Schützer und Beschütztem, Anschluß Suchendem und Findendem und den miteinander Hausenden” (Schubring 1966: 75). In der Regel werden materielle Dienste der Junioren gegen die Unterweisung in den Lehren des Jainismus der Senioren “getauscht”, also materielle gegen immaterielle (unendlich reproduzierbare) Güter (ähnlich wie im brahmanischen *Varṇa*-System auch).³¹¹ Dienstleistungen unter Statusgleichen sind in der Regel untersagt und werden - im Fall von gegenseitigen Beichten (*Ālocanā*) - sogar mit Statusreduktion (*Cheda*) bestraft (Caillat 1975: 132). Die Vorstellung der Gleichheit zwischen zwei oder mehreren Personen kommt in diesem System nur durch den gemeinsamen Schülerstatus gegenüber einem Lehrer, einer statushöheren Person zum Tragen.³¹²

Max Weber hat monastische Lehrer-Schüler- bzw. Führer-Gefolgschaft-Verhältnisse als auch das Senior-Junior-Verhältnisse mit Patron-Klient-Strukturen verglichen. Innerhalb der monastischen Gemeinde n der Mönche und Nonnen sind gegenseitige Dienste jedoch “not confined to services rendered by an inferior to a superior” (Williams 1963/1983: 243), sondern werden auch von Senioren gegenüber Neuankömmlingen oder kranken oder bedürftigen Mönchen geleistet. Das Senior-Junior-Verhältnis überlappt mit dem Lehrer-Schüler-Verhältnis, welches einerseits Dienstleistungen des Schülers gegenüber dem Lehrer impliziert, der andererseits als Repräsentanten des Gemeininteresses dafür Sorge tragen muß, daß auch Untergebene entsprechend ihren Bedürfnissen versorgt werden. Im Falle des Terāpanth existiert nur ein Lehrer, der *Ācārya*, über den alle für den Orden insgesamt wichtigen Dienste vermittelt werden. Nicht nur persönliche Dienste werden den Senioren und den monastischen Amtsinhabern (*Ācārya*, *Upādhyāya*, etc.) gegenüber erwiesen, sondern idealerweise auch unpersönliche Dienste gegenüber dem *Gaṇa*, *Siṃghārā*, etc. bzw. deren Mitgliedern.³¹³ Insgesamt gelten zehn Kategorien von Personen oder Körperschaften als potentiell zu Dienstleistungen berechtigt: 1. *Ācārya* (Lehrer); 2. *Upādhyāya* (Tutor); 3. *Sthavira* (Älterer); 4. *Tapasvin* (Fastender); 5. *Glāna* (ein Patient); 6. *Śaikṣa* (Schüler); 7. *Sādharmika* (Mitbruder); 8. *Kula* (monastische Lineage); 9. *Gaṇa* (Orden); 10. *Śaṅgha* (Gemeinde) (Utt 30.33).³¹⁴

Das Dienstleisten ist nicht nur eine Pflicht gegenüber den Vorgesetzten, sondern eine der kanonisierten Methoden der *Karman*-Vernichtung. Dienstleisten ist in Utt 30.33 definiert als “giving one's assistance as well as one is able”. Es gilt als eine der sechs Formen der inneren Askese (*Abhyantara-Tapas*) - zusammen mit den Sühneriten (*Prāyaścitta*), der Höflichkeit bzw. Disziplin (*Vinaya*), dem Studium (*Svādhyāya*), der Meditation

³¹¹ Die Junioren haben dabei mehr zu gewinnen - nämlich das Wissen um den rechten Weg zur Erlösung: “When the worthy teachers, who are thoroughly enlightened and from early times well versed in conduct, are satisfied (with a pupil), they will make over to him their extensive and weighty knowledge of the sacred texts” (Utt 1.46). Z.T. wird heute noch der Zugang zum heiligen Wissen unter der Kontrolle der *Ācārya* gehalten. Selbst die Veröffentlichung des Wortlautes der Texte genügt oft nicht, um die Bedeutung zu entschlüsseln, dazu bedarf es der traditionellen Methode des geduligen Zuhörens zu Füßen des *Guru* (Utt 1.20ff.). Idealerweise unterliegt der *Guru-Śiṣya*-Beziehung die Empfindung einer fundamentalen Seelenverwandtschaft und das Bedürfnis nach spiritueller Anleitung von Seiten der Novizen und jüngeren Asketen (Mahāprajña 1987: 3). Die Qualität eines solchen asymmetrischen personalen Verhältnisses, welches in anderer Form (Eros) auch die griechischen Philosophenschulen kannten, wird Goonasekera (1986) zufolge am besten durch den Term *Bhakti* (Devotion) ausgedrückt: “In pan-Indian terms, the ascetic must have Bhakt for the Acharya and the Acharya must have Karuna and Daya for the ascetic” (S. 213).

³¹² Gleichgestellt werden *Sādharmika* (Brüder) genannt (Schubring 1966: 59,63).

³¹³ Schubring 1962/1978: 265.

³¹⁴ Vgl. Jacobi 1895: 179 Fn. 4. Siehe auch Vav 6.35. “Nach der Lehre ist die Dienstleistung zehnfach, indem sie gilt: dem Meister, einem Ältermann, einem Patienten, einem Fastenden, einem [sonstigen] Mitbruder, dem geistlichen Stammbaum [des Meisters], dem [eigenen] *Gaṇa* [und] dem *Śaṅgha*. Ein Mönch, der [diese Dienstleistungen] vollzieht erntet reichliche Tilgung von *Karman* und kein neues fließt ihm zu” (Vav 10.35). “Und zwar wenn seine Dienste mit dem Studium des *gaṇi-piḍaga* Hand in Hand gehen” (Zusatz Schubring 1966: 89).

(*Dhyāna*) und dem Preisgeben des Körpers (*Vyutsarga* = *Kāyotsarga*) (Utt₁ 30.31). Im Unterschied zu den sechs externen Askesen (*Bāhya-Tapas*),³¹⁵ die Formen der Mortifikation des individuellen Körpers thematisieren, handelt es sich bei den internen Askesen primär um Formen indirekten oder sozial orientierten Verhaltens.³¹⁶ Externe und interne Askese stehen demnach zueinander wie der Verhaltenskodex und der Verehrungskodex. Im Śvetāmbara-Kanon wird analog zwischen zwei ggfs. zusammenfallenden Typen von Asketen unterschieden: solchen die “nützlich für sich selbst” und solchen die “nützlich für die Lehrer” sind (Caillat 1975: 112). Schubring und Caillat sprechen von der Komplementarität von Mortifikation und Dienstleistung, von äußerer und innerer Askese:

“Not only do the Mortifications of some call for the services of other, but one service begets another. ... Thus the structure of the community and the divisions of tasks between superiors and ordinary religious by the institution of the service - which appears as the necessary complement of mortification - establish an uninterrupted cycle of mutual help, both material and spiritual. The result is that every attains deliverance sooner” (Caillat 1975: 115).

Dieses hierarchisierte Verhältnis von Verhaltenskodex und Verehrungskodex wurde schon in Kapitel 3.3.1.3.2 als bedeutsam für ein Verständnis der sozialen Implikationen des rituellen Systems der Jaina herausgestellt. Im alltäglichen Leben der *Sādhu* und *Sādhvī* erweist sich die Dienstleistungspflicht der Junioren gegenüber den statushöheren Asketen als ein System strikter Disziplinierung und Überwachung. Die Gruppenleiter sind dabei für die Aufrechterhaltung der Disziplin zuständig und vertreten in dieser Rolle den *Ācārya* in dessen Abwesenheit. Die Junioren müssen den Dienstältesten oder den Gruppenleiter (*Agraṇī*, *Niyojak* = Leiter der *Samaṇa*) um Erlaubnis fragen, wenn sie besondere Versorgungsgänge unternehmen oder nach Einbruch der Dunkelheit das Haus verlassen wollen (Vav₂ 4.19). Die augenfälligste Dienstleistung ist die Pflicht der Junioren für die Senioren Nahrung (*Bhikṣā*) zu erbetteln und an den gemeinsamen Aufenthaltsort zurückbringen.³¹⁷ Die Senioren bzw. Gruppenleiter und der *Ācārya* betteln in der Regel niemals selbst - oder nur ausnahmsweise (als Propaganda-Aktion). Ihre Pflicht besteht in der Redistribution der von den einzelnen *Sādhu* (*Sādhvī*) gesammelte Nahrung unter allen Mitgliedern ihrer jeweiligen Wandergruppe, so daß auch solche *Sādhu* (*Sādhvī*), die wenig Erfolg beim Betteln hatten etwas abbekommen. Es ist selbst den gewöhnlichen *Sādhu* nicht erlaubt, dem *Ācārya* beim Essen zuzuschauen; genausowenig wie *Śrāvaka* (*Śrāvikā*) oder gar Fremde den *Sādhu* (*Sādhvī*) beim Essen zuschauen dürfen (laut Digambara Lehre sollte ein Jain-Heiliger idealerweise überhaupt nichts essen).³¹⁸ Kurz vor seinem Rücktritt im März 1994 hat *Ācārya* Tulsī bei den Terāpanthī jedoch auch dieses Tabu gebrochen, indem er einer Filmdokumentation seiner ritualisierten Nahrungsaufnahme zustimmte.

Abgesehen von den schon im Kanon vorgeschriebenen Diensten (*Sevā*), müssen die jungen Terāpanth-Asketen im Rotationssystem je ein Jahr in den Dienstleistungszentren (*Sevā-Kendra*) der Sekte ableisten. Die *Sevā-Kendra* sind stationäre Zentren zur Pflege von alten und kranken *Sādhvī* und *Sādhu*, die in dieser Form in

³¹⁵ Nach Utt₁ 30.8 sind die sechs Formen externer Askese (*Bāhya-Tapas*): 1. *Anaśana* (Fasten); 2. *Avamodarikā* (Teilabstinenz von Nahrung); 3. *Bhikṣācaryā* (Almosen sammeln); 4. *Rasaparityāga* (Abstinenz von leckerem Essen); 5. *Kāyakleśa* (Mortifikation des Fleisches); 6. *Saṃlīnatā* (Fernhalten von Versuchungen [an unfrequentierte Plätzen leben, wo sich weder Frauen noch Rinder aufhalten, etc.]).

³¹⁶ Selbst (*Artāraudra*-)*Dhyāna* wird als Form der Meditation über das Gesetz definiert (Caillat 1975: 180).

³¹⁷ “Haben zwei Mitbrüder ein gemeinsames Tun, der eine Novize, der andere im Mönchsstand und jener hat, was man braucht, dieser nicht, so muß der Novize den Älteren betreuen und er gibt ihm den vorgeschriebenen Anteil vom Eingesammelten” (Vav 4.24).

³¹⁸ Goonasekera 1986: 209f., Misra 1972: 35, vgl. Yalman 1969: 117, Cantlie 1984: 37.

der Jain-Welt wohl einmalig sind. Vorläufer dieser Institutionen sind im Kanon nicht zu finden. Das erste der vier Zentren existiert erst seit 150 Jahren, in Lāḍnūm, und war lange Zeit das einzige feste Gebäude der Terāpanth-Asketen.³¹⁹ Seit 1962 werden regelmäßig zwei Wandergruppen zur Pflege der *Sādhvī* im *Sevā-Kendra* in Lāḍnūm zugeteilt und seit 1976 eine Wandergruppen zum Hospiz, oder *Samādhi-Kendra*, der *Sādhvī* in Bīdāsar und ggfs. zum medizinischen Zentrum, oder *Cikitsā-Kendra*, der *Sādhvī* in Sardārśahar. Das *Samādhi-Kendra* in Bīdāsar ist allein den weiblichen *Agraṇī* vorbehalten, denen in Anerkennung ihrer Verdienste jeweils eine Nonne aus ihrer ursprünglichen Wandergruppe zur persönlichen Pflege zugeteilt wird. Ein Äquivalent für männliche Gruppenleiter existierte lange Zeit nicht. Im Jahre 1967 wurden jedoch in Chāpar und einige Jahre später in Gaṅgāśahar zwei *Sevā-Kendra* für *Sādhu* eingerichtet, in denen alte und kranke Mönche permanent leben können und jedes Jahr von einer anderen Wandergruppe der Mönche gepflegt werden.³²⁰ Seit neuestem existieren auch in Rājaldesar und Dūṅgargaḍh zwei *Sevā-Kendra* für *Sādhvī*.

Der Dienst am Ācārya (Bājoṭ Kā Kām oder Paṭṭa-Vyavasthā)

Die Dienste in den *Sevā-Kendra*, die Bettelgänge und andere Formen des *Vinaya* und *Vaiyāvṛtṭya* (vor allem: das tägliche *Darśana* und das *Vandanā*: die rituellen Respektsbekundungen) für die Senioren und insbesondere für den *Ācārya* werden im Kontext des Jain-*Dharma* als glückbringendes Privileg aufgefaßt, nicht etwa als lästige Pflicht: “[E]r tut seinen Dienst und hat dabei keinen Stolz” (Vav₂ 10.3). Die Erlaubnis zum Dienst an einem statushohen Asketen ist deshalb an Bedingungen besonderen Wohlverhaltens oder sonstiger rühmlicher Eigenschaften geknüpft. Die Rangstufen der monastische Statusordnung bestimmen also letztlich die Struktur der monastischen Dienstleistungsbeziehungen: “Haben zwei Mönche ... ein gemeinsames Tun, so dürfen sie nicht [ohne weiteres] der eine den anderen betreuen. [Dies] muß [geschehen] nach Maßgabe ihres Mönchsstandes” (Vav₂ 4.26-31). Im Falle der Nichteinhaltung dieser Grundregel sind Sanktionen vorgeschrieben: “Die Mitbrüder, die ihn [den *Ācārya*, P.F.] [während seine Amtszeit] nicht nach Vorschrift dienen, werden aufgrund dessen [so] bestraft” (Vav₂ 4.13f.). Nur solche Mönche, die sich den Regeln des Ordens und den Vorgesetzten vollkommen unterwerfen, können im Terāpanth mit dem Wohlwollen des *Ācārya* und ggfs. einer Beförderung zum *Agraṇī*, etc., rechnen: “It should be minutely scrutinized whether a person is favourably or unfavourably inclined towards the *Ācārya*. You should not take such matters lightly” (Jayācārya 1981c: 96).

Die Terāpanthī sprechen von der Notwendigkeit der Kultivierung von *Vandanā* (Respekt) und *Vinaya* (Bescheidenheit). Es handelt sich weniger um eine extrinsische Befehlsordnung als vielmehr die Empfindung eines hierarchischen Inkorrelationsverhältnisses, welches beiderseits mit Rechten und Pflichten verbunden ist: “The *Ācārya* cooperates with a modest disciple in his pursuit of pure conduct and maintains him throughout his life” (S. 80). Die Terāpanth-Mönche kommen zumindest im Hinblick auf ihren *Ācārya* diesem Ideal zur Zeit offenbar relativ nahe, dank ihrer allseitigen Wertschätzung ihres Leiters *Ācārya* Tulsī: “[T]he ascetic wishes to sacrifice his ego for the sake of the acharya ... the desire for communion [mit dem *Ācārya*] ... is expressed in the ideal of service ... (seva)” (Goonasekera 1986: 213, vgl. Shāntā 1985: 349f.). Der *Ācārya* verhindert jedoch ganz bewußt, daß seine Schüler der Langeweile anheimfallen, indem er ihnen auf Anfrage Aufgaben zuweist, wie

³¹⁹ Shāntā 1985: 432.

³²⁰ Dies ist nicht unbedingt als Verletzung des Nichtseßhaftigkeitsgebotes zu verstehen: “A *muni* who may be old and sick or emaciated with deep penance may only sit in the householders' abode” (DVS₂ 6.59). Das Zentrum in Gaṅgāśahar ist inzwischen wieder aufgegeben worden.

z.B. ein Gedicht zu schreiben, etc. Diese Arbeiten werden von den Schülern gewissermaßen als Vehikel der Meditation und Askese, also als Selbstzweck aufgefaßt. Die Generierung von Projekten und konkreten Zwischenzielen für die Mitglieder seiner Organisation ist eine der Hauptfunktionen des *Ācārya*:

“He keeps the disciple pleased by prescribing various kinds of *Ārāḍhanā* (religious observance) for him and says in the midst of a get-together: ‘He is the support of our *Gaṇ*’” (Jayācārya 1981c: 80). “Or a leader-monk should be asked to nurse an ailing ascetic for the number of days equivalent to his tenure” (S. 94).³²¹

Es gilt als ein besonders großes Privileg, wenn man dem *Ācārya* selbst, als dem Zentrum des religiösen Kultes, der Gemeinde und des politischen Einflusses des Terāpanth, zu Diensten sein darf, denn es ist das Begehren aller Terāpanth-Asketen - aber auch der Laien - dem *Ācārya* nahe zu sein. In seinem *Rāj* wandern zu dürfen ist ein großes Privileg.³²² Die relative physische Distanz zum *Ācārya* gilt, wie gesagt, ähnlich wie an einem königlichen Hof, als Ausdruck des monastischen Status eines Asketen (und Laien) (Goonasekera 1986: 213-4). Die Distanz zum *Ācārya* wird, den Begriffen der heiligen Schriften folgend, nach Berührung (*Sparsā*), Geruch (*Gandha*), etc., bis hin zum bloßen Hören und Sehen (*Darśana*) differenziert.³²³ Den Körper oder selbst die Fußabdrücke (*Pādukā*) des *Ācārya* zu berühren gilt als besonders glückverheißend (*Maṅgala*). Es ist daher eine besonders große Ehre ihm in jeder Hinsicht behilflich sein zu dürfen. Nur den *Sādhu* ist es prinzipiell erlaubt, mit dem *Ācārya* zusammen zu sitzen und ihn berühren zu dürfen. Selbst *Samaṇa* müssen, weil sie nicht vollständig initiiert sind, wie alle *Sādhvī* auch, mit dem Hören und Sehen des *Ācārya* Vorlieb nehmen. Nach dem *Vyavahāra-Sūtra* besitzen ein *Ācārya* und sein designierter Nachfolger fünf Vorrechte:

“[E]r vergeht sich nicht, wenn er [jedesmal] beim Unterricht die Füße im Haus [statt draußen] abschüttelt oder abwischt (1); wenn er [ferner] Exkrement und Harn im Haus [statt draußen] ausscheidet und beseitigt (2). Er hat es in der Hand, einen Dienst zu leisten oder es zu unterlassen (3). Er vergeht sich nicht, wenn er im Haus (4) oder außerhalb desselben (5) eine Nacht oder zwei Nächte [für sich] wohnt. 3. (Die Vorrechte 4 und 5 hat [auch] ein Gaṇa-Helfer.) (Vav₂ 6.2-3).

Einige wenige *Sādhu* wurden vom *Ācārya* des Terāpanth persönlich für seine Körperpflege nominiert. Sie dürfen, unter bestimmten Umständen (vgl. Utt₁ 1.18f.), seine Beine massieren, sein Haar ausrupfen, usf. Der *Ācārya* rupft sich zwar seinen Bart selbst in der Öffentlichkeit - die einzige Gelegenheit, sein sonst immer von seiner Mundmaske verdecktes Gesicht zu sehen -, doch er läßt sich sein Haar von einem anderen Mönch ausrupfen, da das eigenhändige Haare Ausrupfen sehr umständlich ist. Der Betreffende wird vor allem wegen seiner besonders guten (schmerzlosen) Rupftechnik ausgewählt. Manchmal rupft der *Ācārya* auch selbst einem anderen Asketen ein oder zwei Haare aus - als symbolische Geste. Dies wird als eine gewaltige Ehre für den betreffenden Asketen angesehen. Das Haare ausrupfen (*Keśa-Luñcana*) findet verpflichtend für alle Terāpanth-Mönche und Nonnen vierteljährlich (zu Beginn des *Cāturmāsa*, etc.) und im Falle des *Ācārya* in Form einer

³²¹ Die praktische Flexibilität dieses, auf den ersten Blick sehr rigiden Systems, zeigt sich daran, daß es den einzelnen *Sādhu* und *Sādhvī* ein Wechsel zwischen verschiedenen *Saṅghapati* unter bestimmten, festgelegten Bedingungen - insbesondere des Einverständnisses des *Ācārya* (*Upasampadā*) - ermöglicht (Tatia & Kumar 1981: 8).

³²² Vgl. Caillat 1975: 27.

³²³ Vgl. Jaini 1979: 90.

öffentlichen Zeremonie statt. Die ausgerupften Haare gelten als “unrein” und werden in der Erde vergraben. Sie sollten nicht als Reliquien und Fruchtbarkeitsmedien aufbewahrt.³²⁴

Frisch initiierte, meist junge Mönche dürfen in den ersten Monaten nach ihrer Initiation in einem Raum mit dem *Ācārya* zusammen essen (bzw. nach ihm) und ihm beim Ritual der Nahrungsaufnahme behilflich sein (Tulsī & Mahāprajāña 1981a: 122), indem sie auf den Boden gefallene Krümel zusammenkehren und aufessen, wie auch der Ex-Terāpanth-Mönch Satish Kumar (1992) erlebte:

“As a new monk I was favoured and did not beg for food. When the other monks brought food, the guru was the first to receive it, then myself and the other younger monks. Every scrap of food had to be eaten. I would clean my bowl with a small piece of unleavened bread, wash it with some water and then drink the water. In the evening the other monks ate the remainder of the morning meal, but someone would go out specially to beg a hot meal for the guru, and I was also allowed to take hot food with him. If the guru offered us some of his food we all wanted it because he touched it. If after drinking a little from a cup of milk, the guru passed it to me, I would feel that I was blessed” (S. 22).

Weitere Dienste zur Erhöhung des Wohlbefindens *Ācārya* Tulsīs werden seit langer Zeit insbesondere von Muni Madhukar durchgeführt. Er ist von *Ācārya* Tulsī mit der Aufgabe beehrt worden, ihm Nahrung und Medizin zu geben, nach seiner Kleidung und seinen Papieren, etc., sehen zu dürfen. Diese zur Zeit permanente Aufgabe ist nur eine zeitliche Extension des Grundprinzips der persönlichen Aufgabenzuweisung durch den *Ācārya*. Es werden innerhalb des Ordens bestimmte Euphemismen für bestimmte für einen Tag etc. gegebene Aufgaben verwendet, wie *Upādhi* (Auszeichnung) oder *Alaṅkāra* (Zierde). Die Berufung für solche Aufgaben wird informell vollzogen. Es gibt keine festen Stellen für diese Aufgaben. Eine etwas stärker formalisierte Position ist die des “Unverzichtbaren” (*Saṅgha-Paramāvaśyaka*). Mit diesem Begriff werden Mönche bezeichnet, denen es erlaubt ist, ihre Meinung in der Gegenwart des *Ācārya* zu äußern. Ein *Ṭahukā* von Jayācārya (1983: 161) legte unzweideutig fest, daß ein Mönch (Nonne) den *Ācārya* nicht ansprechen sollte, wenn man mit ihm zusammen sitzt, sondern ihm nur in tiefer Ergebenheit mit zusammengefalteten Händen und angenehmen Worten Bericht erstatten dürfte. Die, daran gemessen, hoch privilegierten *Saṅgha-Paramāvaśyaka* werden vom *Ācārya* im Hinblick auf ihre Qualifikation ausgewählt, um in speziellen Vierer-Komitees über bestimmte technische Fragen zu beraten. Publikationsprojekte, die Organisation von Meditationslehrgängen oder generell Fragen des Lehrplans des *Jain Viśva Bhāratī*, der Terāpanth-Universität, werden in solchen Komitees beraten, die einst sogar formalisiert waren in Form sogenannter *Nikāya* (Abteilungen).

3.6.1. Ausrüstung (Upadhi)

Trotz der verpflichtenden Übernahme des *Aparigraha-Mahāvratā*, des großen Gelübdes der Armut, durch das der Besitz jeglichen Eigentums entsagt wird,³²⁵ sind Jain-Mönche nicht vollkommen besitzlos - auch Digambara-Mönche nicht -, sondern dürfen eine limitierte Zahl materieller Gegenstände ihr eigen nennen.³²⁶ In der Śvetāmbara-Tradition sind dies vor allem Kleider, Bettelschalen und der Feger, das Statussymbol der Jain-

³²⁴ Dies hat der Autor in zwei Fällen bei den Digambara und Sthānakavāsī beobachten können.

³²⁵ “Anything that is accumulated casts influence of greed - thus I deem. A *śramaṇa* who desires accumulation is a householder, not a *śramaṇa*. Whatever cloth, vessel, rag or duster a *muni* keeps, he does to support restraint and privacy, and for these he uses them” (DVS₂ 6.18-19).

³²⁶ Der Digambara *Paṇḍit* Todarmal 1992: 213 wertete dies allerdings als Indiz dafür, daß es sich um “falsche Mönche” handelt.

Mönche, die zwar Eigentum sind, doch nicht als “Eigentum” gelten.³²⁷ Die Art und Anzahl der Objekte ist jedoch beschränkt und ihr Erwerb und Gebrauch ist einer strikten Regulierung unterworfen. Über die Art und Zahl der erlaubten Ausrüstungsgegenstände finden sich in den Quellen unterschiedliche Angaben. Die Zahl der erlaubten Gegenstände nimmt historisch zu.³²⁸ Jacobi (1884: xxix) vertrat, mit Bezug auf die Liste der Ausstattung der brahmanischen *Samnyāsīn* oder *Bhikṣus* nach dem in der Literatur zwischen 500-200 v. Chr. datierten *Baudhāyana Dharmasūtra* (BDS) 2.10.17.11 (“Sticks, a rope, a cloth for straining water, a water vessel, and an alms-bowl”), die Ansicht, dass “On the whole, ... the Jainas were outfitted very much like their Brahmanic models, the *Samnyāsīn*s or *Bhikṣus*”. Nur eine überzeugende Datierung der relevanten Textpassagen (vgl. S. xxixf.) wird klären können, ob das brahmanische Bettelmönchtum dem der Jaina vorausging oder ob die nicht umgekehrt die Jaina und die Buddhisten den Baudhāyana beeinflussten. Jacobi (1884: xxviii f.) stellte fest, daß die Mundmaske (deren permanentes Tragen nach Schubring 1935/1978: 260 im Kanon nicht vorgeschrieben ist)³²⁹ der einzige für die Jaina-Mönche typische Gebrauchsgegenstand ist: “The filter for the mouth (*mukhavastrika*) remains as the only article exclusively used by the Jainas”.

Der Terāpanth-Orden erkennt heute sowohl Privateigentum (*Vyaktigata*) als auch Gemeineigentum (*Samuccaya*) an, mit der Begründung, daß nicht das Gemeinschaftsleben als solches, sondern die individuelle Unabhängigkeit das letzte Ziel des Menschen sei (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 116, 117 Fn. 1). In der Praxis werden drei Eigentumsformen unterschieden: (1) Gemeineigentum in der Obhut des *Ācārya*, (2) Gemeineigentum in der zeitweiligen Obhut eines anderen Mönches (Nonne) und (3) Privateigentum.

Grundsätzlich gehören alle erbettelten und von den Mönchen und Nonnen hergestellten Gegenstände dem *Sanḡha* und unterstehen der Kontrolle (*Niśrā*) des *Ācārya*. Von Ausnahmen abgesehen³³⁰ gelten nach ĀS₁ 2.7.3 alle erbettelten Unterkünfte, Nahrungsmittel und unbenutzte Kleider als Gemeineigentum und müssen geteilt werden (Jayācārya 1981c: 77, 53). Gebrauchte Kleider und die Mundmaske werden hingegen als Privateigentum behandelt und nach dem Tod zusammen mit der Leiche verbrannt. Wie *Bhikṣu* in den *Likhat* von 1772 und 1795 verfügte, gehören unbenutzte Kleider, Feger, Almosentöpfe und alles was ein Asket herstellt, der Gemeinschaft. Auch wenn sie in den Besitz eines Einzelnen übergehen oder verbleiben, gelten diese Gegenstände als Leihgabe auf Lebenszeit, bzw. solange die Gruppenmitgliedschaft dauert, und werden nach dem Tode oder der Exkommunikation an den *Ācārya*, der die Rolle des Treuhänders (*Pratihāra*) spielt, zurückgegeben und von ihm umverteilt. *Bhikṣu* legte ausdrücklich fest, daß auch alle Bücher und alles was ein Mönch geschrieben hat, solange er in der Gemeinschaft lebt, dem *Gaṇa* gehören und beim Verlassen des Ordens nicht mitgenommen und auch nicht weggegeben werden dürfen.³³¹ *Ācārya* Tulsī bestimmte später, daß auch alle künstlerischen Arbeiten Gemeineigentum sind. Am 22.4.1852 (1909 Vaiśākha Śukla 3), in Bīdāsar, wurden

³²⁷ “[W]ith regard to garment, bowl, cloth and broom, [the monks] wear and carry them and make exclusive use of them from a sense of restraint and shame. These, Nāyaputta the Abandoner has not reckoned as property” (DVS₁ 6.19f., cf. DVS₂ 6.19f.). Vgl. Viy₂ 7.7.1 (309b).

³²⁸ Schubring 1978: 256-58, faßt die Angaben der Texte zusammen, die ihm zufolge nicht erschöpfend sein wollen: BKB 3.15f. nennt für Novizen 6 (7) Utensilien (“three (with females four) untrimmed garments, a hand-broom, an alms-bowl and a brush”) und für den initiierten Mönch statt eines Fegers eine Decke (BKB 1.39-41). Ogha-Niryukti 668ff. bietet nach Einschluß des Zubehörs für die Bettelschalen Listen von 12 und 14 Objekten für Mönche und 25 für Nonnen, darunter 11 Kleiderarten (Ogha-Niryukti 676f.).

³²⁹ Vgl. Abhayadeva, nach Deleu 1970: 222f.

³³⁰ Vgl. das Kapitel über den Bettelgang.

³³¹ *Likhat* 1795 und 1772, in Jayācārya 1983: 472, 464; *Sāmūhik-Maryādā* 1803:

“15. Whatever I made or accepted while staying in the group, all the writings, papers, and begging bowls, I renounce taking with me if I ever leave. All these objects belong to the *sādhus* of the group. As witnessed by infinite numbers of *siddhas*, I resolve not to take anything with me after leaving, except one old loin cloth (*colpaṭo*), one old mouthmask (*muhpatī*), one old upper cover garment (*pichevarī*), one old rag (*khaṇḍiyā*), and one old broom (*rajoharaṇ*)” (*Bhikṣu*, in Jayācārya 1983: 469).

erstmalig alle Bücher der Asketen zentral gesammelt und von Jayācārya, je nach Bedarf, zu gleichen Teilen an die *Sādhu* und *Sādhvī* verteilt und nach Beendigung des anschließenden *Cāturmāsa* in Jaipur nochmals redistribuiert (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 115). Später wurde diese Umverteilung jedes Jahr an *Maryādā-Mahotsava* vorgenommen. Da die Terāpanth-Laien heute vielerorts Bibliotheken eingerichtet haben, verliert dieser Brauch jedoch wieder an Bedeutung.

Zu den temporären Besitztümern gehört, nach der Śvetāmbara-Lehre, auch der Grund und Boden auf denen ein Asket steht und die Unterkunft, etc., welche ein Asket erbettelt (ĀS₁ 2.7).³³² Kein Mönch darf das Eigentum eines anderen ohne dessen Erlaubnis benutzen oder ausleihen (ĀS₁ 2.7.1, 2.5.2-4). Mönche sollten ihre Besitztümer auch nicht tauschen (Likhat 1795: Jayācārya 1983: 464). Sie dürfen jedoch eine Reihe von Gegenständen, wie Nadel, Ohrenreiniger, Nagelschere, etc., jedoch individuell für eine kurze Zeit von Haushältern borgen (ĀS₁ 2.7.1.5). Umgekehrt dürfen den Haushältern die Ausrüstungsgegenstände der Mönche auf keinen Fall überlassen werden. Diese sind der generellen Zirkulation entzogen und gewinnen gerade dadurch für die Jaina einen unermeßlichen Wert als fetischisierte Kultobjekte, denen magische Kräfte zugesprochen werden.³³³

Das erste Set von Gegenständen bekommen die Mönche als Gaben während der Initiation von ihren Familien oder andere Laien, vermittelt über den *Ācārya*. Später müssen sie die Grundstoffe erbetteln und die Gegenstände selbst herstellen. Im frühen Śvetāmbara-Kanon (BKB) werden vier bis fünf Arten von erlaubten Gegenständen angegeben, die einem Initianden (*Dikṣārthin*) übergeben werden: (1) nicht geflickte Kleidungsstücke, (2) Almosentopf, (3) Feger, (4) Handfeger oder (5) Decke. In späteren Texten werden noch weitere Gegenstände, wie z.B. Schlingen (*Jholī*) zum Tragen von Gegenständen und kleinere Stoffstücke zum Säubern, etc., erlaubt. Es dürfen nach Ācārya Bhikṣu (1960 I, Kapitel 11.5) jedoch nicht mehr als vierzehn genau spezifizierte Gegenstände sein, die ein einzelner Mönch mit sich führt. Er diskutierte daher die Frage, ob ein Mönch, der ein Blatt Papier besitzt, noch als Mönch gelten kann, denn Papier und Bücher werden im Kanon nicht genannt.³³⁴ Terāpanth-Asketen bekommen bei der Initiation ein Set weißer Kleider (*Kapre*) und eine Decke (*Kambal*), eine Mundmaske (*Mukhavastrikā*), einen Feger (*Rajoharaṇa*) und drei in der Regel hölzerne Almosentöpfe (*Pātra*) - eine für Flüssigkeiten, eine für Gemüse und eine für Trockenfrüchte wie Nüsse, Reis, Capāṇi oder Süßigkeiten (S. Kumar 1992: 27). Die drei Schalen können ineinander geschachtelt und in einem zusammengeknuteten Baumwolltuch (*Jholī*) leicht getragen werden.³³⁵ Zusätzlich werden Schalen für Abfälle und Exkreta verwendet. Um die erlaubte Zahl der Ausrüstungsgegenstände nicht zu überschreiten teilen sich die Mitglieder einer Wandergruppe oft einige Schalen. Nur auf Aufforderung bzw. mit Erlaubnis (*Nimantraṇa*) der Senioren dürfen für diese notwendige Ausrüstungsgegenstände von den Junioren erbettelt werden. Inzwischen sind in fast allen Śvetāmbara-Orden die Regeln etwas gelockert worden, zumal die Vorschriften der *Āgama* Raum für verschiedene Auslegungen geben. Der Sthānakavāsī-Mönch Vijaya Muni

³³² Nach ĀS₁ 2.7.15 und Viy₂ 16.2 (700a) gibt es fünf Herrschaftsbereiche bzw. Verkehrsbezirke (Skt. *avagraha*, Pkt. *oggaha*): die der Götterkönige, Könige, Vasallen, Hausbesitzer und der Mönche.

³³³ Vgl. Spiro 1982: 300, Goonasekera 1986.

³³⁴ Siehe auch Rāmpuriyā 1960a: 3. Für eine detaillierte Beschreibung der kanonischen Regeln siehe Schubring 1962/1978: 256-60, Deo 1956: 263. Folgende weitere Angaben finden sich in der Literatur. Stevenson 1910: 23f. zählte in Gujarāt 24 von (Sthānakavāsī) Jaina-Nonnen verwendete Gegenstände: 3 Ober- und 2 Unterkleider, 2 weitere Kleider für Nonnen, 1 Decke (Sthānakavāsī: weiß, Mūrtipūjaka: gelb), 2-3 Stoffstücke zum Wasserfiltern, etc., 1 Feger aus Wolle (Sthānakavāsī: kürzere Stab, größere Quaste), 5 Bettelschalen aus Holz, 1 Holzkrug und bei den Mūrtipūjaka 1 Stock (*Danḍa*). Reynell 1985: 37 nennt folgende 14 für (Kharatara-Gaccha-) Mönche erlaubte Objekte, von denen die letzten beiden nicht von den anikonischen Orden zugelassen werden: 3 Feger, 3 Decken, 3 Kleider, 2 Bettelschalen für Nahrung, 1 Bettelschale für Flüssigkeiten, 1 Mundmaske, 1 Schlinge, 1 Stock, 1 *sthāpanācārya*.

³³⁵ Schubring 1935, 1962/1978: 258f. erwähnt, daß nach dem Kanon in der Regel nur zwei "Almosentöpfe" verwendet werden.

Śāstrī konstatierte: “The early strictness relating to food, clothing etc. is a matter of the past” (in Devendramuni 1995: xxiv).³³⁶ Mahāprajña (1968) stellte mit Hinweis auf bestimmte Textstellen fest, daß auch nach Ācārya Bhikṣu effektiv mehr als 14 Gegenstände erlaubt sind.

Diese Gegenstände haben nicht nur eine bedeutende praktische Funktion, sondern spielen auch eine symbolische Rolle als Unterscheidungsmerkmale der Asketen unterschiedlicher Sekten. Besonders wichtig sind in der Imagination der Terāpanth-Mönche die Kleider, durch die sie sich von den Digambara unterscheiden, der *Rajoharaṇa* durch den sich die vollinitiierten Asketen von der Laienschaft und den Novizen unterscheiden und vor allem die spezifische rechteckige Form und bläuliche Farbe der *Mukhavastrikā*, durch die sie sich von den Sthānakavāsī und von den Mūrtipūjaka, die die Mundmaske nicht permanent binden, differenzieren. Nach Devendramuni (1995) sind der *Rajoharaṇa* und die *Mukhavastrikā* die essentiellen Ausrüstungsgegenstände der (Sthānakavāsī-) Mönche. Seiner Ansicht nach waren es die Sthānakavāsī, die den *Rajoharaṇa* wieder eingeführt haben, nachdem die Mūrtipūjaka ihn zugunsten eines kleineren Fegers (*Ogha*) aufgegeben hatten, da sie zusätzlich einen, bei den anikonischen Orden verbotenen Stab (*Daṇḍa*) mit sich führen.

Im Folgenden wird nicht nur die differenzielle Bedeutung dieser Gegenstände dargestellt, sondern auch die Art und Weise ihrer Herstellung und das System des Gabentausches innerhalb des Ordens, welches damit verbunden ist. Zunächst werden die Bettelschalen und die Kleidung beschrieben, dann der *Rajoharaṇa* und die *Mukhavastrikā* und schließlich das Gesamtsystem der arbeitsteiligen Organisation innerhalb des Terāpanth-Ordens: das sogenannte “*Gāthā*-System”. Ohne Arbeitsteilung und über den Ordensleiter vermittelte Tauschprozesse, so wird sich zeigen, kann die materielle Kultur des Terāpanth nicht reproduziert werden.

3.6.1.1. Almosentöpfe (Pātra)

Bettelschalen sind das typischste Kennzeichen aller Wandermönche. Nach Nathmal (1980: 122f.) benutzte Mahāvīra zunächst die Schalen der Haushälter beim Essen, später entsagte er dieser Verhaltensweise und benutzte nur noch seine Hände (*Pānipātra*). Nach der Gründung des vierfachen *Śaṅgha* gestand er jedem Asketen einen Almosentopf zu. Er selbst ging jedoch nicht mehr selbst Almosen sammeln, sondern wurde von seinen Mönchen versorgt. Diese Verfahren ist jedenfalls in den *Āgama* festgelegt worden. Nur die Digambara verzichten auch heute noch gänzlich auf den Gebrauch von Almosentöpfen, da sie Nahrung in ihren zusammengefalteten Händen empfangen. Sie besitzen nur einen Feger aus Pfauenfedern (*Picchī*) und einen Wasserkrug oder eine Kürbisflasche (*Kamaṇḍalu*) mit Wasser zum Säubern nach dem Toilettengang. Das Erbetteln von Almosentöpfen ist bei den Śvetāmbara im ĀS₁ 2.6 geregelt. Im DVS₂ 6.50 wurde hinzugefügt, daß die Verwendung von Schalen, die einem Haushälter gehören, sündhaft ist.

³³⁶ Der Ācārya des Sthānakavāsī Śramaṇa-Śaṅgha Devendramuni 1995: 115 nennt 10 Gegenstände, die für gewöhnliche Mönche nach den Schriften erlaubt sind: 2 Bettelschalen, Schlinge, Feger, Stab, Vorhang, Mundschutz, 3 Kleider. Alte Mönche dürfen 12 Gegenstände besitzen, und Nonnen 16: Unterkleid (*Patka*), Rock (*Chalanika*), Überkleid zum Kleiderwechseln (*Abbhintar Niyansini*), Hüftrock (*Bahiniyansini*), 4 Arten von Bressier (*Ukkacahiya*), Decke (*Kandhakarnai*). Stevenson 1910: 23f. zählte in Gujarāt dagegen 24 von (Sthānakavāsī) Jaina-Nonnen verwendete Gegenstände: 3 Ober- und 2 Unterkleider, 2 weitere Kleider für Nonnen, 1 Decke (Sthānakavāsī: weiß, Mūrtipūjaka: gelb), 2-3 Stoffstücke zum Wasserfiltern, etc., 1 Feger aus Wolle (Sthānakavāsī: kürzere Stab, größere Quaste), 5 Bettelschalen aus Holz, 1 Holzkrug und bei den Mūrtipūjaka 1 Stock (*Daṇḍa*). Durch das Teilen bestimmter Ausrüstungsgegenstände kann wie gesagt die 14-Gegenstände-Regel respektiert und dennoch umgangen werden. Reynell 1985: 37 nennt folgende 14 für (Kharatara-Gaccha-) Mönche erlaubte Objekte, von denen die letzten beiden nicht von den anikonischen Orden zugelassen werden: 3 Feger, 3 Decken, 3 Kleider, 2 Bettelschalen für Nahrung, 1 Bettelschale für Flüssigkeiten, 1 Mundmaske, 1 Schlinge, 1 Stock, 1 *sthāpanācārya*.

Heute werden jedem Terāpanth-Asketen nach der Initiation vom *Ācārya* drei *Pātra* unterschiedlicher Größe zum Almosensammeln gegeben, die zum Tragen in einer Stoffschlinge (*Jholī*) in ansteigender Größe aufeinandergestapelt werden können. Darüber hinaus verwenden die Asketen einer Wandergruppe Wasserbehälter aus Holz oder gar Plastik (*Tumbā*) und Schalen für die Beseitigung von Exkrementen. Die Mönche polieren neu erbettelte Almosentöpfe selbst, lackieren sie und verzieren sie mit ihren Namen und religiösen Symbolen. Einmal im Jahr, entweder in der trockenen Jahreszeit oder in der zweiten Hälfte von *Cāturmāsa*, lackieren sie mit einem klaren Spezialfirnis ihre *Pātra* nach. Die Rohmaterialien (Holzschale, Lack, Farben, etc.) werden ihnen von Haushältern zur Verfügung gestellt. Terāpanth- und Sthānakavāsī-Mönche belassen ihre Bettelschalen in den Naturfarben. Tapā-Gaccha-Mönche streichen dagegen ihre Almosentöpfe hellrot an mit einem schwarzen Streifen um den Rand und mit einer gelben Färbung der Innenseite. Kharatara-Gaccha-Mönche können an ihren schwarzen *Pātra* erkannt werden, die mit einem roten Streifen um den Rand verziert sind (Shāntā 1985: 326, 395), während Añcala-Gaccha-Mönche schwarze Schalen (symbolisch für die *Sādhu* und *Sādhvī*) mit einem roten Streifen (symbolisch für die *Siddha*) und darunter einem gelben Streifen (symbolisch für die *Ācārya*) verwenden (Zwicker 1984-1985: 24.3.1985).

Die Bettelschalen sind zwar Gemeineigentum und werden nach dem Ableben des temporären Besitzers redistribuiert, doch werden mit Person des zeitweiligen Besitzers identifiziert. Die Namen der Besitzer können aufgemalt werden. Junge Mönche und Nonnen behandeln die persönlichen Bettelschalen ihrer monastischen Mentoren mit großer Hingabe, wie Gebrauchsreliquien. Aus diesem Grund werden die Bettelschalen des *Ācārya*, die innen weiß lackiert und besonders groß und reichverziert sind, nicht redistribuiert, sondern heute in einem neugeschaffenen Museum in Lāḍnūm aufbewahrt und zur Schau gestellt.³³⁷ Sie werden von den persönlichen Adjutanten des *Ācārya* sorgfältig verwahrt und gesäubert. Innerhalb der Wandergruppe werden die Almosentöpfe oft geteilt, zumindest zum Zwecke des Bettelganges, bei dem bis zu fünf Schalen verschiedener Größe in einer Schlinge aufeinander gestapelt werden. Wie der Bettelgang, so wird auch das Säubern arbeitsteilig vollzogen. In der Regel waschen und trocknen die Junioren das Geschirr der Senioren mit. Auch dieser Vorgang ist bis ins kleinste Detail geregelt, um zu verhindern, daß das Gelübde der Gewaltlosigkeit verletzt wird. Nur von Haushältern abgetötetes Wasser darf zu diesem Zweck verwendet werden. Vor dem Abtrocknen mit kleinen Stoffstücken trinken die Junioren das Abwaschwasser auf, um keine Reste zu hinterlassen, die Insekten herbeilocken und somit die Chance der Verletzung von Lebewesen erhöhen könnte:

“It causes injury to living beings to wash vessels with live water. And to throw that water after the wash has been viewed as a lack of restraint” (DVS₂ 6.51).

3.6.1.2. Kleider (*Kapṛā*)

Bekanntlich das Tragen von Kleidern in der Jain-Tradition umstritten und führte in den ersten Jahrhunderten des ersten Millenniums n.Chr. zur Spaltung zwischen den nackten Digambara- und den weißgekleideten Śvetāmbara-Mönchen (Jaini 1991). Mahāvīra selbst trug angeblich zunächst noch Kleider, doch wandert unbekleidet weiter, nachdem diese ihm vom Körper gefallen waren. Die Śvetāmbara-Schriften betonen ausdrücklich, daß ohne das Tragen von Kleidern keine Selbstkontrolle möglich ist:

³³⁷ Bei den wenigen Vīrāyatan-*Sādhvī* sind die Almosentöpfe Gemeineigentum. Insgesamt werden 10 *Pātra* von der weiblichen *Ācāryā Candanā* für die Gruppe verwaltet.

“At all times and in all places the wise move with necessary clothes on. Every enlightened person accepts cloth for the protection of his restraint. What to speak of cloth, they have no attachment even for the body” (DVS₂ 6.21).

Das Verfahren des Erbettelns von Kleidern ist im ĀS₁ 2.5 geregelt. Die alten Regeln werden heute nicht mehr alle wörtlich befolgt und wurden im Einzelnen durch die Einführung von “Ausnahmen” verändert. Doch nur Details haben sich geändert. Einem Jain-Ācārya ist es nicht grundsätzlich nicht erlaubt, seine Kleider selbst zu erbetteln (Br̥hatkalpabhāṣya 1.607-31, in Deo 1956: 399). D.h. er muß Schüler besitzen, welche dies für ihn erledigen. Jain-Mönche müssen alle Utensilien, die sie von den Laien erhalten haben zu Füßen des Ācārya legen und um die Erlaubnis bitten, die erbettelten Utensilien oder einen Teil derselben selbst benutzen zu dürfen (BKS 1.39-42). Ein Jain-Mönch erhält somit all seinen Besitz formell als Geschenk des Ordensleiters (BKS 3.13). Die Distribution der Kleider erfolgt nach dem Senioritätsprinzip und im Hinblick auf die Bedürftigkeit der einzelnen Asketen. Zuerst bekommt der Ācārya ein Kleidungsstück, dann die Novizen, dann die Kranken und dann die anderen Asketen nach Maßgabe ihres monastischen Ranges (Deo 1956: 258, 399f.). Es gilt dabei innerhalb des *Sādhu-Saṅgha* als eine große Ehre, dem Ācārya ein Kleidungsstück (oder einen anderen Gegenstand) übergeben zu dürfen oder einen vom Ācārya selbst gebrauchten Gegenstand zu berühren oder benutzen zu dürfen.³³⁸ Neben dem Ācārya können neu erbettelte Kleider unter bestimmten Bedingungen auch direkt an einen Senioren oder herausragenden Asketen gegeben werden. Ein besonders virtuoser Asket (*Tapasvin*), der seine Askese nicht unnötig wegen Kleiderfragen unterbrechen wird, gilt, ähnlich wie der Ācārya, als ein würdiges Objekt für die Gabe eines neu erbettelten Kleidungsstückes (Utt₁ 30.33); und es gilt als besonderes Privileg, wenn ein Todesfasten (*Santhārā*) praktizierender virtuoser *Tapasvī*, mit Erlaubnis des Ācārya, neue Kleider aus der Hand eines bestimmten Novizen oder *Sādhu* annimmt. Die Gabe selbst gilt für den Geber als ein in hohem Maße verdienstvoller Akt der Selbstnegation, durch den er “wie eine Kette” Verdienste (*Puṇya*) aufreihen kann. Auch innerhalb der monastischen Gemeinde wird die Akkumulation von *Puṇya* bzw. die Purifizierung des *Karman* als Nebeneffekt der Vernichtung von *Karman* angestrebt. Nach dem Tod eines Asketen werden dem Leichnam, bevor er an die Laien übergeben wird, von den Mönchen von den Laien neu dargebotene Kleider (teils aus Seide) übergestreift.³³⁹ Die alten Kleider und Utensilien werden hingegen dem Ācārya übergeben, der sie dann nach gegebenen Prioritäten unter seinen Asketen verteilt (Jayācārya 1981c: 52f.). Die vom Ācārya gegebenen Kleidungsstücke müssen akzeptiert und dürfen nicht unter den Asketen getauscht werden (S. 263). Ein Überschuß von Kleidern (und *Rajoharaṇa*) wird traditionell vom Ācārya zum Zwecke späterer Redistribution aufbewahrt und von einem der Asketen getragen. Früher wurden jedoch nur abgetragene und schmutzige Kleider redistribuiert (Asketen durften ihre Kleider prinzipiell nicht waschen).³⁴⁰

Auch Ācārya Bhikṣu verfügte, daß Kleider nur mit Erlaubnis der Ältesten akzeptiert werden dürfen (Likhat 1795, in Jayācārya 1983: 464). Die Kleidungsstücke wurden zunächst dem *Agraṇī* übergeben und von ihm ggfs. weiter an den Ācārya.³⁴¹ Um die zentralisierte Kontrolle aufrecht zu erhalten, wurde zusätzlich ein Verfahren schriftlicher Notation aller Gaben von Gebrauchsgegenständen eingeführt. Terāpanth-*Sādhu* dürfen derzeit nicht mehr als 30 Ellen (*Hāth*) weißen Baumwollstoffes besitzen und *Sādhvī* nicht mehr als 59 Ellen

³³⁸ S.Kumar 1992, Goonasekera 1986: 214.

³³⁹ S.Kumar 1992: 24, Oldfield 1982, Holmstrom 1988: 23.

³⁴⁰ Vgl. DVS₂ 4.19, BKS 3.15f., vgl. Abul Fazl 'Allami 1948: 218.

³⁴¹ S. Kumar 1992: 22.

neuen Stoffs und 25 Ellen alten Stoffs (S. Kumar 1992: 21f.);³⁴² nach neueren Informationen sind sogar nur 69 Ellen insgesamt erlaubt.³⁴³ Es wird alljährlich schriftlich Bericht erstattet, wieviel Stoff von welcher Qualität³⁴⁴ jeder Asket besitzt und neu erbetelter Stoff dem *Ācārya* abgeliefert.³⁴⁵ Wenn Asketen ein Stück Stoff erhalten haben, schreiben sie den Namen des betreffenden Haushälters auf und geben ihn später an den *Ācārya* bzw. *Yuvācārya* weiter, der die Tagebücher und Protokolle aller Mönche und Nonnen alljährlich an der Jahresvollversammlung der monastischen Gemeinde, dem Fest der Regeln (*Maryādā-Mahotsava*), überprüfen muß, um mögliche Verhaltensfehler aufzuspüren; zum Beispiel allzu intime Beziehungen zwischen bestimmten Haushältern und Asketen, aber auch besonders lobenswerte Taten (Jayācārya 1981c: 95).³⁴⁶ Zur Überprüfung der Angaben wird vom *Ācārya* eine Person bestimmt, die im jährlichen Turnus das Messen des Stoffes übernimmt und überzählige Stoffbahnen im Namen des *Ācārya* verwaltet und bei den Wanderungen des *Rāj* auf verschiedene Träger aufteilt.³⁴⁷ Dieses zusätzliche Gewicht wird von den Asketen “die Last des *Rāj*” genannt und von der “persönlichen Last” der *Pātra*, des *Rajoharaṇa* und der Bücher unterschieden.

Jain-Mönche dürfen die Laien jederzeit um die Gabe von Kleidungsstücken erfragen, doch dürfen nicht wählerisch sein und müssen die Stoffe akzeptieren, die ihnen gegeben werden (Deo 1956: 164). Es sollen keine Beschwerden über raue oder generell minderwertige Kleidung geäußert werden, da solche Äußerlichkeiten einen wahren Asketen nicht berühren sollten.³⁴⁸ Es ist den Mönchen allerdings traditionell verboten, Kleider

³⁴² *Sādhvī* des Sthānakavāsī Vīrāyatan dürfen 4-5 Paar Kleider besitzen, d.i. jeweils ein Unter- und ein Oberkleid, wenn sie auf Reisen sind, sogar 6-7 Paar. Sthānakavāsī-Mönche des Śramaṇa-Saṅgha und Jñāna-Gaccha sollten nicht mehr als 72 Ellen (*Hāth*) Stoff besitzen und Nonnen 96 Ellen.

³⁴³ Die den *Samaṇī* zustehenden unter der Kategorie Stoff (*Vastra*) aufgelistete Ausrüstungsgegenstände sind dagegen in deren gesammelten Regeln (*Ācāra-Saṃhitā*) im Einzelnen aufgelistet: 1. Stoffe (*Kapṛā*) oder geborgten Gegenstände müssen erst untersucht werden und können erst dann aus der Hand eines Haushälters empfangen werden. 2. zusätzliche Stoffe (von höchstens 1,5 Meter Länge: *Kavac*, *Lūṅkā*, *Antarīya*, *Śāl*) dürfen höchstens 1,5 Monate lang behalten werden. 3. Stoffe, die für *Khaṇḍiyā*- (Lumpen) Kategorie vorgesehen sind dürfen nicht getragen werden: in Bombay darf höchstens 1 Meter (Stoff dieser Art) aufbewahrt werden. 4. Wenn man auf unabhängigen Wanderungen (*Bahira Vihāra*) Schals (*Alvān*), etc., teure Stoffen (*Kīmatī Vastra*), Brillen, warme Decken oder ein Kopftuch auch vorfabrizierten Fäden (*Kṛtim Dhāgā*) annimmt, dann sollte die Leiterin (*Niyojikā*) der *Samaṇī* davon unterrichtet werden. 5. Man soll über eine festgelegte Obergrenze hinaus keine Betttücher und Kleider (*Orhanā Bichaunā*) annehmen. Die festgelegten Grenzen sind folgender Art: 5 *Uttarīya*, 2 *Antarīya*, 3 *Colak*, 2 *Kavac*, 1 *Śāl*, 1 *Alvān*, 2 *Kambal*, 1 *Kholī*, 3 *Choḍā Colak*, 2 *Mukhvastra*, 2 *Mukhvastrikā*, 1 *Proñchan Paṭṭ*, 2 *Caśmā* (Brillen), 2 *Pen* (Schreibstift), 2 *Doḷ* (Kugelschreiber), 2 *Braṣ* (Zahnbürste). Auch bei schlechter Gesundheit ist die Einhaltung der festgelegten Grenze von Stoff verpflichtend (Tulsī 28.1.1991). Hinzugekommen ist: 1 Handtuch (*Tovel*).

³⁴⁴ Zumindest Ende des 19. Jh. galt der Preis des Kleiderstoffes als Kriterium in der Prestigekonkurrenz der Jain-Orden untereinander. Ein niedrigerer Preis eines akzeptierten Stoffstückes galt dabei als Beleg für die größere “Schlichtheit” eines Asketen. Die *Samvegī-Sādhvī* der Mūrtipūjaka waren damals gelb gekleidet und akzeptierten nach M.H. Singh 1990: 109, 111 angeblich nur Stoffe, die weniger als Rs 11 per Kleidungsstück gekostet haben. “Dhūṇḍhiyā” - hier: Sthānakavāsī UND Terāpanth - trugen hingegen nur weiße Kleider, die weniger als Rs 9 gekostet haben sollen. Es gibt keine die Kleiderfarben betreffenden kanonischen Vorschriften (Schubring 1962/1978: 257, vgl. Deo 1956: 400-22). Die Farbwahl ist heute jedoch symbolisch. Weiß, die Farbe der Trauer, ist die bevorzugte Farbe der Jain-Asketen. Weiß war die Farbe der Kleider der *Yatī* und konnte daher von den *Samvegī* nicht benutzt werden, da sie sonst ununterscheidbar gewesen wären. Dank ihrer *Mukhvastrikā* können Sthānakavāsī- und Terāpanth-Mönche leicht von denen des Loṅkā-Gaccha und der Mūrtipūjaka unterschieden werden und daher auch weiße Kleidung tragen.

³⁴⁵ Terāpanth-*Sādhvī* dürfen traditionell je drei Kleidungsstücke besitzen. *Sādhvī* besitzen zwei Sets von Kleidern - eines für den Tag und eines für die Nacht - bestehend aus einer weißen *Sārī*-Bluse und einer weiten Robe, die den Kopf mit bedeckt (*Pachevaṛī*). Zudem besitzen sie ein weißes Baumwollaken (*Cādar*) unter dem sie schlafen. Im Winter bekommen die Asketen eine zusätzliche Decke (*Kambal*) aus Wolle oder Baumwolle. Manche Asketen reduzieren jedoch auch im Winter die Zahl ihrer Kleidungsstücke ganz bewußt auf ein oder zwei Stücke, als Form asketischer Praxis (Jayācārya 1981c: 50ff.). Den prinzipiell nackten Digambara *Muni* ist der Gebrauch von Kleidern oder Decken untersagt. Sie schlafen daher im Winter in aufgeschütteten Haufen von Kokosfasern oder unter Bastmatten.

³⁴⁶ Siehe Kapitel 8.2.2.4.2.

³⁴⁷ Die Funktion des spezialisierten Besitzverwalters ist vor allem in den wesentlich reicheren buddhistischen Klöstern weit verbreitet. Heute werden die Besitztümer vieler Mönche von den Laien mit Autos transportiert, insbesondere die Bücher des *Ācārya*

³⁴⁸ Folgende Regeln in Bezug auf Kleidergaben werden im BKS gegeben: “If to a monk (a nun) who has entered a householder's dwelling for an alms, or who has gone to a place of rest or relief, is offered by anyone a dress, an alms-vessel, a cloth, a broom, he (she) may only receive it as his (her) own; after he (she) has, regarding the gift as prepared by the layman, laid it at the feet of the master (mistress) and from him (her) has asked the possession of it a second time” (BKS 1.39-42). - “If a nun, who has entered the dwelling of a householder to

oder Stoffe zu Beginn und während der Regenzeit anzunehmen (BKS 3.17f.). Erst einen Tag nach dem Ende von *Cāturmāsa* (Māgha Kṛṣṇa 1) können zugelassene Utensilien von der Laienschaft erbettelt bzw. dargeboten werden, kurz bevor sich die Asketen auf die Wanderschaft begeben (Jayācārya 1981c: 52).³⁴⁹ Terāpanth-Mönche dürfen heute allerdings, wenn nötig, die Laien jederzeit um Kleider bitten. Am Ende der *Cāturmāsa*-Periode übergibt jedoch der jeweilige Führer der Laiengemeinde dem *Ācārya* traditionsgemäß einige frische weiße Stoffbahnen. Der alte Brauch lebt so symbolischer Form weiter.

Nähen

Ursprünglich war es Jain-Asketen verboten, genähte Kleider anzunehmen oder Kleider selbst zu nähen. Doch schon im *ĀS*₁ 7.1.5 und in den *Cheda-Sūtra* finden sich Angaben über den Umgang mit Nadel und Faden. Die Terāpanth-Asketen, genauer: die Nonnen, nähen heute ihre Kleider aus den ihnen gegebenen Stoffen selbst, um dem Prinzip zu entsprechen, daß Asketen und Laien, keinerlei Dienste füreinander übernehmen dürfen. Instrumente wie Nadel (*Sūcī*) und Faden (*Pippalaka*), etc., werden von der Haushältern als Leihgabe erbeten. Sie müssen nach Gebrauch unverzüglich zurückgegeben werden und dürfen nicht unter den Asketen ausgetauscht werden (*ĀS*₁ 2.7.1.5, Deo 1956: 168, 262). Die Praxis des Selbstnäehens von Kleidern geriet, wie es heißt, auch bei den Terāpanth-Asketen in Zeiten der Laxheit in Vergessenheit. Erst *Ācārya Kālūgaṇi* hat sie bei den Terāpanthī Anfang des Jahrhunderts wiederbelebt (L.P. Sharma 1991: 228). Nur die vollinitiierten *Sādhvī* nähen jedoch selbst. Die weiblichen Novizen - *Upāsikā*, *Mumukṣu* und *Samaṇī* - tragen dagegen modern geschnittene, teils uniformartige Kleider, die ihnen von der Laienschaft gespendet werden. Im Gegensatz zu den Mūrtipūjaka *Samvegī-Sādhvī* und *Yatī*, die nach Angaben von Cort (1989: 98 Fn. 13) noch “unstitched upper and lower garments” tragen, wie im Kanon vorgesehen, fertigen die Terāpanth-Nonnen heute Kleidungsstücke mit selbst genähten Säumen an – ein Symbol der Modernisierung (welches dem Autor bei seinem ersten Zusammentreffen von *Ācārya Tulsī* angezeigt wurde). Viele Terāpanth-Nonnen bezeichnen das Nähen als ihre Lieblingsbeschäftigung. Sie nähen auch die Kleider der Mönche, die über den *Ācārya* verteilt werden.

Waschen

Da die Benutzung von nicht abgetötetem Wasser nach der Lehre als eine Form der Gewalt gegen die Wasserkörper (*ĀS*₁ 1.1.3) angesehen wird, ist das Waschen von Körper und Kleidern im frühen Kanon untersagt. Das *Ācārāṅga* betont stolz die Schmutzigkeit und den Gestank der wahren Jain-Mönche:

ask alms, the need of clothing arises, then she may accept a cloth herself, only for her superioress. Should there be no superioress present, she may accept it from a teacher present, a cetachist, superior, presbyter, leader, superintendent or bishop [Schubring's Übersetzung ist hier etwas holprig]. A monk (a nun) who commences to wander for the first time may take a broom, almsvessel, and dust brush, and wander, provided with three (or four) new clothes. If he (she) is already initiated. Then (she) may not wander with this outfit, but only if he (she) takes the clothes in the condition into which they have become through use. The monks or nuns may not accept clothes kept for the rainy season; only those kept for the rest of the year. They may, according to their rank, accept clothes or a straw-bed, or perform services” (BKS 3.13-21).

³⁴⁹ Die Zeremonie wurde teils *Saṅgha-Pūjā* genannt (Williams 1983: 166). Dieses Verfahren ist auch aus dem Kontext des Buddhismus bekannt, wo nach dem *Pavarana-* (*Pravarana-*) Fest am Ende der kalendrischen Monsunzeit (*Vassa*) das Übergeben der Kleider stattfindet (Spiro 1982: 301).

“Some householders are of clean habits and the mendicants, because they never bathe, are covered with uncleanliness; they smell after it, they smell badly, they are disagreeable, they are loathsome” (ĀS₁ 2.2.1).

Die Praxis des Kleiderwaschens ist zwar noch im *Ācārāṅga* 2.5.1.17 und im *Niśītha* 18.21-64 ausdrücklich untersagt worden (Deo 1956: 260), doch schon im *Pinḍa-Niryukti* vv. 23-24 und *Ogha-Niryukti* vv. 349-357 erlaubt (des öffentlichen Ansehens der “stinkenden Jain-Asketen” wegen). Der offenbar zeitweise akzeptierte Brauch des Kleiderwaschens wurde von den Sthānakavāsī und Terāpanthī, welche im Gegensatz zu den Mūrtipūjaka das *Pinḍa*- und *Ogha-Niryukti* nicht zum Kanon zählen, jedoch wieder aufgegeben (M. N. Singh 1990: 111). Er wurde im Terāpanth erst in den 60er Jahren von Ācārya Tulsī wieder eingeführt - gegen erheblichen Widerstand aus den eigenen Reihen und trotz der Kritik anderer Sekten (L.P. Sharma 1991: 257). Ein Argument war, daß die Asketen dank des Waschens nur vier Kleidungsstücke pro Jahr benötigten, während nach dem alten Verfahren sechs vonnöten seien. Die sich in der Hitze Rājasthāns durch den Schweiß entwickelnde Salzkruste auf der Haut der Asketen in Verbindung mit dem überall vorhandenen Sandstaub bewirkte in der Tat einen großen Verschleiß an Kleidern. Ein erster Schritt wurde schon von Jayācārya unternommen. Nach Ācārya Jayācāryas (1855) *Paramparā Nām Bol* Nr. 46 durften folgende Kleider gewaschen werden: Mundmaske (*Mukhavastrikā*), Schnupftuch (*Kheliyā*), Faden (*Doṛī*), Tuch zum Einwickeln (*Palā*), Wischtuch (*Lūnhaṇo*), “Tisch-” Tuch (*Maṇḍaliyā*), Reinigungs-Lumpen (*Keṇḍiyo*), Tuch zum Einwickeln von Büchern (*Pothyāraṁ Pannā*), kleines Stofftuch zum Einwickeln von Kleidern (*Sirātyānrā Palā*), Stofftuch zum Filtern von Wasser (*Garaṇo*), Stofftuch zum Abdecken der Wasserbehälter der Asketen (*Rastān*), vier Ellen langes (Bett-) Tuch (4 *Hāth Bichāvaṇo*), die Fäden (*Sītyo*) eines neuen *Oghā*, Bettdecke (*Bichāvaṇaṁ rī Palo*), etc. Bol Nr. 47 betont jedoch ausdrücklich klar, daß weder der Vorhang (*Cīlpaṭo* = *Cilimilī*) noch der Umhang bzw. das Obergewand (*Pachevaṛī*) der Mönche gewaschen werden dürften, “da sie nicht während des Tages benutzt werden”. Wichtig war damals wie heute noch für einige Sthānakavāsī-Orden das mit dem Aussehen der schmutzigen Mönche verbundene Ansehen großer asketischer Reinheit. Noch Anfang der fünfziger Jahre durften die Terāpanth-Mönche, mit Bezug auf die ältesten Regeln zu diesem Thema (ĀS₁ 2.5.1, DVS₂ 4.19),³⁵⁰ ihre Obergewänder grundsätzlich nicht waschen. Diese wurden erbettelt und dann aufgetragen, zerrissen und vergraben.³⁵¹ Nur der Ācārya trug schneeweiße Kleidung, während seine Begleiter deutlich ältere Kleider anhatten (S. Kumar 1992: 22, 14). Er bekam zuerst alle neu erbettelten Kleider und gab seine alten dann an seine Untergebenen weiter. Es galt als eine besonders große Ehre die gebrauchten Kleider des Ācārya (oder der *Sādhvī-Pramukhā*) zu erhalten. So wurde zum Beispiel die umstrittene Nominierung des erst 22jährigen Muni Tulsī zum *Yuvācārya* durch Kālūgaṇi symbolisch durch die Übergabe einer von ihm selbst getragenen weißen Robe unterstrichen: “Acharya [Kālūgaṇi] put on a white robe and the next moment removed it and passed it over to Muni Tulsī” (L.P. Sharma 1991: 241).

Heute waschen und flicken die Terāpanth-Asketen ihre Kleider selbst. Sie fabrizieren auch ihre Almosentöpfe (*Pātra*), Kleider (*Kapṛā*) und Feger (*Rajoharaṇa*) ohne jegliche Hilfe der Laien. Dies wird stolz als eine Besonderheit des Terāpanth herausgestellt. Das Waschen findet bei den *Sādhvī* im Sommer alle zehn und im Winter alle fünfzehn Tage statt, meist gegen 18.00: zwischen Abendessen und *Pratikramaṇa*. Dabei wird dennoch versucht, die Menge der verwendeten Seife und des Wassers soweit wie möglich zu reduzieren (Holmstrom 1988: 27, 38), die Kleider nicht auszuwringen, trockenzuschlagen oder an der Luft zu trocknen

³⁵⁰ Vgl. dagegen ĀS₁ 2.5.1.17: “A monk or a nun should not clean or wash his clothes in plentiful water ...”.

³⁵¹ Vgl. M. H. Singh 1990: 111.

(DVS₂ 4.19),³⁵² sondern die Wäsche nur auf von Lebewesen freiem Boden zu trocknen (ĀS₁ 2.5.1.19-23, vgl. Shāntā 1985: 394).³⁵³ Die Kleider der Vorgesetzten werden von den Untergebenen mitgewaschen. Darin folgen die heutigen Terāpanthī offenbar der *Oghā-Niryukti*. Das Verfahren ist Ausdruck der hierarchischen Ordnung innerhalb des Ordens. Zuerst werden die Kleider des *Ācārya* gewaschen, dann die des *Yuvācārya*, die von kranken und frisch initiierten Asketen und zuletzt die eigenen Kleider. Begonnen wird immer mit den ungenähten, unversehrten Stoffen, dann den genähten und schließlich den geflickten Kleidern (vgl. Deo 1956: 261, 334). Bei den Terāpanthī ist eine beliebte Form der Buße (*Prāyaścitta*) das Waschen von 13 Tischtüchern (*Maṇḍaliyā*) (Jayācārya “Ṭahukā” 1983: 161). Die Terāpanth-Mönche waschen heute ihre Kleider selbst. Die Ehre, die Kleider des *Ācārya* waschen zu dürfen, fällt jedoch nach einem Rotationsverfahren jede Woche abwechselnd einer *Sādhvī* zu. Manchmal übernehmen die *Sādhvī* auf Wunsch auch die Säuberung der *Rajoharaṇa* für die *Sādhu*.

Entsorgen

Das Spiegelbild des Bettelganges ist für die Mönche die Entsorgung der erworbenen Objekte und entsprechend sorgfältig geregelt.³⁵⁴ Abgetragene Kleider werden nicht an die Laien weitergegeben, sondern von den Asketen zuerst in Streifen gerissen, dann in kleine Quadrate und dann in der Erde vergraben.³⁵⁵ Keinerlei Besitztümer der Asketen dürfen den Haushaltern zurückgegeben werden oder in irgendeiner Weise dienlich sein (mit Ausnahme von Büchern). Selbst prinzipiell zu vermeidende Nahrungsreste und die während der *Keśa-Luñcana*-Zeremonie ausgerupften Haare, werden von Śvetāmbara-Mönchen in der Erde vergraben und keinesfalls an Dritte gegeben. Ein Reliquienkult ist damit prinzipiell ausgeschlossen. Er wird jedoch effektiv ermöglicht durch den heutigen Brauch der Terāpanthī, die Haare der Initianten - bis auf “fünf Haare” - schon zu Hause vor der Initiationszeremonie zu scheren (*Muṇḍa*). Digambara-Asketen verteilen ihre periodisch selbst ausgerupften Haare teilweise unter der Laienschaft, da diese, genau wie die Kleider der Śvetāmbara-Asketen,³⁵⁶ als Glückbringer heiß begehrt sind, da sie als mit sakraler Energie aufgeladen gelten. Ähnliche Praktiken wurden im Jahre 1891 auch von Sthānakavāsī berichtet und wurde vom Autor selbst beobachtet: “The hair thus pulled out [während der *Dikṣā*-Zeremonie] is collected with great enthusiasm by the persons present, and is generally worn as amulets in the right wrist by the women who entertain a longing desire for an issue” (M. H. Singh 1990: 110).

Nur während des Freudenfestes einer Leichnams Prozession des durch jahrzehntelange Askese purifizierten Körpers eines Mönches oder einer Nonne kann von Laien legitimer Weise ein Stück Stoff vom Obergewand des toten Asketen abgerissen (da die Seele ja den Körper längst verlassen hat) und als

³⁵² Der Sthānakavāsī-*Ācārya* Ambalāl forderte angeblich, die Kleider am Körper zu säubern, mit Salz und Potash, sie nicht zu nicht schlagen, sie vor dem Bügeln in Milch zu tunken (Saubhāgya “Kamal” 1976b: 35). Das Säubern der Kleider mit Öl und Asche spielte eine große Rolle vor der Wiedereinführung des Waschens mit Wasser.

³⁵³ Die Tätigkeiten des Waschens, Nähens, etc., dürfen auch während der Menstruation durchgeführt werden, obwohl das Studium (und der Tempelbesuch) in dieser Zeit untersagt ist (Shāntā 1985: 402 Fn. 195).

³⁵⁴ Vgl. die *Samiti*.

³⁵⁵ M.H. Singh 1990: 111, Holmstrom 1988.

³⁵⁶ Ein großer Skandal ereignete sich im Jahre 1991 innerhalb einer Tapā-Gaccha-Gemeinde in Bombay, als drei Asketen ihre Kleider an einen reichen Laien verkauften und spurlos verschwanden. Wie es unter dem Siegel des Stillschweigens heißt, versuchte eine rivalisierende Subsekte von Tapā-Gaccha-Asketen durch “Verführung” der drei *Sādhu* dem Ansehen ihrer Subsekte zu schaden und Zugang zu bestimmten wohl ausgestatteten *Upāśraya* zu gewinnen. Die besagte Subsekte wurde daraufhin vom *Sanḥapati* aus dem betreffenden *Upāśraya* verwiesen.

Fruchtbarkeit bringender Wertgegenstand aufbewahrt werden.³⁵⁷ Da dieser Brauch nicht mit den Prinzipien der Jaina-Lehre in Übereinstimmung zu bringen und oft mit unschönen Szenen verbunden ist, wird er versucht zu unterbinden – meist ohne Erfolg. Stevensons (1984) Beschreibung der Prozession des Leichnams einer Sthānakavāsī *Sādhvī* illustriert dies:

“The funeral of a nun is carried out with the greatest pomp, and during it childless women strive to tear a piece from the dead *Sādhvī*’s dress, believing it will ensure their having children, whilst men anxiously endeavour to acquire merit by carrying the palanquin in which the corpse, covered with a rich cloth, is borne ...” (S. 232).³⁵⁸

Exkurs: Kleiderwechsel und Statustransformation

Der Fokus auf die Symbolik von Kleidungsstücken findet sich sonst in Indien nur im Kontext der Hochzeit, wenn die Braut rituell mit einem *Sārī* beschenkt wird. Kleidergaben ratifizieren dabei die Konstitution von Allianzen zwischen den Familien und symbolisieren, daß die Frauengeber-Familie zum materiellen Wohlergehen ihrer Tochter beitragen wird. Ähnliche Allianz-Beziehungen scheinen auch zwischen Jain-Asketen und Laien vorzuliegen. Die strukturelle Analogie zwischen Heirat und Entsagung als Formen eines hierarchischen Systems von Übergangsriten, die in des Todesriten eines Mönches ihren Höhepunkt finden, erklärt sich daraus, daß auch eine Braut dem Haushalt ihrer Eltern gleichsam “entsagt” wenn sie nach der Hochzeit in das Haus der Familie ihres Ehemannes reist. Eine Braut muß dabei eine fundamentale Persönlichkeitstransformation durchmachen, die, wie jede Statustransformation, ein Element symbolischen Todes beinhaltet (L.P. Sharma 1991: 112). Erst anschließend wird sie zu einem legitimen Adressat von Kleidergaben ihrer Angehörigen. Die Kleidergaben an die Braut werden nicht reziprok retourniert, denn damit würde die Heirat gewissermaßen symbolisch annulliert. In einem hierarchischen System setzt die Herstellung einer Allianz auf einem höheren Niveau eine Entsagung auf einem unteren Niveau voraus. Der Akt der Entsagung und die Initiation in einen Jain-Orden setzen umgekehrt Allianzen voraus. Auch die zukünftige *Sādhvī* legt vor der Weihe (*Dīkṣā*) ihren seidenen *Sārī* ab, und der zukünftige Mönch seine Festkleider, und bekommt ihre ersten monastischen Kleider von ihrer Familie oder Gemeindemitgliedern vermittelt über den *Ācārya*. Später muß sie ihre Stoffe erbetteln und wird damit gleichsam von der gesamten Sektengemeinde eingekleidet.

Nach dem Tod eines Mönches wird wiederum ein Kleiderwechsel vorgenommen. Das alte, letzte Kleid des Asketen wird, wie gesehen, an den *Sādhū-Saṅgha* gegeben (und auf dem Scheiterhaufen mit dem Leichnam verbrannt) - ähnlich wie einst das abgetragene seidene “Initiationskleid” an die Familie gegeben wurde - und ein neues Kleid wird übergestreift, bevor der nun von der Seele verlassene Körper an die Gemeinde

³⁵⁷ Kleider spielen also eine analoge Rolle kommunizierbarer Überbleibsel des Opfers wie die embryonalen Hüllen, die beim klassischen *Rājasūya*-Ritual vom König im Laufe seines Jahres-*Dīkṣā* in die “vier Weltquartiere” symbolisch abgestreift werden. Vgl. Heesterman 1957: 64, 108.

³⁵⁸ Auf die Rolle von Kleidern beim “Analogiezauber” der Jaina weist auch Schubring 1966: 75 hin. - Bei Jayācārya findet sich folgendes Eulogie einer Kleidergabe an einen virtuoson Asketen: “The *sādhū*s placed before him [dem Virtuosen Muni Śāntī] the cloth they had procured from the householders. Muni Svarūpacāṇḍa offered a new piece to him (Muni Śāntī). In this way he [Svarūpacāṇḍa] went on practising discipline continuously. He was a wise man practising uninterrupted discipline. - His equanimity, large-heartedness, self-control, steadfastness and modesty in speech were wonderful. Having renounced desire and delusion in mind and conduct, he had become like a chain of merits. ... Muni Śāntī (Saṭṭidāsa) also died in the month of *Mārgaśīrṣa* in the year 1909 [1853]. - Muni Harakhacanda collected the utensils and clothes of Muni Saṭṭidāsa and surrendered them to Jayācārya” (Jayācārya 1981c: 53).

“zurückgegeben” wird. Die umgekehrte Folge des Kleiderwechsels im *Dīkṣā* und im Bestattungs-Ritual zeigt, daß die sterbliche Hülle des Mönches wieder verweltlicht wird. Zugleich wird deutlich, daß alle materiellen Vorteile der Allianz zwischen Orden und Laiengemeinden den Laien zugute kommen. Der Leichnam ist in gewisser Weise das entseelte und somit (symbolisch) “konsumierbare” Produkt des Differenzierungsvorganges von Leib und Seele eines Individuums innerhalb dessen transitorischen Aufenthaltes innerhalb einer monastischen Gemeinschaft. Der Gabentauschzyklus schließt sich hier: die Laien geben ein Leben an den Orden, dieses differenziert Körper und Leib und retourniert den entseelten Leib an die Gemeinde. Diese “Überbleibsel” können gleichsam als prinzipiell von Obligationen vollkommen freie materielle Gaben aufgefaßt werden - komplementär zur reinen spirituellen Gabe. Entscheidend ist, daß hier die Richtung materielle Transaktionen, im Vergleich zu den Brahmanen, grundsätzlich umgekehrt wird: materieller Surplus kommt nicht etwa, wie im brahmanischen *Sapiṇḍīkarāṇa*, der monastischen Gemeinde zugute, sondern der religiösen Gemeinde der Laienanhänger. Die äußerliche Analogie ist hier die mit dem brahmanischen Opfer: der Jain-Asket internalisiert zwar nicht das brahmanische Opfer,³⁵⁹ doch er opfert, zumindest in den Augen eines Brahmanen, gewissermaßen seinen eigenen Leib. Die Analogie hinkt jedoch, insofern die Differenzierung von Leib und Individualseele von den Jaina als potentielle Befreiung aufgefaßt wird. Ein Jain verliert nichts durch seine Hingabe.

Der tote, seelenlose, materielle Körper (*Pudgala-Śarīra*) eines Asketen und seine Kleider ist also die einzige materielle Gabe, die der *Śramaṇa-Saṅgha* an die *Śrāvaka* “gibt”. Sie wird in Rājasthān *Bosraṇa* (Pkt. *Vosiraṇa*, Skt. *Vyutsarjaṇa*) genannt, Übergabe des toten Körpers eines Heiligen an die *Śrāvaka* (L.P. Sharma 1991: 179). Der Tod eines Asketen ist ein Freudenfest, denn er gilt als vorläufige Vollendung des Progresses der betreffenden Seele auf dem Erlösungsweg. Andererseits kann der Tod, wie schon die Initiation, als symbolische Extension der Heiratsrituals gelten, welches unter anderen zur Kanalisierung von Energie (*Śakti*) und Reichtum zwischen Allianzgruppen dient: “channelling *sakti* not for one husband [or wife] but for the (male oriented) Jain community at large” (Holmstrom 1988: 29, vgl. Reynell 1985). Die materiellen Bindungen sind vermittelt der Asketen “schuldfrei”: Gaben sind “unbeseelt” und nicht mit Erwartungen der Rückgabe “vergiftet” (vgl. Mauss 1925/1988). Hier liegt der Grund des Interesses von Händlern am Jainismus - das Prinzip der schuldfreien Akkumulation von Kapitalien. Holmstroms (1988: 23) Vermutung, “*Dīkṣā* habe mehr Ähnlichkeit mit einer Hochzeit, als mit einer Beerdigung” ist daher nicht vollends beizustimmen: einerseits aufgrund dieser impliziten hierarchischen Beziehung zwischen Allianz und Separation (spiritueller Aszendenz und materieller Deszendenz) und andererseits aufgrund der einer *Dīkṣā*-Prozession analogen Leichnams Prozession eines Asketen, die einem Freudenfest (wie eine Hochzeit) gleicht.

3.6.1.3. Feger (*Rajoharaṇa*)

Das wertvollste Objekt der vollinitiierten Jain-Mönche und Nonnen ist der Feger oder wörtlich “Staubentferner” (Skt. *Rajo-haraṇa*, Pkt. *Raya-haraṇa*) oder *Ogha* (Pkt. *Oha*). Ein besonderes Erkennungszeichen der Terāpanth-Mönche ist die spezielle Machart ihres *Rajoharaṇa*, der heute aus einem etwa einen Meter langen Holzstab gefertigt wird, an dessen Ende eine Quaste aus ca. 30 cm langen, gelb eingefärbten Baumwoll- oder Wollfäden (Bhikṣu, in Jayācārya 1981c: 90) mit weißen Fäden befestigt wird, die mit einer weißen Haube (*Kholī*) aus Baumwolle geschützt ist. Nach dem Befestigen der Quaste wird der Stock mit einem weißen Stoffstück

³⁵⁹ Heestermann 1985, Jaini 1979, Holmstrom 1988: 29

(*Niṣadyā*) umwickelt. Der *Rajoharaṇa* dient dem sanften Beiseite Fegen und somit der Lebensrettung von kleinen Insekten, die den Weg der Mönche blockieren und ist insofern, nach Jacobi (1884: xxviii), das Gegenstück des “bunch of Kusa grass for removing insects from the road“, welches in Govindasas sowie Bühlers (1882: 260 Fn. 24) Kommentaren zu BDS 2.6.11.24 erwähnt wird. Der kleine Handfeger (*Pramārjanī*, *Pūñjanī* oder *Pāya-Puñchaṇa*), den jeder Asket besitzt, dient dem gleichen Zweck. Er wird jedoch ausschließlich im Sitzen benutzt und ist kein Statussymbol. Die besondere Form des Terāpanth *Rajoharaṇa* dient vor allem als Differenzierungsmerkmal gegenüber den Mūrtipūjaka-Asketen. Mit wenigen Ausnahmen, sind die *Rajoharaṇa* der Sthānakavāsī-Orden denen des Terāpanth relativ ähnlich, doch die Quasten werden nicht gefärbt. Die *Rajoharaṇa* der Mūrtipūjaka werden generell *Ogha* genannt (z.T. auch von den Sthānakavāsī und Terāpanthī). Sie bestehen nicht aus einem langen, sondern einem ca. 50 cm kurzen, mit einem Stofftuch umhüllten Holzstab, an dem eine weiße Quaste aus Baumwollfäden so befestigt ist, daß sie leicht abgenommen und inspiziert werden kann. In dem Zwischenraum zwischen Holzstab und Baumwolltuch können Papiere oder von *Sādhvī* produzierte und mit glückbringenden Symbolen bestickte Tücher (*Aṣṭamaṅgala* oder *Patho*) eingerollt werden. Bei den Digambara wird ein aus Pfauenfedern hergestellter Wedel verwendet, der *Piñchī* oder *Picchikā* genannt wird oder *Gucchaka* (Utt₁ 26.23).

Der *Rajoharaṇa* ist für Jain-Mönche das äußere Statussymbol schlechthin, insbesondere in den anikonischen Orden, die angeblich in Übereinstimmung mit den *Āgama* (*pace* Viy₂ 8.6.2 (374a)), im Gegensatz zu den Mūrtipūjaka-Asketen, keine Wanderstäbe (*Daṇḍa*) besitzen dürfen (Ebda.). Die *Sādhvī* und *Sādhvī* dürfen nirgendwo hingehen ohne ihren *Rajoharaṇa* (Shāntā 1985: 323). Nur vollinitiierte Terāpanth-*Sādhvī* und *Sādhvī* dürfen/müssen einen *Rajoharaṇa* tragen, nicht jedoch die *Samaṇa* und *Samaṇī*, d.i. die noch nicht voll initiierten Novizen. Laien verwenden während ihrer Meditation (*Sāmāyika*) teilweise das Plastik-Imitat eines *Pramārjanī* als äußeres Zeichen ihrer zeitweiligen Imitation der Verhaltensstandards der Asketen. Die Herstellung und Verwendung eines *Rajoharaṇa* ist ihnen jedoch untersagt. Wichtig im Zusammenhang mit der Diskussion des monastischen Gabentauschsystems ist die Tatsache, daß die Herstellung der *Rajoharaṇa* vor allem von den *Sādhvī* während der *Cāturmāsa*-Periode bewerkstelligt wird und den *Sādhvī*, vermittelt durch den *Ācārya*, überlassen wird. *Rajoharaṇa* sind die einzigen Objekte, die vom *Ācārya* stellvertretend für die Gemeinde der Terāpanth-Asketen - im *Sevā-Kendra* in *Lāḍnūm* - gehortet werden.

Durch ihren Gebrauch als Instrumente der Lebensrettung werden die *Rajoharaṇa* in den Augen der Jaina gewissermaßen mit den heilenden und lebensrettenden Aktivitäten der Asketen aufgeladen. Sie gelten als Objekte verkörperten Mitleids (*Dayā*) und es werden ihnen wundersame Kräfte (*Camatkāri*) der Heilung und der Fruchtbarkeit nachgesagt. Nach Ansicht der meisten Jains schützt daher die Berührung eines *Rajoharaṇa* vor allen negativen Einflüssen.³⁶⁰ Ein *Rajoharaṇa* darf wohl auch deshalb unter keinen Umständen in die Hände von Laien geraten.³⁶¹ Der lange Holzstock (*Dāṇḍī*, Skt. *Daṇḍa*) des Terāpanth *Rajoharaṇa*, der wesentlich länger ist als der des Mūrtipūjaka *Oghā*, kann jedoch ggfs. auch zum Wegscheuchen von Tieren, etc., verwendet werden, wie der Wanderstab der Mūrtipūjaka. Offensichtlich besteht eine symbolische Beziehung zwischen dem

³⁶⁰ Die heutige Form, die gelbe Farbe und der besondere Stoffüberzug (*Kholī*) des *Rajoharaṇa* des Terāpanth, mit aufgesticktem Namen des/der Besitzers/in ist jüngerem Datums. Den Asketen ist heute auch das Waschen des *Rajoharaṇa* erlaubt.

³⁶¹ “Considering the wide-spread belief in the transmissibility of power and in its residence in detachable parts or appurtenances of living beings or objects this fear of interception is quite intelligible. The staff obviously participated in the ‘holy power’ present in the student, for when his studentship was over, it was thrown in the water with the rest of his outfit. However, he then obtained a new staff of bamboo which is expressly stated to be of use for the protection against not merely human foes but also against demons (*rākṣasas* and *piśācas*). This is indeed one of the main functions of the object under discussion, to protect the wearer, and to enable him to protect others” (Gonda 1956: 58 mit Bezug auf Manu).

Rajoharaṇa und dem *Daṇḍa*, dem Stab oder Zepter, des altindischen Königs, der dessen Befähigung zur Bestrafung bzw. Rechtsprechung symbolisierte, aber auch als Waffe verwendet werden konnte und mit der Lebensweise der wandernden und kämpfenden Krieger assoziiert wurde.³⁶² Glücklich (1988: 107) hat auf die “paradoxical nature of the rod as an instrument of peace, and yet pain and death incarnate” hingewiesen. Die Umwicklung des Holzstockes des *Rajoharaṇa* mit weißem Stoff dürfte die Absicht der ausschließlich gewaltlosen Verwendung der durch die Initiation in den Orden gewonnenen Autorität symbolisieren.³⁶³

3.6.1.4. Mundmaske (*Mukhavastrikā*)

Die Terāpanth-Mönche sind heute vor allem an ihren schmalen, länglich-hellblauen Mundmasken (*Mukhavastrikā* bzw. *Muhapattī*) zu erkennen, die Mund und Backen abdecken. Diese Masken werden aus Baumwollstoff gefertigt, der zweimal gefaltet, mit Reisextrakt (*Moḍ*) gestärkt und mit Naturlack gefärbt wird. Ein solcher *Muhapattī* hält etwa drei bis vier Jahre. Sthānakavāsī und Terāpanth tragen diese Mundmasken permanent vor dem Mund, während die Mūrtipūjaka-Asketen ihre Masken bestenfalls in der Hand halten und nur bei bestimmten Zeremonien (*Sāmāyika*, etc.) aufsetzen. Es ist vor allem die schmale Form ihrer *Mukhavastrikā*, durch welche sich die Terāpanth-Asketen von den Sthānakavāsī unterscheiden, welche quadratische weiße Mundmasken tragen, welche die Backen nicht mit abdecken. Die “großen Masken” (*Lambī Muhapattī*) der Terāpanthī wurden offenbar erst von dem dritten oder vierten Ācārya eingeführt (Seṭh 1970: 1110 Fn. 1).

Obwohl die Mundmaske mit Ausnahme von *Niśītha* 4.24 in den alten disziplinarischen Sammlungen fehlt, wie Schubring (1918: 81) bemerkt, wird sie in *Ogha-Niryukti* 712 genannt, als Utensil zum Wegwischen von Staub und Insekten vom Gesicht und zum Verhindern des Eindringens von Insekten in Mund und Nase beim Fegen der Unterkunft, doch nicht in “kultischen Zusammenhängen”, wie heute, beim ergebnen Spreche zu einem Vorgesetzten (Schubring 1978: 260).³⁶⁴ Ähnlich wie der *Rajoharaṇa* gilt auch die *Mukhavastrikā* heute als Symbol der absoluten Gewaltlosigkeit, insofern mit ihrer Hilfe das unabsichtliche Verschlucken von Kleinstlebewesen beim Sprechen verhindert wird. Andererseits gilt sie als ein Symbol der Selbstkontrolle (*Samyama*), vor allem des Sprechens (U.P. Shah 1955: 114).³⁶⁵ Die *Mukhavastrikā* wird von Terāpanth-Mönchen und Nonnen permanent getragen, von *Samaṇa* und von *Śrāvaka* jedoch nur zum Zwecke der täglichen *Sāmāyika* oder *Pratikramaṇa*-Rezitationen aufgesetzt.³⁶⁶ Die *Samaṇa* tragen an Stelle des *Mukhavastrikā* ein

³⁶² Vgl. Heesterman 1985: 122f.

³⁶³ Vgl. Gonda 1956: 57f. zu Manu 2.47.

³⁶⁴ Die Mūrtipūjaka tragen Mundtücher während des *Mūrti-Pūjā* - der Verehrung der Statuen - um die heiligen Idole nicht mit ihrem Atem zu verunreinigen; ganz ähnlich wie die Parsen das Feuer nicht verunreinigen wollen und deshalb im Tempel große Mundtücher tragen. Bei den Hindu werden, umgekehrt, Mundmasken getragen, um die eigene Verunreinigung zu vermeiden. Das Phänomen der Mundmaske ist von Hubert und Mauss 1898/1981: 20f. grundsätzlich als “Zeichen der Separation” interpretiert worden. Oldfield 1982: 50 berichtet, daß Jain-Asketen bei Nebel nicht wandern oder sprechen, wegen der angeblich vermehrten Zahl von Kleinstlebewesen, d.i. Wassertropfen, in der Luft.

³⁶⁵ Vgl. Bṛhātkaḷpabhāṣya 4.v.3982 zur Größe des *Muhapattī*.

³⁶⁶ Das permanente Tragen der *Mukhavastrikā* wurde angeblich erst von dem Sthānakavāsī Ācārya Jivraj (gest. 1641) eingeführt (Suśīlkumār 1959: 395, 431f.). Der Begründer der anikonischen Jain-Traditionen, Loṅkā, war selbst kein initiiert Mönch und hatte offenbar keine Mundmaske getragen, wie auch nicht die Mönche seiner Tradition. Vielfach wird geschrieben, Loṅkā habe weder *Pratikramaṇa* noch andere Riten praktiziert (z.B. Jñānasundara 1934, Candanakumārī 1964: 97). Zur umstrittenen Frage, wer nach Loṅkā das Tragen der Mundmaske verbindlich machte siehe Ātmārām 1903: 52-55, 278-81, Jñānasundara 1936: 118ff., Mālvaṇiyā 1964: 380f., Dundas 1992: 216f., Saṅghamitrā 1994: 682. Die *Mukhavastrikā* wird in den kanonischen Schriften nicht erwähnt und spielt keine Rolle im klassischen *Dikṣā*-Ritual. Die dominante Rolle, welche die *Mukhavastrikā* auch als Indikator der Zugehörigkeit zur Terāpanth-Tradition spielt, hat daher Kritik hervorgerufen. Der Anspruch des Terāpanth auf, im Vergleich zu anderen Śvetāmbara-Sekten, textgetreueres

weißes Taschentuch aus Baumwolle, welches sie beim Sprechen vor den Mund halten. *Śrāvaka* halten sich die Hand vor den Mund, wenn sie zu den Asketen sprechen.³⁶⁷

Das Beispiel der *Mukhavastrikā*, die von Jacobi (1884: xxix) als einzige äußere Besonderheit der Jain-Mönche identifiziert wurde, unterstreicht die Bedeutung des elaborierten Zeichensystem, durch welches sich die Mitglieder der verschiedenen Hindu und Jain-Orden äußerlich voneinander differenzieren.³⁶⁸ Die heute für die Terāpanthī praktisch dominanten Differenzen sind die von (1) Kleidung/Nacktheit - dem Differenzierungskriterium der in ein weißes Gewand (*Śvetavastra*) gekleideten Śvetāmbara, den nackten Digambara *Muni* und den meist Ocker gekleideten Hindu-Asketen; sowie (2) temporäres/permanentes Tragen einer *Mukhavastrikā*; und (3) die längliche/quadratische Form der *Mukhavastrikā*.³⁶⁹ Intern können die Mitglieder der sechs grundlegenden monastischen Kategorien des Terāpanth vor allem anhand ihrer jeweils vorgeschriebenen Kleidung unterschieden werden.³⁷⁰ Jedes einzelne der äußerlichen Symbole bedürfte einer genauen komparativen Analyse, um zu zeigen in welcher Weise sie semantische Felder aus dem Kontext des Hinduismus, etc., herauschneiden um Verhältnisse der Exklusion und der Inklusion zu konstituieren. Generell gilt Olivelles (1975) Feststellung auch in diesem Zusammenhang:

“As far as renunciation is concerned, none of these practices are significant in themselves. Their significance lies in the fact that they constitute the negation of other practices typical of life-in-the world. What is truly significant is not what a renouncer does, but rather what he implicitly refuses to do by the very fact of doing what he does” (S. 82).

Ein gutes Beispiel ist die Tatsache, daß Jain-Mönche sich weigern, ungekochtes Wasser zu trinken, selbst aber den Akt des Kochens ablehnen als Konsequenz der Kritik des brahmanischen Opferfeuers. Diese rein rituelle Differenzierung hat sodann sekundäre Folgen, wie z.B. die Abhängigkeit der Jain-Mönche von der Jain-Laienschaft oder Haushaltern im allgemeinen, welche die beim Kochen notwendig vorausgesetzte Gewalt stellvertretend durchführen. Das ganze Verfahren verdeutlicht die oben formulierte These von der Funktion sozialer Implikationen im Jainismus.

Verhalten ist nach Ansicht von D.D. Mālvaṇīya (p.K., Ahmedabad 17.2.1992) nicht aufrechtzuerhalten. Gleiches gilt für die Sthānakavāsī, wie Schubring 1978: 260 nahegelegt hat.

³⁶⁷ Weitere Unterscheidungsmerkmale der Jain-Orden untereinander sind nicht offensichtlich, sondern auf Verhaltensweisen bezogen. Anders als die meisten anderen Jain-Sekten vollziehen die Terāpanth-Mönche z.B. ihr tägliches *Pratikramaṇa* fast ausschließlich im Stehen. Dieser Brauch wird mit einer populären Legende erklärt, die berichtet, daß Ācārya Bhikṣu selbst im hohen Alter noch ausschließlich im Stehen sein *Pratikramaṇa* vollzog. Auf die Frage, warum er in seinem Alter noch zur Beichte aufstehe, habe er auf die Notwendigkeit beispielhaften Verhaltens im Hinblick auf die Aufrechterhaltung monastischer Disziplin hingewiesen und geantwortet: “I have to, otherwise the next generation of *Sādhus* would perform *Pratikramaṇa* in lying posture”.

³⁶⁸ Vgl. Olive 1975, Burghart 1983b.

³⁶⁹ Die Liste der Kriterien ist nicht linear, wie schon aus Dumonts 1980: 55ff. generellen Bemerkungen geschlossen werden konnte. Es existiert vielmehr eine große Zahl möglicher Differenzierungskriterien, die je nach Situation dominant werden können. So verwenden die Mūrtipūjaka-Asketen z.B. einen Wanderstock (*Dharma-Daṇḍa*). Damit ähneln sie den brahmanischen Asketen und unterscheiden sich von den Digambara, den Terāpanth und den Sthānakavāsī, die zwar einen Stock benutzen, doch nur beim Wandern (Shāntā 1985: 326). Weiter verwenden die Mūrtipūjaka-Asketen eine dreifüßige Stehle (*Dhavanī*) für die *Sthāpanācārya*-Bündel, in denen Muscheln, als symbolische Repräsentanten des Ācārya aufbewahrt werden, einen Bücherständer (*Sapado*) usf. Die Übereinstimmung mit den traditionellen Besitztümern der brahmanischen Asketen zeigt den Einfluß der Hinduisierung auf die Mūrtipūjaka Jains, der sich auch in ihrem von *Bhakti*-Einflüssen geprägtem Tempelritual (*Pūjā*) erweist.

³⁷⁰ Im Gegensatz zu den im BDS 2.10.18.1 formulierten Verbot für brahmanische Bettelmönche, weiße Kleidung zu tragen sind Śvetāmbara-Asketen in weißgekleidet - der Farbe der Trauer in Südasien. Kleine Variationen deuten den Status der Asketen an. Die weiße Kleidung der Terāpanth-*Samaṇa* ist etwas anders geschnitten als die der *Sādhu* und *Sādhvī*. Die *Samaṇa* kann man an dem in blau-rot auf der Herzgegend ihres uniformartigen Ausgehanzugs aufgestickte *Arihant*-Zeichen erkennen. Jede der vier Kategorien weiblicher Terāpanth-Asketen hat ein anderes Gewand.

3.6.1.5. Bücher (Pustaka)

Handschriften und Bücher werden in den Listen der für Jain-Mönche erlaubten Besitztümer nicht genannt, obwohl sie eine große Rolle im Ordensleben spielen. Auch nach Einführung der Schrift und von Palmblattmanuskripten waren das Schreiben und der Besitz von Büchern für Jain-Asketen offenbar ein kontroverses Thema. Die grundlegenden heiligen Texte, die erst im 5.Jh. schriftlich fixiert wurden, mußten zunächst von den Mönchen so gut es ging auswendig gelernt werden. Auch gegen den Buchdruck gab im 19. Jh. zunächst Widerstände, die in manchen Sekten noch immer fort dauern. Doch heute schreiben die meisten Jain-Mönche nicht nur, auch unter eigenem Namen, sondern publizieren auch ihre Werke und Bücher werden für sie geschrieben. Diese Neuerungen setzten sich erst jetzt langsam universell durch (Vijay Muni Śāstrī, in Devendramuni 1995: xxiv). Ācārya Bhikṣu und Jayācārya versucht das Problem des Besitzes von Büchern, die zunächst von Laien für die Ordensmitglieder gesammelt wurden, dadurch zu lösen, daß sie Texte nicht als Privateigentum, sondern als Gemeineigentum definierten. Andererseits war der Zugang zu den Texten notwendig, um die eigenen Tradition zu festigen, ohne von den Bibliotheken der Mūrtipūjaka abhängig zu bleiben.

3.6.2. Das System der Arbeitsteilung im Überblick

Jayācārya fest, daß alle Mönche und Nonnen innerhalb des Terāpanth arbeiten sollen (die Unterkunft inspizieren, fegen, Wäsche waschen, etc.),³⁷¹ und daß dabei arbeitsteilig zu verfahren sei.³⁷² Das Konzept des Arbeitszwangs (*Sevā Anivāryatā*), welches typisch für den christlichen Monastizismus geworden ist, war im Jaina-Kontext völlig neu.³⁷³ Auch das Prinzip der Gleichheit (*Samānatā*) der Mönche und Nonnen in Bezug auf das Arbeitssoll für den Orden als Ganzen und die Verrechnungs- und Buchführungsmethode (*Gāthā-Praṇālī*) war neu. Den Anstoß für die Entwicklung des bei den Terāpanthī noch heute zu findenden neuen Systems der monastischen Arbeitsteilung gab das Problem des damals akuten Mangels an Büchern innerhalb des Terāpanth *Dharma-Saṅgha*. Um die Knappheit an Literatur zu überwinden und die latente Konkurrenz der Asketen um den Besitz der begehrten Schriften zu unterbinden, motivierte Jayācārya sowohl das handschriftliche Kopieren von Büchern, als auch die Neukomposition von Schriften. Er befreite zunächst diejenigen Asketen, die sich zum Bücherkopieren und der Übergabe der kopierten Werke an den Ācārya bereit erklärten, vom Zwang der Mitgliedschaft in einer Wandergruppe und vom Wandern und gab ihnen Zeit zur Kopierarbeit.

Über die Verrechnungen der Leistungen wurden schriftliche Übereinkünfte verfaßt (L.P. Sharma 1991: 162), denn am schwierigsten war die Regelung der Eigentumsfrage hinsichtlich der ungleichen Kopierleistung der Asketen und Büchergaben der Laien, die dazu führten, daß manche der Asketen mehr und andere weniger Bücher in ihrem Besitz hatten. Automatisch war dadurch der Zugang zum heiligen Wissen ungleich verteilt und Konkurrenzinstinkte entwickelten sich unter der Asketen. Jayācārya mußte daher seine Untergebenen von den Gefahren des Egoismus und der Bindungen an weltlichen Besitz und den Vorteilen des Gemeineigentums an Büchern überzeugen, welches, wie er argumentierte, den bestmöglichen Gebrauch der vorhandenen Literatur für alle gewährt. Während der Diskussion war die Mehrheit der Asketen zunächst der Ansicht, das Eigentumsrecht der Bücher komme demjenigen Individuum zu, welches im Besitz der Bücher sei. Später ließen sie sich jedoch

³⁷¹ Die beste Darstellung ist der Aufsatz "Jayācārya und Marx" von Tulsī und Mahāprajña 1981a: 107-25. Vgl. Kapitel 3.1.

³⁷² Tulsī & Mahāprajña, in Jayācārya 1981c: xiii.

³⁷³ Kein christlicher Einfluß ist nachweisbar.

umstimmen, durch das Argument, daß ein Gruppenleiter nur dann von den ihn begleitenden *Sādhu* (*Sādhvī*) verlangen könne, Bücher beim Wandern zu tragen, wenn sie als Gemeineigentum gelten und symbolisch dem *Ācārya* gehörten. Die Wirkung dieses Arguments erklärt sich einerseits aus der Tatsache, daß damals jeder Asket oft fünf Kilo und mehr an Bücherlast mit sich tragen mußte. Nach und nach akzeptieren alle Asketen das Prinzip des Gemeineigentums an Büchern, welches heute in den Regeln des Terāpanth fest verankert ist und übergaben Jayācārya formell ihre Bücher (S. 165). Um jedoch die Motivation zum Kopieren aufrecht zu erhalten, verfügte Jayācārya, daß die von einem Mönch kopierten Werke, obwohl formell Eigentum und in Verfügung des *Ācārya*, weiterhin in ihrem persönlichen Besitz verbleiben können. Um Bücher im persönlichen Besitz von denen im Besitz des *San̄gha* stehenden zu unterscheiden, wurden sie mit einem speziell zu diesem Zwecke eingeführten Siegel (*Mudrāṅka*) markiert. Heute steht der Name des betreffenden Asketen in seinen eigenen Büchern. Da auch die Regelung des Besitzrechtes keine wesentliche Verbesserung der Kopierleistung erbrachte verfügte Jayācārya letztlich, daß jeder männliche Gruppenleiter (*Agraṇī*) pro Tag 25 *Gāthā* (Verse von 32 Worten Länge) an Kopierleistung vorweisen muß - ein Verfahren, welches er auch seinen Nachfolgern empfahl:

“O Master of the *Gaṇ*! If you wish the *Gaṇ* to grow, enjoin upon the leading *Sādhu* in a group of three to compose about twentyfive *Gāthās* (verses) every day. Thus should be done to keep in mind *Dravya* (substances), *Kṣetra* (area), *Kāla* (time), *Bhāva* (mental states) etc.” (Jayācārya 1981c: 94).

Im Falle der *Sādhvī*, die wie damals viele Frauen meist Analphabeten waren, wurden die 25 *Gāthā* gleichgesetzt mit der Produktion eines *Rajoharaṇa*, eines Handfegers (*Pramārjanī*) und zweier Baumwollfäden pro Jahr.³⁷⁴ Doch Tauschvorgänge durften nicht direkt vollzogen werden, sondern wurden vom *Ācārya* vermittelt. Durch die zusätzliche Einbeziehung von Diensten (*Sevā*) an kranken Asketen, die mit je 25 *Gāthā* pro Tag verrechnet wurden, ergab sich ein Redistributionssystem, welches unterschiedliche Produkte und Dienstleistungen auf der Grundlage der Verrechnungseinheit der Tagesleistung von 800 kopierten oder neu komponierten Worten transferierbar machte. Den damals besser ausgebildeten *Sādhu* fiel dabei vornehmlich das Kopieren von Dokumenten zu, den *Sādhvī* die Herstellung von *Rajoharaṇa*, *Pramārjanī* und Baumwollfäden und den Novizen beider Geschlechter die Dienstleistung an älteren Asketen. Dem *Ācārya* kam in diesem – in seinen Grundzügen noch heute existierenden System - die Rolle des Tauschvermittlers und der Verrechnung der von ihm schriftlich verbuchten *Gāthā*-Einheiten der jeweiligen Asketen zu (S. 167).

Die Einheit von 25 Versen (ein *Gāthā*) spielt auch beim *Pratikramaṇa* eine Rolle. Dabei wird das *Caturviṃśati-Stava* 4-40 mal rezitiert und es ist vorgeschrieben, daß dabei jeweils genau 25 Atemzüge (ein und ausatmen zusammengerechnet) verwendet werden sollten. Die Bereuung von Sünden durch die Regulierung des Atmens und das Kopieren von Versen - eine andere Form der Reue - und das Umverteilungssystem war am gemeinsamen Maß der 25 Verse des *Caturviṃśati-Stava* orientiert: 25 Atemzüge = 25 Verse = 1 *Gāthā* = x Sünden.³⁷⁵ Durch die systematische Verknüpfung mit der Sündenvernichtung wurde auch gewöhnliche Arbeit also religiös sinnvoll gemacht.

³⁷⁴ In Notzeiten konnten dabei *Gāthā* von den *Sādhu* an die *Sādhvī* und *Rajoharaṇa* von den *Sādhvī* an die *Sādhu* gegeben werden (Sharma 1991: 166).

³⁷⁵ Zeit wurde einst bei den Jaina durch den Atem gemessen (Schubring 1962/1978: 282).

Die Rollenverteilung zwischen den “mit der Hand arbeitenden” *Sādhvī* und den “mit dem Kopf arbeitenden” *Sādhu*³⁷⁶ wird auch heute noch aufrechterhalten. Effektiv ebnen sich jedoch heute die geschlechtsspezifischen Unterschiede zwischen Hand und Kopfarbeit zunehmend ein und die Tauschbeziehungen sind weniger funktionaler denn zeremonieller Natur. Dienstleistungen gegenüber alten und kranken Asketen sind teilweise formalisiert worden und werden nicht mehr individuell nach Tagesleistung abgerechnet. Auch sind die Terāpanth-*Sādhvī* mittlerweile ähnlich gut ausgebildet wie die *Sādhu* und beschränken sich nicht mehr allein auf Handarbeiten. Zudem werden weniger *Rajoharaṇa* benötigt, weil Plastiküberzüge den Verschleiß stark verringert haben und die Verbreitung des Buchdruckes hat die Notwendigkeit des Abschreibens von Manuskripten überflüssig gemacht.

Ein Ergebnis des Arbeitszwangs war, daß die Asketen begannen “all diejenigen Dinge zu produzieren, die ein Mönch oder eine Nonne in ihrem täglichen Leben braucht” (Mahāprajña 1986: 81). Es wird offiziell großer Wert darauf gelegt, daß nur nützliche Gegenstände für den eigenen Gebrauch innerhalb des *Sanḡha* produziert werden - und keine Geschenkobjekte oder verschwenderischer Luxus. Die Asketen stellen neben *Rajoharaṇa* und Büchern in Mikroschrift (*Lipi-Kalā*), Almosentöpfe (*Patra*), Gesichtsmasken (*Mukhavastrikā*) und Näharbeiten, etc., her. Näharbeiten werden insbesondere von den Nonnen und primär während der Zeit der Menstruation durchgeführt. Die Rohmaterialien werden dabei von der Laienschaft zu Verfügung gestellt.³⁷⁷ Die Mönche befassen sich nicht mit Nähen und Stickerei, sondern mit Mikroschrift und der Verzierung von Manuskripten (Ebda.). Sie produzieren jedoch auch ihre eigenen Almosentöpfe. Ursprünglich wurde die Fähigkeiten der Schönschreibekunst (Kalligraphie) und der Mikroschrift von Jayācārya systematisch gefördert um die Lesbarkeit und die Fehlerfreiheit der kopierten Manuskripte zu erhöhen (Sharma 1991: 163). Heute ist Kalligraphie und Mikroschrift jedoch primär eine Kunstform und weniger eine Notwendigkeit.

Die Endprodukte werden, wie Misra (1972: 35) schreibt, von den *Sādhu* und *Sādhvī* selbst benutzt und ein Teil wird alljährlich dem *Ācārya* zum Zeichen der Verehrung präsentiert und von ihm verteilt (Goonasekera 1986: 214). Bei zeremoniellen Anlässen - wie dem *Maryādā-Mahotsava* - übergeben die *Sādhvī* dem *Ācārya* und dem *Yuvācārya* förmlich je einen *Rajoharaṇa* und einen *Pramāṛjanī*, während die *Sādhu* vor allem Bücher übergeben. Später redistribuiert der *Ācārya* die Gaben. Die *Sādhu* berichten, daß der *Ācārya* nur in wenigen Fällen eine Redistribution vornimmt, doch, daß unter allen Umständen die Erlaubnis des *Ācārya* nötig sei, wenn z.B. eine *Sādhvī* ihrem Bruder - einem *Sādhu* - eine Stickerei zum Geschenk machen will. Tausch wird somit grundsätzlich in die Form der einseitig gerichteten Gabe gekleidet; wobei der *Ācārya* durch seine Vermittlung und durch die Berührung den Objekten “Tauschwert” verleiht. Der *Ācārya* verkörpert in seiner Person den ultimativen Wert der Jaina; und alles was er berührt gilt als wertvoll und geladen mit seiner heiligen Energie (S. Kumar 1992: 22). Alles was aus der Hand des *Ācārya* gegeben wird ist für einen Terāpanth akzeptabel - ähnlich, wie im Hinduismus Nahrungsmittel aus der Hand von Brahmanen für Angehörige aller Kasten akzeptabel sind.

³⁷⁶ Formen sexueller Arbeitsteilung existieren auch in den Klöstern des Theravāda Buddhismus (vgl. Kawanami 1990: 21-5).

³⁷⁷ Misra 1972 konnte bei Mūrtipūjaka-*Sādhvī* Folgendes beobachten: “One day I saw a Jain merchant bringing a small carton of sunlight soaps for the Sadhwijis. On another day a few other Jain merchants brought two bundles of white cloth for the Sadhwijis to stitch their dresses themselves and also some coloured embroidery threads. During the period of menstruation the Sadhwijis engage themselves in doing embroidery on red flannel pieces (about 18" square) which are also given by the laity. Such an embroidered flannel is wound round the wooden handle of their *rajoharan*. This embroidered piece has typical designs on it. These designs are symbolic of the dreams a woman would get on the eve of the birth of a Tirthaṅkara from her womb. One flannel piece lasts for more than a decade as a wrapper of the handle of *rajoharan* whereas in two or three years a Sadhwiji completes doing embroidery on one piece. The extra pieces of this embroidered one are given to new initiates and Sadhus” (S. 35). Abbildungen solcher Stücke finden sich bei Misra (S. 68) und bei Jain & Fischer (1978 II: Plate XVII).

Die Asketen betonen daher nicht, wer die redistribuierten Gegenstände produziert hat, sondern, daß sie vom *Ācārya* gegeben wurden:

“Every year the Acharya distributes gifts to the ascetics. These are miniature paintings, duster brooms, bowls, produced by the artistic ascetics and presented to the Acharya as signs of their devotion to him and their talents. The ascetics said that the Acharya had given to them these gifts by his own hand (Goonasekera 1986: 214).

Es funktionierte also innerhalb der monastischen Ordnung ein durch die Person des *Ācārya* zentral vermitteltes System geschlechtlicher Arbeitsteilung, insofern, als auch heute noch die *Sādhvī* vornehmlich Textilien herstellen und die *Sādhu* Bücher und Holzarbeiten. Die symbolische Vermittlung des *Ācārya* ist schon deshalb notwendig, weil die direkte Interaktion zwischen den *Sādhvī* und den *Sādhu* sehr stark eingeschränkt ist: eine gegenseitige Berührung ist untersagt, so daß selbst Bücher durch Vermittlung dritter Personen überreicht werden. Je stärker die soziale Differenzierung durch Interaktionsbeschränkungen zwischen verschiedenen sozialen Kategorien, desto wichtiger sind in einem hierarchischen System übergeordnete Tauschvermittler - in diesem Fall: der *Ācārya*. Die Tatsache der, wenn auch eingeschränkten, produktiven Tätigkeit der Terāpanth-Mönche relativiert zudem das Bild des rein passiven südasiatischen Asketentums, dem in der Regel das Bild des christlichen Arbeitsmönches gegenübergestellt wird.³⁷⁸

3.7. Tagesablauf

Die formale Integration der unterschiedlichen - asketischen, scholastischen, administrativen und sozio-religiösen - Orientierungen der Mönche wird bei den Jaina durch eine Ritualisierung des monastischen Tagesablaufs erreicht. Der Tagesablauf eines Jain-Asketen ist strikt reguliert nach einem, trotz sektenspezifischer Varianten, mehr oder weniger verbindlichen Schema von individuellen und kollektiven Handlungsroutinen. Diese sind eingebettet in den weiteren Reproduktionszyklus des religiösen Jahres, welches in einer noch genauer zu untersuchenden Weise mit der Gesamtarchitektonik der Jain-Kosmologie verknüpft ist.³⁷⁹ Die Einhaltung der vorgeschriebenen Handlungsabläufe ist die Grundlage des rituellen Systems und zugleich der sozialen Organisation eines Ordens.

Durch die minutiöse Strukturierung des Tages und der Nacht wird sowohl die Einhaltung der Disziplin (*Vinaya*) als auch die formale “Sakralisierung” allen monastischen Handelns gewährleistet. Nur aufgrund der strikten Regulierung ihres Lebenswandels gelten Jain-Mönche den Laien prinzipiell als verehrungswürdige sinnlich wahrnehmbare Manifestationen ihres religiösen Ideals.³⁸⁰ Im Vordergrund des religiösen Diskurses steht der Grad der Regeleinhaltung und der sichtbaren Realisierung gewaltlosen Verhaltens (*Ahimsā*) der Mönche und Nonnen.

³⁷⁸ Z.B. Weber 1978 II, Deo 1956, Shāntā 1985.

³⁷⁹ Vgl. Kirfel 1920/1967, Schubring 1962/1978.

³⁸⁰ “Elles [les Sādhvī] incarnent ce à quoi chaque jaina croit, ce vers quoi il tend” (Shāntā 1985: 417).

3.7.1. Zehn obligatorische Umgangsformen (Sāmācārī)

Alle Routinehandlungen und typische Regelverstöße eines Asketen sind im Śvetāmbara-Kanon minutiös vorgeregelt. Vollkommen offene, mit den Selektionskriterien der Jain-Lehre schwer zu beurteilende Handlungssituationen sind im Kontext des Jain-Monastizismus undenkbar und sollten vermieden werden. In der scholastischen Literatur der Śvetāmbara werden neben allgemeinen ethischen Prinzipien, kontextbezogene Regeln und Handlungsbeispielen für alle Sekten verbindliche generalisierte Regeln für das rechte Verhalten (*Sāmācāra*) gegeben, die sogenannte zehnteilige *Sāmācārī* (Pkt. *Sāmāyārī*).³⁸¹ Das Wort *Sāmācārī* bezeichnet Kodexe des rechten monastischen Verhaltens. Es ist insofern ein älteres Synonym des Wortes *Maryādā*.³⁸² Das rechte Verhalten (*Samyak-Caritra*) spielt eine bedeutende Rolle im Jainismus, ist es doch einer der drei Juwelen (*Ratnatraya*): Rechte Einsicht (*Samyak-Darśana*), rechtes Wissen (*Samyak-Jñāna*), rechtes Verhalten (*Samyak-Caritra*), die als Mittel der Erlösung gelten. *Samyak-Caritra* spielt auch eine Rolle in den Gelübden der *Sāmāyika* und der *Mahāvratā* (Shāntā 1985: 366). Im weiteren Sinn bezieht sich *Sāmācārī* auf alles was gute Asketen tun und wovon sie Abstand nehmen.

Das korrekte Verhalten eines guten Bettelmönches (*Bhikkhu*, Skt. *Bhikṣu*)³⁸³ besteht im engeren Sinne aus zehn Elementen, die in unterschiedlicher Reihenfolge in Ṭhāṇa 499a = Viy₂ 17.7.1.d (920a) und Utt₁ 26.1-7 aufgelistet sind (Ṭhāṇa No. 1-3 = Utt₁ No. 6-8). Ihre Beachtung wird auch heute noch zu den täglichen Routinepflichten eines Asketen gerechnet.³⁸⁴

1. *Īcchākāra* (Skt. *Īcchākāra*), “Freiwilligkeit”:

Die Mitglieder eines Ordens können entweder durch das Kommando eines Führers geleitet (*Ājñākārī*) oder durch Zwang zu korrektem Verhalten gemahnt werden (*Balābhiyogakārī*). Doch prinzipiell gilt den Jaina die monastische Ordnung als eine freie Organisation (*Īcchākārī*) unabhängiger Asketen. Alle zum Wohlergehen der monastischen Organisation durchzuführenden Handlungen sollten daher prinzipiell freiwillig durchgeführt und übernommene Pflichten selbst auferlegt- und nicht erzwungen werden. *Īcchākāra* bezeichnet das Ideal der spontanen gegenseitigen Hilfestellung der Mönche. Ein Zwangselement kommt normalerweise nur bei der Sanktionierung von Regelverletzungen zum Tragen.

2. *Micchākāra* (Skt. *Mithyākāra*), “Reue”:

Verhaltensfehler müssen von einem Mönch erinnert und bereut werden.

3. *Tahakkāra* (Skt. *Tathākāra*), “Akzeptanz”:

Die Mönche sollen die Anweisungen und Worte des *Guru*, der Gruppenleiter und Senioren akzeptieren.

4. *Āvassiyā* (Skt. *Āvaśyakatā*), “Notwendigkeit”:

Wenn ein Mönch im Begriff ist, die Unterkunft oder die Gruppe zu verlassen, um einen Auftrag zu erfüllen, muß er sich durch die dreimalige Rezitation des Wortes *Āvassiyā* - in Bezug auf Geist, Sprache und Körper - vor Augen führen, daß er mit seiner Handlung eine

³⁸¹ Utt₁ 26.1-7, Ṭhāṇa 499a = Viy₂ 25.7.d (920a), ĀvN 666-723. Zur *Sāmācārī* siehe Schubring 1962/1978: 247f., Alsdorf 1965: 76f., 1966: 179-200, Mette 1974: 4-7, Tatia & Kumar 1981: 5-13.

³⁸² Im Buddhismus: *Sāmīcī* (Tatia & Kumar 1981: 5).

³⁸³ Vgl. DVS 10, Utt 15.

³⁸⁴ Ṭhāṇa 499a = Viy₂ 25.7.d (920a), Utt₁ 26.1-7, ĀvS 7. Vgl. Hoernle 1989: 43f. Fn. 121, Leumann 1934: 9b, Schubring 1962/1978: 247f., Johnson 1931-62: 81f. Fn. 122, Tatia & Kumar 1981: 6-9, Shāntā 1985: 366.

notwendige Pflicht vollzieht. Das *Āvassiyā* wird auch vor oder nach dem *Vandanā* und gegenüber den Oberen - dem *Ācārya* oder den *Agraṇī*, etc., leise wiederholt - zur Kenntnisnahme.³⁸⁵

5. *Nisīhiyā* (Skt. **Niṣiddhikā*), “Abwehr”:

Wenn der Mönch nach Erledigung seiner Aufgabe zurückkehrt, muß er sich auf der Schwelle zur Unterkunft durch dreimaliges Rezitieren des *Nisīhiyā* die fehlerlose Komplettierung der Pflicht (*Niṣiddhikā*) vergegenwärtigen und ggfs. begangene Fehler beichten, um seinen vorhergehenden Zustand der Reinheit wiederzugewinnen.³⁸⁶

6. *Āpucchanā* (Skt. *Āpracchanā*), “Erlaubnis einholen”:

Ein Mönch muß für alle Handlungen, die er für sich selbst oder andere durchführen will die Erlaubnis seiner Vorgesetzten einholen.

7. *Paḍipucchanā* (Skt. *Pratipracchanā*), “Erlaubnis bestätigen”:

Zu Beginn jeder Handlung muß die Bestätigung der Erlaubnis von den Vorgesetzten eingeholt werden.

8. *Chandaṇā* (Skt. *Chandanā*), “Gefälligsein”:

Ein Mönch sollte nichts für sich allein behalten und alles, was von Laien empfangen wurde auch anderen Mönchen zur Verfügung stellen.

9. *Abbhutṭhāṇa* oder *Nimaṇṭaṇā* (Skt. *Abhyutṭhāṇa* oder *Nimantraṇā*), “(Dienst)Bereitschaft”:

Ein Mönch sollte für den Orden als solchen und für die Ältesten Dienste leisten.

10. *Uvasampayā* (Skt. *Upasampadā*), “Initiation”:

Die temporäre Initiation in einen anderen *Gaṇa*, z.B. zum Zwecke des Studiums oder spezieller Dienste, die im eigenen *Gaṇa* nicht verfügbar sind, ist mit Erlaubnis des *Ācārya* unter bestimmten Umständen erlaubt.

³⁸⁵ Utt 26.5-7. “Ohne besondere Veranlassung darf man im 'Bereich' des Lehrers nicht verweilen, sondern muß ihn nach erledigter Angelegenheit verlassen. Hierbei sowie überhaupt bei jedem PFLICHTMÄSSIG MOTIVIERTEN WEGGEHEN (aus dem Kloster u.s.w.) hat man sich den Gang mit dem Wort *Āvaśyaki* als eine PFLICHTNÖTIGUNG zu vergegenwärtigen, weil man den Ort nicht grundlos wechseln darf” (Leumann 1934: 9, nach den Utt.-Kommentaren von Santyācārya und Lakṣmīvallabha). Vgl. Shāntā 1985: 366.

³⁸⁶ Nach Leumann 1934 wird das Wort *Nisīhiyā* oft gleichbedeutend mit *Mokṣa* (Erlösung) oder *Svādhyaṇa* (Studium) verwendet. Es bezeichne ursprünglich “die dem Saṃnyāsa Tod vorangehende Versenkung und auch den Ort, wo ein Mönch sich einer solchen hingeeben hat”; am besten zu übersetzen sei es mit: feierliche Sammlung, Abkehr oder Einkehr (S. 10). Nach Utt 2 ist ein *Nisīhiyā* ein Platz zum Studieren und wurde von Mahāvīra zu den zweiundzwanzig Schwierigkeiten (*Paṇṣaha*) gerechnet: “In a burial-place, or a deserted house, or below a tree he should sit down, alone, without moving, and he should not drive away any one. Sitting there he should brave all dangers; when seized with fear, he should not rise and go to some other place” (Utt 2.20f.). Das *Āvassiyā* und das *Nisīhiyā* sind essentiell identische Akte die einerseits als leise Verabschiedung und Begrüßung der Oberen, deren Erlaubnis für alle Handlungen eingeholt werden muß und andererseits der individuellen Konzentration und Selbstkontrolle auf die pflichtgemäße Ausführung einer bestimmten Handlung dienen. Die Bedeutung der beiden Wörter ist die gleiche (Leumann 1934: 9, Tatia & Kumar 1981: 7). Als Handlungen sind die beiden Äußerungen insofern komplementär, als sie jeweils den Beginn und die Beendigung einer mit der Entfernung von der Gruppe und der Annäherung an die Welt verbundenen Aufgabe anzeigen. Die Rezitation von *Āvassiyā* und *Nisīhiyā* dient in erster Linie als ritualisierte Methode der Kontrolle von Handlungen, die nicht unter der unmittelbaren Aufsicht des jeweiligen Gruppenleiters stehen. Als “feierliche Sammlung” dienen sie als Vehikel der “Bewahrung der Insichgekehrtheit” und der Weltabgewandtheit eines Mönches, der die Gruppe zu einem bestimmten Zweck verlassen muß. Die Jaina unterscheiden dahingehend zwischen äußerer Formalität und innerem Empfinden: “The *nisahī* [and *asahī*] is truly observed by him who has established himself in his soul or has withdrawn himself from all passions; in the case of others it is a mere formal utterance” (Paṇḍita Āśadhara, in: Tatia & Kumar 1981: 7). *Āvassiyā* und *Nisīhiyā* repräsentieren jeweils den positiven und den negativen Aspekt monastischen Verhaltens, insofern das *Āvassiyā* primär auf die *Samiti* und das *Nisīhiyā* primär auf die *Gupṭi* bezogen ist (Ebda.). Historisch später wurden diese Prozedur ausgeweitet auf die ritualisierten Akte des Eintritts (*Nisahī*) und Austritts (*Asahī*) aus einem Jain-Tempel oder *Upāśraya*, etc. (Ebda.). Vgl. Stevenson 1910, Humphrey 1985, Babb 1988, Cort 1989, Settār 1989, 1990.

Die zehn Elemente des korrekten Verhaltens setzen voraus “that every member of the organization fully participated in the activity of the monastic society” (Tatia & Kumar 1981: 9). Sie verdeutlichen den korporativen Charakter der idealen monastischen Organisation, der nicht primär durch äußeren oder inneren Zwang, sondern durch selbstgegebene Regeln und den freiwilligen Entschluß des Einzelnen zum Dienst an sich und für die anderen Asketen gesichert werden soll: “It was [and is] the good will of each monk that worked as an impelling power behind the administration” (Ebda.). Hinzu kommt die Erwartung daß der Einzelne sein Handeln in vollem Bewußtsein seiner möglichen Konsequenzen durchführt und sich selbst kontrolliert und damit - gemäß der Prinzipien der Jain-Metaphysik - sowohl seinem individuellen Pfad zur Erlösung als auch der monastischen Organisation insgesamt dient. Um eine solche, auf reflexiver Vergesellschaftung basierende “ideale Organisation” realisieren zu können, werden von dem einzelnen Mönch bestimmte Qualitäten vorausgesetzt, wie Bindungslosigkeit, Betteln bei fremden und armen Familien, Ausdauer, Introspektion, Gleichmütigkeit, Furchtlosigkeit, Offenheit gegenüber anderen Mönchen, Textkenntnis, Eigentumslosigkeit, etc. (Utt 15, DVS 10, Tatia & Kumar 1981: 87-95). Andernfalls ergeben sich, wie die Geschichte des Jainismus gezeigt hat, Zyklen von Verweltlichung, Reform und Spaltung der monastischen Organisationen durch die letztlich interne in externe Konflikte transformiert werden.

Die Terāpanthī betonen seit Jayācārya zusätzlich zu den *Sāmācārī* zwei generelle Maxime, an denen ein Mönch sein Verhalten ausrichten soll: (a) bewußt leben, um Gewalt zu minimieren und (b) keine Zeit unnütz zu verschwenden: “Ascetic life is always full of activities. No time is wasted” (Muni Mahendra Kumar, Tagebuch 17/1/1989).³⁸⁷

3.7.2. Kanonische Acht Phasen des Tages (Pauruṣī)

Durch die Konstruktion einer idealen Tagesroutine wird versucht die generellen Verhaltensregeln des Kanons und der Ordensregeln in die Handlungspraxis zu implementieren. Ein kluger Asket, so heißt es im Utt₁ 26.11-18, sollte seinen Tag und seine Nacht in je vier gleich lange Phasen (Skt. *Pauruṣī*, Pkt. *Porisī*, Rāj. *Porsī*) unterteilen, deren Länge je nach Jahreszeit, bzw. Tag/Nacht-Relation, etwa drei Stunden beträgt.³⁸⁸ Ein Tag setzt sich aus 30 *Muhūrta* zusammen, wobei die Dauer der hellen und der dunklen Phase umgekehrt proportional ist

³⁸⁷ Ähnlich wird dies von Mahāprajña 1987: 49 ausgedrückt: “(1) awareness - one should remain awake to potential evils, (2) success - every moment should leave behind a mark of success” (S. 49).

³⁸⁸ Die Dauer der *Porisī* hängt von der relativen Länge von Tag und Nacht ab und beträgt zwischen 3 und 4.5 *Muhūrta*. Siehe Viy₂ 11.11.1. Der Terāpanth-Kalender gibt die *Porsī*-Länge für zwölf Stichtage im Mondjahr als zwischen 3.27 und 2.34 Stunden schwankend an. Terāpanthī messen die Dauer der *Porsī* traditionell nicht in Stunden und Minuten, sondern auch nach Länge des Schattenwurfs der traditionellen Sonnenuhr: in Fuß (*Paga* oder *Pada*) und Fingerbreite (*Āṅgula*). Ein *Āṅgula* (Pkt. *Āyāṅgula*, Skt. *Ātmāṅgula*) ist das traditionelle elementare Längenmaß der Jaina (6 *Āṅgula* = 1 *Paga*), “an ever changing measure, being equal to the breadth of the finger of a person” (Tatia 1970: xxxv, nach A 332-336). Die *Porsī*-Länge schwankt so gesehen zwischen 4 und 2.0 *Pag* (Sumeramal 1992). Je länger die *Porsī* des Tages, desto kürzer sind die der Nacht und umgekehrt. Der gleichnamige Fastenritus dauert ein Viertel der hellen Tageshälfte, d.i. 1 *Prahar* (*Porsī*), von Sonnenaufgang an gerechnet. Kapadia 1941: 24 Fn. 1 zitiert Malayagiris Definition des ersten *Pauruṣī*: die Periode zwischen dem Sonnenaufgang und dem Zeitpunkt an dem der Schatten eines Objektes genauso lang ist wie seine Höhe. Jacobi (1970) vermutet, “daß ursprünglich *pauruṣī* den Schatten des Menschen selbst” (S. 253) bezeichnete, dessen Länge, als primitivste Sonnenuhr, in Fuß gemessen wurde. Später wurde dann die Zeit mit Sonnenuhren gemessen - bei Jains am Ende des rituell bedeutsamen ersten Tagesviertels - und heute mit Hilfe von modernen Uhren, die von den Laien an den Aufenthaltsorten der Asketen installiert werden. Zur Kritik der Genauigkeit dieses traditionellen Meßverfahrens siehe Jacobi (S. 252). Siehe auch seine Selbstkritik (S. 257 Fn. 1) bzgl. Utt₁ 26.14 Fn. 1-2. Nachts geschah die Schätzung der Zeit, wie üblich, “nach Augenmaß” (S. 260) durch Beobachtung der Sterne (*Nakṣatra*).

(Deleu 1970: 105, zu Viy₂ 5.1.2 (207b)). Der Tag wird dabei von Sonnenaufgang an gerechnet.³⁸⁹ Folgende Phasen werden im Utt₁ 26.12 und 26.18 explizit unterschieden.³⁹⁰

A. Von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang:

1. Studium (*Sajjhāya*, Skt. *Svādhyāya*),
2. Meditation (*Jhāṇa*, Skt. *Dhyāna*),
3. Bettelgang (*Bhikkhāyariyā*, Skt. *Bhikṣācaryā*),
4. Studium (*Sajjhāya*, Skt. *Svādhyāya*).

B. Nach Sonnenuntergang:

5. Studium (*Sajjhāya*, Skt. *Svādhyāya*),
6. Meditation (*Jhāṇa*, Skt. *Dhyāna*),
7. Freisein von Schlaf (*Niddamukkha*, Skt. *Nidrāmokṣa*),
8. Studium (*Sajjhāya*, Skt. *Svādhyāya*).

Der Tag erscheint demnach hauptsächlich durch abwechselnde Phasen von Studium und Meditation gegliedert,³⁹¹ unterbrochen nur durch den Bettelgang (*Gocarī*) zwischen 12⁰⁰ und 15⁰⁰ und nachts durch einen dreistündigen Schlaf.³⁹² Die Wanderungen (*Vihāra*) werden ggfs. nur im ersten und zweiten *Porsī* durchgeführt.

³⁸⁹ Vgl. Viy₂ 11.11.1 (532b), Jacobi 1980b: 143f., Schubring 1962/1978 § 148ff.: 264ff., Shāntā 1985: 366. Die Kalender der verschiedenen Jain-Sekten stimmen heute nicht überein. Der Mūrtipūjaka Āṇāla-Gaccha und der Sthānakavāsī Jñāna-Gaccha rechnen den Tagesbeginn von Sonnenuntergang an, während der Tapā-Gaccha, wie die meisten Hindus, mit dem Sonnenaufgang beginnen.

³⁹⁰ Siehe Viy₂ 11.11 (532b) zur Jaina-Zeitrechnung. Die effektiv nicht zählbare elementare Einheit des abstrakten Jaina-Zeitbegriffs (*Addhā Kāla*) ist das Zeitatom bzw. der Moment (*Samaya*), der in Bewegungsbegriffen charakterisiert wird, als "die Zeit, die ein Atom in langsamster Bewegung gebraucht, um sich um seine eigene Körperlänge weiterzubewegen" (Jacobi 1906: 320). Die kleinsten theoretisch meßbaren Einheiten sind Momentreihen (*Āvaliyā*, Skt. *Āvalikā*), die nach Maßgabe des normalen Ein- (*Ūsāsa*) und Ausatmens (*Nīsāsa*) gezählt werden können. "Zahlreiche" *Āvalikā* machen zusammen 1 *Pāṇu* (*Prāṇa*) aus. 7 Atemzüge (*Pāṇu*) sind 1 *Thova*, 7 *Thova* sind 1 *Lava*, 77 *Lavas* sind ein *Muhūrta*, d.i. 3773 Atemzüge. Vom Gesichtspunkt kontinuierlicher Zeit ist ein 24-Stunden Tag (*Ahorātra* oder *Divasa*) in 8 *Porisī* bzw. 30 *Muhūrta* unterteilt. Siehe dazu auch AD 365-367. Eine etwas andere Formulierung gibt Jacobi (1906: 320): 7 *Prāṇa* = 1 *Stoka*, 7 *Stoka* = 1 *Lava*, 38,5 *Lava* = 1 *Nālikā*, 2 *Nālikā* = 1 *Muhūrta*, 30 *Muhūrta* = 1 Tag. Als Zeitmaß gilt der der Atem "eines gesunden ruhigen Mannes in den besten Jahren" (Ebda.). 15 Tage (*Ahorātra*) sind ein halber Monat (*Pakkha*), 2 *Pakkha* sind ein Monat (*Māsa*), 12 Monate sind ein Jahr (*Samvachchara*), etc. Die Angaben von AD 365-367 sind insofern nicht ganz einwandfrei, als nicht eindeutig zwischen Sonnenkalendertagen (*Ahorātra*) und Mondkalendertagen (*Tithi*) unterschieden wird. Nicht 15 *Ahorātra*, sondern 15 *Tithi* machen eine kalendarische Mondmonatshälfte (Pkt. *Pakkha*, Skt. *Pākṣika*) aus und die Dauer eines Mondtages schwankt zwischen 20 und 26 Stunden und ist durchschnittlich 23 Stunden und 37 Minuten lang (Jacobi 1888b: 145). Wie Jacobi (1920: 1-17 [1970: 888-904]) gezeigt hat, ist die für Jaina-Riten grundlegende Tageseinteilung in 30 *Muhūrta* schon den Brahmanen bekannt (S. 247f.). Die meisten Jaina-Zeitbegriffe stimmen zudem weitgehend mit den von Kautilya beschriebenen überein, was Rückschlüsse auf das Alter der im Śvetāmbara-Kanon (Utt₁ 26.8ff., Viy₂ 11.11, Sūryaprajñapti 9, Jambūdvīpaprajñapti) dargelegten Auffassungen zuläßt (S. 254f.). Jacobi ist der Ansicht, daß das Wort *Muhūrta* - von *Muhūr* *rtā*: "eine kurze Weile" (S. 249f.) - zunächst auf Mond-*Muhūrta* angewandt wurde, die zwischen 32 und 56 Minuten lang sind, doch daß "der Begriff der Mond-*Muhūrtas* durch den der gleichen *Muhūrta*'s alsbald verdrängt wurde" (S. 250 Fn. 1) - "nachdem man sich einmal darüber klar geworden war, daß 30 aufeinanderfolgende Mond-*Muhūrta* einen ganzen Tag ausmachen, ergab sich beinahe mit Notwendigkeit der letzte Schritt, daß man den Tag in 30 g l e i c h e *muhūrta*'s einteilte" (S. 249). "Denn der Auf- und Untergang des Mondes verzögert sich von Tag zu Tag um durchschnittlich je einen *Muhūrta*. Da nämlich die Summe der täglichen Verspätungen des Mondaufgangs nach Ablauf eines Monates (synodischer Umlauf = 29 1/2 Tag) einen ganzen Tag ausmacht, so beträgt seine tägliche Verspätung 1/30 Tag, d.h. einen *Muhūrta*. Ferner aber zeigt das Monatsdatum direkt die Zahl der *Muhūrta* an, um welche der Mond später auf- oder untergeht als die Sonne" (S. 248f.). Heute gilt der dreißig *Muhūrta* lange Tag als "ein verkleinertes Abbild des dreißigtägigen Monats" (S. 248), d.i. 1 *Muhūrta* = 1/30 Tag = 4/5 Stunden = 48 Minuten. 15 *Muhūrta* [Synonym: *Kṣaṇa* oder *Kalā*] = 1 *Nādikā* [Synonyme: *Ghaṭikā* oder *Daṇḍa*] = 60 *Pala*.

³⁹¹ Es sind in machen Schriften auch Phasen des Studienverbots am Mittag, während der Dämmerung, Sonnenfinsternissen, etc., festgelegt, die von Sekte zu Sekte leicht variieren (Schubring 1962/1978: 266, Okuda 1975: 114).

³⁹² Die Tatsache, daß Utt₁ 26.18 lediglich drei Stunden Schlaf, bzw. "Freisein vom Schlaf/Aufwachen" (vgl. Schubring 1962/1978 § 152: 269f.), vorsieht generell damit erklärt, daß die restliche Zeit der normalen Schlafperiode mit "unnützem Träumen" verbracht werde, durch die allein die achtzehn Typen von Sünden und die fünf Feinde aufgeweckt werden könnten, d.i. die fünf prinzipiellen Ursachen des Einfließens (*Āsrava*) von *Karman*: 1. Falscher Glaube (*Mithyātva*), 2. Nichtbeachtung der Gelübde (*Avrata*), 3. Sorglosigkeit

Dieses Schema der idealen Tagesroutine hat in der Geschichte der Jain-Sekten eine wichtige, orientierende Rolle gespielt und wird heute noch der Praxis unterlegt. Im Einzelnen ist jeder Abschnitt in eine Vielzahl von Unterabschnitten unterteilt, die inhaltlich mit dem Oberbegriff oft wenig zu tun haben. Entsprechend ihrer Bedeutung für die Ordensgemeinde wird ein überproportionaler Raum der Auflistung der einzelnen Elemente der obligatorischen, morgendlichen und abendlichen *Āvaśyaka*-Riten gegeben; unter Vernachlässigung aller sonstigen Aktivitäten, wie z.B. der Wanderung von Ort zu Ort (*Vihāra*), die im ersten oder zweiten Tagesabschnitt durchgeführt werden sollte.³⁹³ Besonders deutlich wird dabei auch die Bedeutung, welche die

(*Pramāda*), 4. Leidenschaft (*Kaṣāya*), 5. Aktivität (*Yoga*) (Glasenapp 1915: 75, Tulsī 1991: 111f., cf. TS 6). Folgende Bemerkung von Muni Akhairām (Akherām), einem Mitstreiter und späterem Kritiker Ācārya Bhikṣus, illustriert dies: “*pohar sūn idhikī nī, d leṇī nahīm idhikī leve to aṭhārāi pāp ro sevānahār chāi. māṭhā māṭhā supanā āvai pāñc vairī jāgai chāi*” (Paramapaṛā Nīm Joṛ 5.[45], in: Jīṭmal 1983: 356). Akhairām beschwerte sich darüber, daß die Terāpanth-Mönche länger als vorgesehen schliefen. In seiner Verteidigungsschrift stimmte Ācārya Jīṭmal zu, daß drei Stunden pro Nacht genug seien, allerdings dürfte tagsüber vor den Mahlzeiten ebenfalls geschlafen werden, allerdings nicht danach (Ebd.). Siehe Shāntā 1985: 395ff. zu den elaborierten Mūrtipūjaka-Riten vor dem Schlaf (*Laghu-Vandanā*, *Sāmāyika-Sūtra*, *Ṣaṣṭāra-Pauruṣī-Sūtra*). Die bilderfeindlichen Sekten verzichten auf das Ritual, doch fordern sie die Einnahme der gleichen Geisteshaltung vor dem Schlaf (*Nīṇḍa*). Darüber hinaus gibt es Schlafregeln, wie z.B. die Verwendung des Handfegers vor dem Umdrehen, etc. Vgl. *Oghā-Niryukti* 202-209, in Deo 1956: 254f.

³⁹³ Im Einzelnen werden für die Śvetāmbara im Utt_{1,2} 26 folgende Angaben gemacht, die wie Alsdorf 1966: 179-200 gezeigt hat inkonsistent sind und Spuren editorischer “Kontaminierung” durch Zusätze und Umstellungen des ursprünglichen Schemas aufweisen:

- (1) Im ersten Viertel der ersten Phase (*Svādhyāya*) soll sich ein Asket zunächst
 - 1.1. der Inspektion und Säuberung seiner Kleider widmen (*Pratīlekhanā*) und dann
 - 1.2. seine Vorgesetzten verehren (*Vandanā*).
 - 1.3. Anschließend soll er ihn nach Arbeit fragen und wird entweder für eine spezifische Tätigkeit (z.B. Wasserholen) oder zum Studieren bzw. der Instruktion durch einen hochstehenden Asketen beordert (Utt₁ 26.5-10, dazu: Schubring 1962/1978: 264-7).
 - 1.4. Nachdem er (wiederum?) den Guru verehrt hat (*Vandanā*) inspiziert er (wiederum?) (a) seinen Almosentopf (*Pātra*), (b) sein Mundtuch (*Mukhavastrikā*), (c) seinen Feger (hier: *Gukkhaka*) und (d) sein weißes Tuch (*Colapaṭṭa*). Dies sollte mit voller Aufmerksamkeit geschehen - ohne zugleich andere Riten durchzuführen (genannt werden: *Pratikramaṇa*, *Pratyākhyāna*, *Svādhyāya*) oder sich zu dabei unterhalten (Utt₁ 26.21-31).
- (2) Über die zweite Phase - der Meditation - werden an dieser Stelle keine weiteren Angaben gemacht (vgl. Schubring 1962/1978: 269-70, 313-16, Alsdorf 1966).
- (3) Über den Bettelgang (*Bhikṣācaryā*), die dritte Phase des Tages existieren hingegen detailliertere Angaben (Utt₁ 26.32-36).
- (4) In der vierten Phase soll - nach dem Essen - zunächst
 - 4.1. den Almosentopf gesäubert und weggeräumt- und sodann
 - 4.2. wiederum studiert werden.
 - 4.3. Im vierten Viertel wird der Guru verehrt und
 - 4.4. das *Kāla-Pratikramaṇa* praktiziert.
 - 4.5. Anschließend wird die Unterkunft inspiziert (*Pratīlekhanā*) und
 - 4.6. der Platz an dem die Exkremente entleert werden.
 - 4.7. Bis zum Sonnenuntergang wird dann *Kāyotsarga* (eine Form der Askese) praktiziert und
 - 4.8. über die im Laufe des Tages ggfs. angefallenen Regelüberschreitungen bzgl. der *Triratna* (rechtem Wissen, Glauben und Verhalten) reflektiert.
 - 4.9. Nach einer weiteren Verehrung des Guru (*Vandanā*) (nach Sonnenuntergang?) sollten
 - 4.10. die während des Tages begangenen Regelüberschreitungen gebeichtet (*Ālocanā*) und
 - 4.11. durch die Rezitation des *Pratikramaṇa-Sūtra* vernichtet werden.
 - 4.12. Einem weiteren *Kāyotsarga* und
 - 4.13. *Guru-Vandanā*, sollte
 - 4.14. letztlich die Rezitation der “üblichen drei Preisungen” (?) folgen (Utt₁ 26.37-43).
- (5) Nach Einbruch der Nacht sollte bei Mondlicht studiert, dann
- (6) meditiert und
- (7) schließlich (nicht) geschlafen werden.
- (8) 8.1. Im letzten Viertel der Nacht sollte aufgestanden und studiert werden ohne die Haushälter zu wecken.
- 8.2. Dann wird *Guru-Vandanā* und
- 8.3. *Kāla-Pratikramaṇa* praktiziert und “auf die rechte Zeit” (Sonnenaufgang?) gewartet.
- 8.4. Nach dem *Kāyotsarga* wird
- 8.5. über die während der Nacht begangenen Fehler bzgl. der *Triratna* reflektiert.
- 8.6. Einem weiteren *Guru-Vandanā* folgt ggfs. die Beichte (*Ālocanā*) der Regelüberschreitungen dem Guru gegenüber.

Śvetāmbara der rituellen Inspektion ihrer Kleider (*Pratīlekhanā*, Pkt. *Paḍilehaṇā*) beimessen, die von den nackten Digambara-*Muni* naturgemäß nicht praktiziert wird.³⁹⁴

3.7.3. Tagesroutine der Terāpanth-Mönche

Die Terāpanth-Mönche gliedern heute ihren Tag ebenfalls in acht Phasen. Doch sie weichen im Einzelnen von den Empfehlungen der spät-kanonischen *Uttarādhyayana*-Passage ab.³⁹⁵ Ihre Praktiken sind in mancher Hinsicht dem schematischen Tagesverlauf verwandt, welcher dem siebten Kapitel des ihrer Auffassung nach post-kanonischen *Mahānīśītha-Sūtra* zugrunde liegt (vgl. Schubring, in Hamm and Schubring 1951: 69). Die bedeutendste Veränderung verglichen mit Utt 26 betrifft den Bettelgang. *Gocarī* wird heute von allen Jain-Mönchen im zweiten, nicht im dritten Tagesviertel durchgeführt; wobei über die Gründe nur spekuliert werden kann. Unter pragmatischen Gesichtspunkten teilen die Terāpanth-Mönche ihre Tagesroutine in vier Abschnitte:

- (a) Die Phase zwischen dem Aufstehen zwei Stunden vor Sonnenaufgang und dem Sonnenaufgang,
- (b) die Zeit zwischen Sonnenaufgang und dem Mittagmahl (Zenit),
- (c) die Zeit zwischen Mittagmahl und Sonnenuntergang und
- (d) die Phase zwischen Sonnenuntergang und dem Schlafengehen, nachdem ein Viertel der Nacht vorübergegangen ist.

8.7. Danach wird das *Pratikramaṇa-Sūtra* rezitiert, um die Sünden ggfs. zu vernichten und

8.8. ein weiteres *Guru-Vandanā* durchgeführt um vom Guru die Sündenvergebung zu erfragen.

8.9. Während der Asket ein weiteres *Kāyotsarga* durchführt, überlegt sich ggfs. der Guru

8.10. eine dem nächtlichen Vergehen angemessene Buße für ihn.

8.11. Nach einem weiteren *Guru-Vandanā* sollte er - wenn möglich - die ihm aufgetragenen (kleineren) Mortifikationen durchführen und

8.12. anschließend die "perfekten Heiligen" preisen (*Namaskāra-Mantra*).

Wie Alsdorf 1966: 179-200 gezeigt hat ist der Text, wie die *Āvaśyaka*-Riten überhaupt, vermutlich erst in der spätkanonischen Zeit aus älterem Material zusammengestückelt worden und weist dementsprechend logische Unstimmigkeiten auf, die ihn als Ritualtext unbrauchbar machen. Es ist beispielsweise nicht klar ob beide Sühneriten im Dunkeln oder im Hellen stattfinden (effektiv während der Dämmerung): die am frühen Morgen stattfindenden Riten sollen jedoch offenbar erst nach Sonnenaufgang- (Utt 26.46) und die abendlichen Riten vor Sonnenuntergang durchgeführt werden (26.42) ("waiting for the proper time" ist die von Jacobi jeweils benutzte Phrase). Die Variante der Terāpanthī weicht in jedem Fall davon ab. Siehe *infra*.

³⁹⁴ Folgende Tageseinteilung wird von Shāntā 1985: 502 für die Bīsapanth-*Āryikā* angegeben. Morgens: *Dhyāna*, *Svādhyāya*, *Pratikramaṇa*, *Sāmāyika* (*Deva-Vandanā*), *Āhāra Vidhi*, *Pratyākhyāna*. Nachmittags: *Sāmāyika* (*Deva-Vandanā*), *Svādhyāya*, *Adhyayana*; Abends: *Sāmāyika* (*Deva-Vandanā*), *Dhyāna*, *Svādhyāya*. Vielfach wird behauptet, daß Digambara-Asketen heute keine täglichen *Pratikramaṇa* mehr durchführen (Dundas 1992: 147). Dies trifft jedoch nur auf die Laien zu, die meist nur am letzten Tag von *Daśa-Lakṣaṇa* ein sogenanntes *Sāmāyika* durchführen, das inhaltlich mehr oder weniger mit dem Śvetāmbara-*Pratikramaṇa* übereinstimmt.

³⁹⁵ Yuvācārya Mahāprajña gibt folgende Kurzdarstellung der täglichen Routine Ācārya Tulsis:

"Acharyashree sleeps for a limited time. He goes to bed at about 10 or 11 p.m. and wakes up at 4 a.m. Soon after waking up he adheres to a tight schedule of a series of activities, i.e. meditation, self-introspection, reading or reciting sacred texts followed by arhat vandana (a common assembly to pay obeisance to liberated souls). The evening pratikraman (self-criticism by a careful evaluation of the activities of the day) is followed by an anuvrat prayer. Acharyashree has a stroll in the morning. He used to do yogic exercises and pranayam until a few years back. This practice has now dispensed with. He did not have breakfast earlier but he has it these days. But it is very light and it consists exclusively of milk or whey. He delivers discourses regularly from 9 a.m. to 11 a.m. Soon after the morning discourse, he busies himself with editing or writing. He has his lunch between 12 noon and 1 p.m. His diet is extremely simple and consists of limited items. It is the basis of his inner awareness and success. He rests a while after lunch. He utilizes the period from 1 p.m. to 4 p.m. in studying, writing essays or poetry and exchanging views with the people who come to pay homage to him. He observed silence from 4 p.m. to 5 p.m. for many years but this practice is not a regular feature now. Then he sits down to write his diary and reads newspapers, journals or magazines. - Soon after sunset he has another round of activities, i.e. pratikraman in an open assembly with monks and nuns, arhat vandana, discourses, seminars, exchanging views with others and solving individual problems. He is able to go to bed only after 11 p.m." (Mahāprajña 1986: 99f.).

Die ritualisierten Handlungselemente der zweiten Hälfte des Tages (c und d) erscheinen dabei gleichsam als Repetition der Routinen der ersten Hälfte (a und b) in umgekehrter Reihenfolge. Dem Tagesablauf wird also als ein Zyklus aufgefaßt, der sich aus einer progressiven- und einer regressiven Phase zusammensetzt - in formaler Entsprechung mit dem progressiven (*Utsarpiṇī*) und dem regressiven (*Avasarpiṇī*) Zyklus der kosmischen Zeitrechnung der Jaina.³⁹⁶ Wie in Kapitel 8 im Einzelnen gezeigt wird, finden sich entsprechende Beziehungen auf erweiterter Ebene auch in der Struktur des Terāpanth-Jahreszyklus.³⁹⁷

Die Tagesroutine eines einzelnen Mönches ergibt sich aus einer Kombination von Konstanten und Variablen, wobei letztere insbesondere durch die Sektenzugehörigkeit und den monastischen Status bestimmt sind. Mit Erlaubnis des *Ācārya* (*Agraṇī*) wird auch Raum für religiöse Aktivitäten nach individueller Präferenz eingeräumt. Wie der folgenden Übersicht zu entnehmen ist, werden von den Mönchen fünf Typen täglicher Routinehandlungen unterschieden. Das dabei pragmatisch verwendete Unterscheidungskriterium ist die Allgemeinheit/Spezifität der betreffenden Handlung im Rahmen der Jain-Ordenstraditionen (*Sampradāya*).³⁹⁸

(a) Erstens, gibt es Handlungen die den Mönchen aller Jain-Orden gemeinsam sind, wie die obligatorischen Riten (*Āvaśyaka*) (kurz *Pratikramaṇa*, Retrospektion, genannt), Meditation (*Dhyāna*), Studium (*Svādhyāya*), Verehrung der *Guru* (*Guru-Vandanā*).

(b) Eine zweite Kategorie von Handlungen ist allein den Mönchen der Śvetāmbara vorbehalten. Dazu gehört vor allem das *Pratilekhanā*, die Inspektion der Kleider nach Kleinstlebewesen.³⁹⁹

(c) Die dritte Art von HandlungsROUTINEN wird nur von den Terāpanth-Mönchen durchgeführt. Sie dienen der Reproduktion der monastischen Ordnung und als Differenzierungsmerkmale gegenüber den anderen Śvetāmbara-Orden. Zu nennen sind insbesondere das *Arhat-Vandanā* und das *Lekh-Patra* aber auch die Möglichkeit eines dritten Bettelganges (*Bhikṣācaryā*, auch *Gocarī* genannt) und einer dritten Mahlzeit (die Digambara-*Muni* dürfen nur einmal am Tag essen, Mūrtipūjaka nur zweimal).

(d) Die Durchführung anderer Routinen ist an den monastischen Status geknüpft. Der tägliche Bettelgang (*Gocarī*), der von den Terāpanth-Mönchen heute zweimal täglich durchgeführt wird, ist beispielsweise den statusniedrigeren Mönchen vorbehalten, während die öffentliche Predigt (*Pravacana*) oder die Instruktion der Novizen nur den statushöheren Asketen erlaubt ist.

(e) Schließlich gibt es Handlungen, deren Durchführung nicht obligatorisch, sondern die allein individuellen Präferenzen überlassen werden, obwohl auch sie der Option nach durch die Jain-Tradition vorreguliert sind. Dazu gehören alle Arten freiwillig übernommener Gelübde (*Vrata*), asketischer Praktiken

³⁹⁶ Vgl. Kirfel 1967, Schubring 1978: 225-7. Bisher ist die typische alltägliche Routine der Terāpanth-Mönche noch nicht ausreichend analysiert worden. Exzellente Darstellungen wesentlicher Elemente (soweit sie mit denjenigen des von ihr dargestellten Sthānakavāsī-Rituals übereinstimmen) finden sich jedoch bei Shāntā 1985: 365-403. Der Nachteil ihrer Darstellung ist, daß sie nicht klar zwischen den Bräuchen der verschiedenen Jain-Sekten differenziert und daher bestimmte, sektenspezifische Routinen übersieht und, auch aufgrund ihrer zu starken Textorientierung, letztlich keinen klaren Eindruck der Struktur der täglichen Routinen der Mönche vermittelt. Goonasekeras 1986: 144-88 Darstellung gibt hingegen einen guten Einblick in den sequentiellen Tagesablauf der Terāpanth-Mönche, doch stülpt der Verhaltensbeschreibung seine eigenen, oft fragwürdigen Interpretationen über, ohne die Eigenlogik der Riten und die Inhalte der Hymen eingehend zu untersuchen. Holmstroms 1988 kurze Darstellung ist bislang die brauchbarste. S. Stevenson 1984: 228-33 hat den Tagesablauf der Mūrtipūjaka-Asketen und der Sthānakavāsī-Laien (S. 254-9) beschrieben.

³⁹⁷ Die vier *Pauruṣī* korrespondieren mit der Untergliederung des südlichen Himmels bzw. Horizonts in vier Teile von Ost nach West (Jacobi 1980b: 142 Fn. 1).

³⁹⁸ Viele der betreffenden Routinen fallen unter den von Bruhn eingeführten Begriff des "Mikro-Genres": "The term (i.e. "micro-genre") designates cases where several small compositions agree in title-content-vocabulary. We mention only "pratikramaṇa", "caitya vandanā", "(guru)vandanā(ka)", "airyāpāthiki". Each of these terms designates several kindred compositions having the terms in their titles" (in Balbir 1983: 145 Fn. 1).

³⁹⁹ Da die Digambara-*Muni* keine Kleider tragen entfällt das diesbzgl. *Pratilekhanā*. Die Digambara nehmen zudem nur einmal täglich (um 11.00) ein Mahl zu sich und unterscheiden sich auch damit von den Śvetāmbara-Mönchen, die zwei bis drei Mahlzeiten zu sich nehmen und entsprechend zumindest dreimal am Tag *Gocarī* praktizieren, denn am frühen Morgen wird zuallererst Wasser erbettelt.

(*Tapas*) und Meditationen (*Dhyāna*), die zusätzlich zu den vorgeschriebenen Verhaltensweisen durchgeführt werden.⁴⁰⁰ Zusätzlich beeinflussen kontingente soziale und natürliche Umweltbedingungen den Tagesablauf, insbesondere jedoch den Zeitraum und die Route des *Vihāra* und die Phasen des rituellen Jahres.

Von besonderem Interesse ist die Art und Weise, wie ein einzelner Terāpanth-Mönch in seinem Tagesablauf obligatorische und variable Elemente kombiniert. Generell gilt, daß die Aktivitäten während der maximal 7.5 Stunden “Studium” (*Svādhyāya*) von einem Asketen relativ variabel gehandhabt werden können, während welche die morgendlichen und abendlichen religiösen Riten (*Dhyāna*, *Lekh-Patra*, *Āvaśyaka*, *Pravacana*),⁴⁰¹ die täglich 5-6 Stunden in Anspruch nehmen, obligatorisch und z.T. mit Anwesenheitszwang verbunden sind. Die Bettelgänge (*Gocarī*) und die Mahlzeiten (falls nicht gefastet wird), sowie die Toilettengänge (“*Pañcamī*”) und ggfs. die Wanderung (*Vihāra*) (zusammen maximal 7 Stunden) sind mehr oder weniger fest eingeplant. Sie nehmen in der Skala der Invarianz eine Zwischenstellung ein. Die strikte Organisation des Tagesablaufs hat auch zur Folge, daß die Unterweisung von Laien (oder Ethnologen) während des Tages nur “halbstündig” oder nach dem abendlichen *Arhat-Vandanā* durchgeführt werden kann.

Im Folgenden wird untersucht, wie die Tagesroutine die soziale Identität eines Asketen reproduziert, indem Terāpanth-spezifische Elemente mit Śvetāmbara-spezifischen und Jain-spezifischen Elementen kombiniert werden (anders als bei den Jain-Laien vollziehen die Mönche keinerlei “Hindu-Aktivitäten”). Die Übersicht zeigt, daß drei Elemente der durchschnittlichen Terāpanth-Tagesroutine ordensspezifisch sind und von dem, die heutige Praxis nur in eingeschränktem Masse regulierenden Modell von *Uttarādhyayana* 26 abweichen: die rituellen Elemente des *Arhat-Vandanā* und des *Lekh-Patra* und die Möglichkeit einer dritten Mahlzeit. Im Unterschied zu den bilderverehrenden Gruppen der Mūrtipūjaka und Digambara fällt der obligatorische morgendliche Tempelbesuch fort, der ebenfalls nicht in Utt 26 vorkommt. Die kollektiv durchgeführten Routinen sind durch Kursivschrift hervorgehoben.

⁴⁰⁰ Als Form von *Bhakti* (Shāntā 1985: 543 Fn. 5).

⁴⁰¹ Vor dem *Āvaśyaka*-Ritual (*Pratikramaṇa*) wird zuerst der Guru verehrt (*Guru-Vandanā*). Dann fragt der Guru während des abendlichen *Ālocanā*: “Ist während des Tages irgendein Verhaltensfehler vorgefallen?” und gibt in der Regel 25 *Ucchvāsa* als generelle Buße für unvermeidbare Verhaltensfehler oder mehr nach einem *Vihāra*, nach Regen oder nach dem unvermeidbaren Überqueren von Gras: in letzterem Fall wird die Rezitation von Versen (*Gāthā*) als Buße auferlegt. *Samaṇa* rezitieren zum gleichen Zweck zweimal das *Logassa* nach dem *Arhat-Vandanā*. - Nach dem *Āvaśyaka*-Ritual wird der anwesende Gruppenleiter anstelle des Guru (oder dieser selbst) wiederum verehrt (*Vandanā*). Zunächst wird jeweils ein *Tikkhutto* gegenüber dem Gruppenleiter und anschließend die Bitte der Jüngerer um die Vergebung der Älteren durchgeführt: “*Micchā mi Dukkaḍaṇṇ*”, die jeweils mit einem “*Sukhsātā Ha*”, “Es herrscht Zufriedenheit” beantwortet wird.

SCHEMATISCHE DARSTELLUNG DES TAGESABLAUFS DER TERĀPANTH-MÖNCHE UND NONNEN

Handlungsroutine	Zeit (ca.)	Sekte	Porisī nach Utt _{1,2} 26
Nidrā (Schlaf)			Nidrāmokṣa
	3.00		
Svādhyāya, Japa oder Dhyāna	4.00-5.00	Jain	Svādhyāya
<i>Arhat-Vandanā</i> ⁴⁰²	5.12	Jain	Svādhyāya
<i>Lekh-Patra</i>			Guru-Vandanā
<i>Guru-Vandanā</i> ⁴⁰³ & <i>Ālocanā</i>			Pratikramaṇa
<i>Rātrika-Pratikramaṇa</i> (Retrospektion der Nacht)			
<i>Guru-Vandanā</i>			
<i>Vandanā</i> ⁴⁰⁴ (Guru-Darśana)			
Pratīlekhanā (Inspektion der Kleider)	5.40		
Pañcamī Samiti (Entsorgung) ⁴⁰⁵	6.00	Śvetāmbara	Svādhyāya
			Pratīlekhanā
Vihāra (Wanderung) oder	7.30		Vandanā
Pānī Lānā (Wasserholen) ⁴⁰⁶			Svādhyāya
Pratham Prahār Gocarī und Āhār Leṇi (Frühstück)			Pratīlekhanā
Vyākhyāna (Predigt) ⁴⁰⁷	9.00-11.00		Dhyāna
Pratīlekhanā (Inspektion der Almosentöpfe)			
Dusre Prahār (Madhyāhn) Gocarī und Mittagsmahl	11.30-13.00		
Svādhyāya und/oder Schlaf	13.00-14.00		Bhikṣācaryā
Śikṣā Sevā (Dienst des Lehrens)	14.00-16.00		
Pratīlekhanā	16.00		Svādhyāya
Pañcamī Samiti			Pātra säubern
Cauthī Prahār (Sāyamkālin) Gocarī ⁴⁰⁸			Svādhyāya
Dhonā (Saubermachen), Vastra-Prakṣālana			Guru-Vandanā
(Kleider waschen), etc.	17.50		Pratikramaṇa
<i>Guru-Vandanā</i>			Svādhyāya
<i>Ālocanā</i>			
<i>Daivasika-Pratikramaṇa</i> (Retrospektion des Tages)			
<i>Vandanā</i>			
<i>Arhat-Vandanā</i>			
Svādhyāya (Studium), etc., Bhajan-Singen			
Nidrā (Schlaf)	21.00		Dhyāna

⁴⁰² Gemeinsam im Stehen, 48 Minuten vor Sonnenaufgang.⁴⁰³ Entweder gemeinsam kniend das *Guru-Vandanā* durchführen oder sich in die Richtung des Guru verbeugen und *Vande Guruvarāṇ* - sei verehrt bester Lehrer - rezitieren.⁴⁰⁴ Einer nach dem anderen *Tikkhutto* gegenüber dem/der Gruppenleiter/in.⁴⁰⁵ Das "fünfte *Samiti*" ist die fünffache Entsorgung (*Parīṭṭhāvaṇa*, Skt. *Parīṭṭhāpana*) von: Exkrement, Urin, Spucke, Schweiß und Nasenschleim. Siehe Schubring 1978 § 173: 305).⁴⁰⁶ Sanskritisiert auch: *Udaka Lānā*.⁴⁰⁷ Die Predigt dauert 60-90 Minuten und richtet sich an Alle. Es besteht keine Anwesenheitspflicht für die Asketen.⁴⁰⁸ *Sāyamkālin Gocarī*: abendlicher Almosengang, zusätzlich zum mittäglichen oder *Madhyāhn Gocarī*.

Besonders signifikant für das Verständnis der rituellen Reproduktion des Terāpanth-Ordens ist die spezifische Struktur der morgendlichen und abendlichen Riten, die der Konstitution der Identität eines Terāpanth-Mönche dienen und, wie gesagt, eine Mixtur zwischen Jain-, Śvetāmbara- und Terāpanth-Elementen darstellen. Meine These ist hier, daß die morgendlichen Riten Schemata zur Reproduktion eines mehrstufigen Selbst/Weltverhältnisses spielen, insofern sich das Individuum nach dem Aufstehen zunächst an den befreiten Seelen (*Arhat*) orientiert, dann an der monastischen Ordnung (*San̄gha*), dem *Ācārya* (*Guru*) und schließlich am eigenen, unpersönlichen Selbst (*Jīva*). Die hierarchische, sequentielle Anordnung der Riten kann als Orientierung der Ausdruck der Teilnehmer in eine bestimmte Weise des In-der-Welt-Seins gelesen werden.⁴⁰⁹ Von Interesse ist nicht nur der Beitrag der obligatorischen Riten zur Konstitution der individuellen monastischen Persönlichkeit, sondern auch der sozialen Identität der Mitglieder des Ordens, die durch die Form kollektiven Riten reproduziert wird. Da das *Pratikramaṇa* (*Āvaśyaka*) in Kapitel 8.2.1.2.3, das *Guru-Vandanā* in Kapitel 12 und das *Lekh-Patra* in Kapitel 8.2.2.1 ausführlich besprochen werden, soll zur Beantwortung dieser Frage an dieser Stelle nur der generelle Ablauf der invarianten morgendlichen und abendlichen täglichen Riten im Überblick dargestellt werden, der folgende drei Klassen von rituellen Elementen umfaßt: (1) Meditation (*Dhyāna*), (2) Studium (*Svādhyāya*) und (3) die obligatorische Riten (*Āvaśyaka*):

Zeitmarkierung durch Signalarufe

Die vier Hauptabschnitte des Tages wurden von den Terāpanthī in kleinere Einheiten untergliedert, die objektiv markiert werden. Mit bestimmten Tagesabschnitten verbundene Pflichtaufgaben und wichtige Ereignisse werden im Kontext des *Gurukul* durch Signalarufe (Rāj. *Helau*, H. *Ghoṣaṇā*) öffentlich angekündigt. Das Privileg, diese Bekanntmachungen durchführen zu dürfen wird vom *Ācārya* den jüngsten Asketen zugesprochen. Als Maßstab des Tagesablaufs wird der Wandel des *Ācārya* selbst verwendet, dessen Aktivitäten als Vorbild dargestellt und zu den gegebenen Zeiten öffentlich bekannt gemacht werden. Vor jeder Ankündigung muß der *Ācārya* informiert und persönlich um Erlaubnis gebeten werden, die er meist durch eine kleine Geste mit der Hand gibt. Diese Ankündigungen haben für alle Mönche und Nonnen den verpflichtenden Charakter einer Direktive. Da Jaina-Asketen aufgrund des Prinzips der gewaltlosen Rede keine direkten Kommandos oder Befehle geben, werden solche Direktiven in die indirekte Form von Aussagesätzen gekleidet, deren pragmatische Implikationen für die Asketen über die Bußordnung eingefordert werden.⁴¹⁰ Denn wer die Regeln des unzeitgemäßen Essens, Schlafens, etc. oder der obligatorischen Riten verletzt, muß die Transgression beichten und büßen. Daraus erklären sich die zunächst absonderlich klingenden Ankündigung, wie z.B. "*arhat vandanā hotī disai*", "it seems *arhat vandanā* is taking place", eine Bekanntmachung, die eigentlich ein Befehl ist, sich unter Androhung von Strafe, am Versammlungsort einzufinden, um die obligatorischen (*Āvaśyaka*-) Riten durchzuführen. Alle Signale gelten nur für Mönche und Nonnen, doch haben weitere Implikationen für die Laien, die bei bestimmten Aktivitäten, z.B. bei der Nahrungsaufnahme der Mönche nicht zugegen sein dürfen. Wenn z.B. der Ruf "*rāt kī ājñā pharmā dī hai*", "the rule of the night has been announced", erklingt und somit angekündigt wird, daß der *Ācārya* zu Bett geht, müssen im Prinzip auch alle Laien die Unterkunft verlassen. Unter besonderen Umständen kann diese Regel außer Kraft gesetzt werden.

⁴⁰⁹ Vgl. S. Stevenson 1915/1984: "if the reader would really learn to understand the heart of Jainism, it will repay him to study their private devotions with some minuteness, since after all a man's meditations are generally a true reflection of his creed" (S. 254).

⁴¹⁰ Die gleiche Methode findet sich im BDS 2.10.6.17-20.

Z.B. wenn ein Bote in der Nacht eine wichtige Botschaft bringt und den Wächter benachrichtigt, den *Ācārya* wecken zu lassen. Folgende Signalarufe werden täglich verwendet:

4.00:	<i>cār baje gaye hai</i> “It is four o'clock” (time to get up)
90 minutes before sunrise:	<i>arhat vandanā hotī disai</i> “It seems <i>Arhat Vandanā</i> is taking place”
0-15 minutes before sunrise:	<i>palevanā [pratilekhanā] kī ājñā pharmā dī hai</i> ⁴¹¹ “The order to do the inspection has been announced”
SUNRISE:	<i>sūraj ugyo hai</i> “The sun is rising” (water and food can be taken)
At the time of the sermon:	<i>ācārya śrī pravacan meṃ padhārtā disai hai</i> “It seems the <i>Ācārya</i> approaches for the sermon”
Third quarter (<i>Prahara</i>), ca. 15.00:	<i>palevanā kī ājñā pharmā dī hai</i> “The order to do the inspection has been announced”
16.00:	<i>cār baje gae hai</i> “It is four o'clock” (last food and discharge of the body)
20 minutes to sunset	<i>tyāg hotā disai</i> “It seems he has given up” (last water for the <i>Ācārya</i>)
10 minutes to sunset:	<i>tyāg pharmā diyā hai</i> “It has been formally announced to give up [all food and water]” (last medicine for the <i>Ācārya</i>)
SUNSET, ca. 5.30	<i>kor lāgī hai</i> “The sun is setting” (lit. one “corner” of the sun has disappeared) (last ointment for the <i>Ācārya</i>)
A few minutes after sunset:	<i>arhat vandanā hotī disai hai</i> “It seems <i>Arhat Vandanā</i> is taking place”
If there is a night sermon:	<i>ācārya śrī pravacan meṃ padhārtā disai hai</i> “It seems the <i>Ācārya</i> approaches for the sermon”
After one quarter of the night:	<i>rāt kī ājñā pharmā dī hai</i> “The rule of the night has been announced” (the <i>Ācārya</i> goes to sleep)

⁴¹¹ Eine alternative Formulierung: *palevanā āegī lakhāvai*; in Hindi: *pratilekhanā kā samay ho gayā hai*.

SPECIAL ANNOUNCEMENTS:

- *ācārya śrī padhārtā disai hai*
“It seems the *Ācārya* approaches”
- *goṣṭhī kā samay ho gayā hai*
“The time for a meeting has come” (if the *Ācārya* calls a meeting or to announce news)
- *kaṣṭhā kā samay ho gayā hai*
“The time for the class has come” (if the *Ācārya* gives a class)

3.7.3.1. Meditation (Dhyāna)

Jeden Morgen gegen 4.00 stehen die Asketen auf und beginnen den mit einer halbstündigen Meditation (*Dhyāna*). Die Übung wird durchgeführt, wie es heißt, zwecks Ausbildung von Intuition (unmittelbarer Erkenntnis) und der Erhöhung der Wahrnehmungskapazität. Es handelt sich um eine nicht obligatorische individuelle Praxis, selbst wenn sie gleichzeitig von mehreren zusammensitzenden Mönchen oder Nonnen durchgeführt werden sollte.⁴¹² Die Mönche können zwischen einer beschränkten Zahl alternativer Aktivitäten wählen. Folgende Handlungselemente stehen zur Verfügung und können je nach individueller Präferenz, kombiniert werden: (a) *Japa-Yoga*, (b) *Bhaktāmara-Stotra*, (c) *Namaskāra-Mantra*.

Japa

Meist wird der Tag mit einer etwa zehn minütigen *Japa-Yoga*-Übung begonnen. *Japa-Yoga* bedeutet: “Repetitionsübung” und besteht in der Wiederholung eines *Mantra* zum Zwecke der Förderung der Restriktion und Konzentration des Bewußtseins. Die Terāpanth-Tradition bevorzugt vor allem vier *Mantra*, die je nach individueller Präferenz kombiniert werden können: (1) *Tulsī Gaṇi Mantra*, (2) *Bhikṣu Svāmī Mantra*, (3) *Namo Arihanta-Mantra*, (4) *Namaskāra-Mantra*. Alle vier Formeln gelten als Kondensate der Jain-Lehre und ihre Repetition daher als reinigend.⁴¹³ Durch die Rezitation des *Tulsī Gaṇi Mantra* oder des *Bhikṣu Svāmī Mantra* bezieht sich der/die Betreffende auf den derzeitigen Leiter oder den Begründer der Sekte und damit primär auf seine Mitgliedschaft im Terāpanth-Orden und nur sekundär auf die in den beiden anderen *Mantra* thematisierte generelle Lehre der Jaina. Das *Tulsī Gaṇi Mantra* und das *Bhikṣu Svāmī Mantra* sind sektenspezifische Elemente. Anstelle eines *Mantra* können auch die 108 *Guṇa* (Qualitäten) der *Parameṣṭhin* wiederholt werden.⁴¹⁴

⁴¹² Shāntā 1985: 543 Fn. 5, Goonasekera 1986: 146.

⁴¹³ Das *Namaskāra-Mantra* wird in der Form des *Japa-Yoga* jedoch nicht Wort für Wort, sondern in Form eines Kondensats repetiert, welches nur die Anfangsbuchstaben der *Parameṣṭhin* zusammenzieht: A, Si, Ā, U, Sā (*A-rhat, Si-ddha, Ā-cārya, U-pādhyāy, Sā-dhu*) (AK I: 7-8). Williams (1983: 186) zitiert eine andere Version - dem *Mukhyākṣara-Mantra* - in der *Si-ddha* durch *A-śarīra* und *Sā-dhu* durch *Muni* ersetzt wird, so daß das *Namaskāra-Mantra* in der Silbe *Om* kondensiert erscheint: A, A, Ā, U, M. Eine zumindest von Jayācārya verbreitete Lehre aus dem 19. Jahrhundert behauptet, daß durch das A, Si, Ā, U, Sā *Mantra* hilfreiche Göttinnen herbeigerufen werden könne, die automatische Reichtum mit sich bringen:

“Goddess *Davaṇtī* is splendorous. Goddess *Jayavanti* is famous. Goddesses like *Indrāṇī* etc. are helpful and comfort-giving. All of them are fortunate, and pleasing. ... They are in the fourth *guṇasthāna* and are beneficial to the monks and nuns. They always pay obeisance to the mantra: A, Si, Ā, U, Sā. They possess valuable wisdom. ... The order of the *Jina* is graceful. It is strengthened by the powers of these devoted goddesses. They exercise *avadhijñāna* (visual intuition) day and night. They fulfil what is desired. They accompany pleasure and wealth” (Jayācārya 1981c: 112).

⁴¹⁴ AK 1990: 10-12, Shāntā 1985: 369. Die Repetition der Namen *Ācārya Tulsīs* oder *Ācārya Bhikṣus* wird heute noch von vielen Terāpanthī als Heilmittel angesehen. Es handelt sich dabei nicht um “populären Aberglauben”, sondern um eine vom *Śramaṇa-Saṅgha* einst ausdrücklich verbreitete Lehre: “[*Ācārya Bhikṣu*] Your name is like the letters of *mantra* (charm) which removes the miseries suffered by every household” (Jayācārya 1981: 110). Die Repetition der Namens hervorragender *Sādhu* (“personifiziertes *Dharma*”) - verspricht auch die

In der Anwendung wird, wie der Name *Japa* sagt, das jeweils gewählte *Mantra* - nach Nordosten gerichtet, in der vorgeschriebenen Körperhaltung, mit halb geschlossenen Augen (*Sukhāsana*)⁴¹⁵ - einige Zeit leise oder inwendig in bewußter Koordination mit dem Atem wiederholt und dann ggfs. durch ein anderes *Mantra* ersetzt (z.B. “*Bhikṣu Svāmī, Bhikṣu Svāmī, Bhikṣu Svāmī ... Namō Arihanta, Namō Arihanta, Namō Arihanta*”). Das Aussprechen der Silben wird von der inneren Konzentration auf die Worte begleitet. Eines der dabei verwendeten Medien der Meditation ist ein in der rechten Hand zu haltender Rosenkranz mit 108 Perlen (*Mālā* oder *Navkarāvalī*) mit dessen Hilfe die Zahl der Wiederholungen gezählt werden können.⁴¹⁶ Es gibt keine genauen Regeln bzgl. des *Japa*, welches je nach Belieben im Laufe des Tages rezitiert werden kann. Am beliebtesten ist jedoch erfahrungsgemäß das *Namaskāra-Mantra*, welches auch von den Laien (meist allerdings nur von Frauen) allmorgendlich entweder achtmal oder 108 mal wiederholt wird.⁴¹⁷

3.7.3.2. Studium (Svādhyāya)

Im Anschluß an die Meditationsübung widmen sich die Mönche dem Studium der Schriften. Unter dem Oberbegriff *Svādhyāya* werden fünf verschiedene Übungen gefaßt: (a) *Vācanā* (Lesen der heiligen Texte), (b) *Precchanā* [*Praśna*] (Fragen an den Guru bzgl. der Texte), (c) *Parivartanā* (Repetieren/ Auswendiglernen), (d) *Anuprekṣā* (Kontemplation der Bedeutung eines Textes) und (e) *Dharma-Kathā* (Zuhören bei der Erzählung religiöser Parabeln).⁴¹⁸ Je nach Status des Asketen werden verschiedene Textübungen durchgeführt. Ein Anfänger muß beispielsweise zunächst einen Text Auswendiglernen und darf erst wenn er das betreffende Buch (sic!) fehlerlos repetieren kann, sich mit Fragen der Textinterpretation befassen. Das *Svādhyāya* am frühen Morgen wird jedoch in der Regel von allen Asketen zur Repetition (*Parāvartanā*) (vgl. Utt₁ 29.21) des Auswendiggelernten verwendet, weil die Dunkelheit noch kein Lesen zuläßt. Selbst einem älteren Mönch droht eine Reduktion seines monastischen Status, wenn er einen für die tägliche Praxis bedeutenden einmal auswendiggelernten Text nicht mehr exakt wiederholen kann. Diese allmorgendlichen Repetitionsübungen dauern eine halbe Stunde und werden teilweise kollektiv durchgeführt. Welcher Text zur Repetition gewählt wird, bleibt jedoch dem Einzelnen überlassen. Es handelt sich jedoch auch hier grundsätzlich um individuelle Praktiken. *Svādhyāya* gilt als eine Form der inneren Askese (*Abhyantara-Tapas*) und dient somit nicht nur dem Erwerb abstrakten Wissens, sondern zugleich - als Akt der psychophysischen Konzentration - der Selbstreinigung von *Karmischen* Partikeln⁴¹⁹ (Williams 1983: 237).⁴²⁰

Beseitigung von Armut: “Repetition of their names removes obstructions and enemies and provides great comfort, wards off misfortunes born of *ḍalika karmas* and removes poverty. Men and women recite their names” (S. 111).

⁴¹⁵ Shāntā 1985: 252, 368.

⁴¹⁶ Jayācārya 1981: 1, Shāntā 1985: 368-70.

⁴¹⁷ Für eine Beschreibung des *Japa* der Mūrtipūjaka vgl. Bhadrabāhu Vijay (n.d.: 46f.). Er unterscheidet sich (a) durch die Rezitation anderer Namen und (b) die Tatsache, daß er vor einer Statue im Tempel durchgeführt werden sollte. Zur sprechakttheoretischen Interpretation von *Mantra* siehe Alper 1991.

⁴¹⁸ Vgl. Williams 1983: 237.

⁴¹⁹ Wichtig ist bei dieser frühmorgendlichen Form des Textstudiums auch die Tatsache, daß auf nüchternen Magen studiert wird. Körperliche, externe Askese (*Bāhya-Tapas*) - insbesondere Fasten (*Anaśana*) - gilt im traditionellen Bildungssystem der Jain-Mönche oft als Voraussetzung für das Lesen bestimmter Texte (vgl. MS 3.1.1-14). Parallelen dazu finden sich unter anderen im Kontext von Initiationszeremonien im Theravāda Buddhismus (Ratnapala 1973: 144, 259) und in der vedischen Religion. Im letzteren Fall nimmt typischerweise das Opferritual (*Yajñā*) die systematische Stelle ein, die der Askese (*Tapas*) bei den Jaina zugemessen wird: “the study of Vedic sacred texts is ... assimilated to the sacrifice” (Oguibene 1983: 118).

⁴²⁰ Die Praxis der gemeinsamen (!) Textrezitation ist offenbar der Kern der monastischen Konzile, die sowohl in der Tradition des Jainismus, als auch derjenigen des Buddhismus, zum Zweck des Präservierens und schließlich zur schriftlichen Fixierung der mündlich

3.7.3.3. Die obligatorischen Riten (*Āvaśyaka*)⁴²¹

Gegen 5.00 werden die Mitglieder der *Siṃghārā* durch Signalarufe zusammengerufen, um sich zu dem kollektiven, etwa fünfzehn Minuten langen Ritual des *Arhat-Vandanā* (Verehrung der Verehrungswürdigen) zu versammeln. Das *Arhat-Vandanā* findet zweimal am Tag statt - morgens vor dem Sonnenaufgang und abends nach dem Sonnenuntergang - also an den "kritischen Übergängen von Tag und Nacht". Mit dem morgendlichen *Arhat-Vandanā* beginnen die Mönche oder Nonnen eine etwa einstündige rituelle Sequenz, die sich aus vier Grundelementen zusammensetzt. Die Riten sind, wie gesagt, (a) das *Arhat-Vandanā* (Verehrung der Vollendeten), (b) das *Lekh-Patra* (der Treueid), (c) das *Guru-Vandanā* (die Verehrung des Lehrers) und (d) das *Pratikramaṇa* (die gemeinsam durchgeführte Retrospektion). Abends, nach Sonnenuntergang, werden die gleichen Riten in umgekehrter Reihenfolge, durchgeführt, jedoch unter Auslassung des *Lekh-Patra*.

Nicht alle der genannten Riten des Terāpanth gehören im strengen Sinne zu den *Āvaśyaka*. Vielmehr sind hier die für alle Jains "obligatorischen Riten" mit anderen HandlungsROUTINEN kombiniert worden, die allein der rituellen Reproduktion der Terāpanth-Sekte als solcher dienen und nicht von anderen Jain-Sekten anerkannt werden. Dazu gehören das *Lekh-Patra* und das *Arhat-Vandanā*. Von den genannten Riten wird nur das *Pratikramaṇa* von den Terāpanthī zu den *Āvaśyaka* im strikten Sinn gerechnet. Der Einfachheit halber wird jedoch im Folgenden die gesamte rituelle Sequenz weiterhin als *Āvaśyaka*-Ritual bezeichnet. Dies erscheint gerechtfertigt durch die Tatsache, daß die Reihenfolge der Riten offensichtlich als Bedeutungseinheit konzipiert wurde.

Der manifesten sequentiellen Ordnung der *Āvaśyaka*-Riten entspricht, wie gesagt, die Rangordnung sozio-religiöser Werte des Terāpanth: (1) Das Ziel der Erlösung (*Mokṣa*) ist der oberste Wert aller Jains. Er wird daher mit Hilfe des *Arhat-Vandanā*-Rituals zu Beginn der täglichen *Āvaśyaka* als erstes ins Bewußtsein gerufen. Dabei werden die von allen Śvetāmbara anerkannten kanonischen Schriften zum Beispiel bzgl. der Bestimmung der Eigenschaften eines *Arhat* zu Rate gezogen. (2) Die Sozialorganisation des Terāpanth-Ordens wird als

überlieferten Lehre einberufen wurden. Die Texte des Theravāda Buddhismus bezeichnen die Konzile als "'Communal Recitations' (*saṅgīti*)" (Collins, in Wijayaratna 1990: xi).

⁴²¹ Die *Āvaśyaka* sind "sozusagen das VATERUNSER der Jainas" (Leumann 1934: I). Es handelt sich dabei um die tägliche, ritualisierte Rezitation einer Reihe konventionalisierter Hymnen, begleitet von asketischen Praktiken, die heute als die Essenz des religiösen Lebens der Jaina gelten, doch nicht in den ältesten Schriften erwähnt werden (Dixit 1976: 43). Die spezifischen Praktiken variieren von Sekte zu Sekte. Mūrtipūjaka-Mönche führen die Riten (*Vidhi*) beispielsweise individuell durch, während die Sthānakavāsī und Terāpanth eine kommunale Form des *Āvaśyaka* praktizieren (Shāntā 1985: 398 Fn. 38). Alle bekannten Varianten orientieren sich jedoch durchweg an den ältesten in Textform vorliegenden Versionen, die offenbar schon vor der Digambara-Śvetāmbara-Spaltung formuliert worden sind. Die ältesten heute noch verfügbaren Formen der *Āvaśyaka* finden sich in den im *Āvaśyaka-Niryukti* (Analysen, Kommentare) mitsamt den späteren scholastischen Kommentaren tradierten *Āvaśyaka-Sūtra*. Dadurch, daß die *Niryukti* in kurzer, kondensierter Form den wesentlichen Inhalt der *Aṅga* zusammenfaßten, entwickelten sie sich - vor allem bei den Śvetāmbara, zu den bevorzugten Medien der Traditionsbildung; später auch, in sorgfältig vulgarisierten Varianten, für die Laienschaft (Leumann 1934: 21). Die heute mehr oder weniger formalisierten Hymnen und die korrespondierenden rituellen Praktiken der *Āvaśyaka* entwickelten sich somit aus selektiven Zitaten, Analysen und Zusammenfassungen der *Aṅga*, die in weiter vereinfachter Form leicht von der Laienschaft in die täglichen religiösen Routinen integriert werden konnten. Praktische Erwägungen - vor allem: Memorisierbarkeit und Ritualisierbarkeit (Reduktion von Zeitaufwand und asketischen Anforderungen an die Laien) - spielten bei der Art und Weise der Simplifizierung eine Rolle: "Man scheint in seinen [des *Āvaśyaka-Sūtra*] Gelübden, Formeln und Hymnen von Anfang an das erblickt zu haben, was für die Ordenszugehörigkeit "NOTHWENDIG" oder "UNUMGÄNGLICH", für alle Ordensmitglieder dauernd "VERBINDLICH" ist. Auf diese einzigartige Bedeutung der Schrift weist auch der Umstand, daß die Digambara sie allein vom ganzen Canon ungefähr im Wortlaut erhalten haben. Schließlich ist es nur eine weitere Folge ihrer katechismusartigen Rolle, daß sie in mannigfaltiger Weise variiert worden ist" (Leumann 1934: 1). Leumann 1934, Schubring 1935, 1962/1978 und Williams 1983: 184-215 haben die *Āvaśyaka* anhand der scholastischen Literatur ausführlich behandelt und Shāntā 1985: 243-57 hat die heutige Form der individuellen Umsetzung der schematischen Vorschriften dargestellt. Herausgestellt wurde insbesondere die Geschichte der in der spätmittelalterlichen Śvetāmbara *Śrāvakācāra*-Literatur mehr oder weniger gelungen dargestellten Vereinfachung und Adaptation monastischen Ritualismus für die Jain-Laien, die den "Kompromißcharakter" der vorliegenden *Āvaśyaka* erklärt (Williams 1983: 184ff.).

primäres Medium zur Verwirklichung dieses Zieles angesehen. Durch Rezitation des *Lekh-Patra* wird die konstitutive Bedeutung der Orientierung an den Regeln (*Maryādā*) des Terāpanth als zweitoberster Wert betont. (3) Vermittels des *Guru-Vandanā* werden die Teilnehmer des Rituals auf die Person des einzigen Terāpanth *Ācārya* und seiner jeweiligen Vertreter orientiert; also auf die manifeste monastische Hierarchie und ihre persönliche Autorität der Schriftinterpretation. (4) Das *Pratikramaṇa*-Ritual wendet sich zuletzt an den Einzelnen und sein unmittelbares Verhalten (in Gedanken, Wort und Werk). Es umfaßt zugleich alle vorhergehenden Orientierungsstufen, insofern sie diese als Maßstäbe der im *Pratikramaṇa* durchzuführenden Selbstprüfung vergangenen Verhaltens zugrunde legt. Je nach dem Umfang der bei der Selbstprüfung zu Bewußtsein kommenden Diskrepanz zwischen idealem und realem Verhalten wird gebeichtet und der *Ācārya* verordnet Bussen (*Prāyaścitta*) die dem Vergehen angemessen sind.

Durch die tägliche Wiederholung der *Āvaśyaka*-Riten wird die traditionelle Wertordnung immer wieder aufs neue in regressiver Ordnung ins Bewußtsein gerufen und somit ein Kontext geschaffen, der der Reproduktion der Identifikation des Einzelnen sowohl mit den religiösen Zielen des Jainismus als auch mit der besonderen Organisation des Terāpanth förderlich ist. Die vier durch die Ordnung der Riten vorgegebenen Grundorientierungen betten die Selbstwahrnehmung des teilnehmenden Individuums, welches selbst im *Pratikramaṇa*-Ritus thematisch wird, in einen rituell konstruierten, hierarchischen Kontext von Identifikationsobjekte bzw. Handlungsziele (*Arhat*, *Saṅgha*, *Ācārya*) ein, wie sie in ähnlicher Form auch aus dem Buddhismus bekannt sind (*Buddha*, *Dharma*, *Saṅgha*). Der Einhaltung der Regeln, welche die Gesamtheit der monastischen Ordnung betreffen, wird dabei prinzipiell Priorität gegenüber der persönlichen Autorität des *Ācārya* eingeräumt (Nathmal 1968: 127). Person und Position des *Ācārya* und aller anderen Funktionsträger werden also getrennt. Auch die Orientierung an den Regeln der Sekte, die schließlich vom Gründer der Sekte mehr oder weniger willkürlich festgelegt wurden, erscheint jedoch nur als ein untergeordnetes Hilfsmittel des übergeordneten Zieles der Selbsttransformation, das mit Hilfe der im Kanon beschriebenen legendären *Arhat* anschaulich vorgestellt wird. Dies ist die Ebene maximaler Totalisierung der Jain-Ideologie, mit der die kollektiven täglichen Riten begonnen werden. Alle folgenden Riten erscheinen als regressive Öffnung von dieser Orientierung am wahren Selbst zur Orientierung an äußeren, peripheren Schichten der Identität - wie der Mitgliedschaft im *Saṅgha* und der individuellen Identität und Handlungsfähigkeit gemäß den Jain Prinzipien.

Die tendenzielle Umkehrung der Reihenfolge von *Arhat-Vandanā* und *Pratikramaṇa* in der abendlichen Variante der (fast) gleichen rituellen Sequenz kann als Wechsel von einer regressiven, deszendenden Orientierung mit einer progressiven, aszendenden Orientierung im Kontext einer metaphysischen Grundauffassung von der Interaktion der Seelenkonstitution und dem Tageszyklus aufgefaßt werden. Demnach ist den morgendlichen *Āvaśyaka*-Riten eine Grundorientierung implizit, die vom abstrakten Ideal zum konkreten Handeln weist. Die morgendlichen Riten enden entsprechend - nach dem *Pratīlekhanā* - mit dem Verlassen der Unterkunft nach Sonnenaufgang. Erst dann ist ein soziales Wiederzusammentreffen von *Sādhu*, *Sādhvī* und *Śrāvaka*, die während der Nacht strikt separiert waren, möglich. Bei der Betrachtung der Grundorientierung der abendlichen Riten zeigt sich hingegen eine umgekehrte Ausrichtung: eine Ablösung des Einzelnen vom konkreten Gemeinschaftshandeln nach dem *Arhat-Vandanā* und eine zunehmende Individualisierung und Verinnerlichung der Handlungsorientierung (Studium, Schlaf, etc.). Die Asketen dürfen ihre Unterkunft nach Einbruch der Dunkelheit nicht mehr verlassen und die verschiedenen Kategorien des *Saṅgha* werden wiederum strikt separiert. Beide *Āvaśyaka*-Riten zusammengekommen spielen die Rolle von Übergangsriten zwischen Tag und Nacht und drücken, wie die inverse Sequentialität der Riten zeigt, die Vorstellung vom Tageszyklus als zusammengesetzt aus einer integrativen und einer fragmentarischen Periode aus. "Integration" und

“Fragmentierung” kann dabei in zweifacher Weise verstanden werden: - physisch und metaphysisch. Die zunehmende physische Separation des Mitglieder des Jain-*Saṅgha* - *Sādhu*, *Sādhvī*, *Śrāvaka*, *Śrāvikā* - nach Beendigung des abendlichen *Arhat-Vandanā* wird eingeleitet mit der rituellen Orientierung am obersten Integral der gemeinsamen Werteskala - dem Bild der vollkommen individualisierten und sich dennoch gegenseitig (“spirituell”) durchdringenden *Arhat*. Die verstärkte physische Interaktion der verschiedenen Sektenmitglieder im Laufe des Tages (Predigt, Bettelgang, persönliche Interaktion, etc.) - also die faktische soziale Integration - wird hingegen eingeleitet mit der rituellen Betonung der (nächtlichen) Verhaltensfehler des empirischen Individuums. Physische und metaphysische Orientierung verhalten sich somit umgekehrt proportional bzw. komplementär. Anders ausgedrückt: korrektes *Arhat*-gleiches Verhalten ist insbesondere in der Nacht, die den Jaina als extrem gefährlich erscheint, vonnöten. Während des Tages hingegen ist eine Lockerung der Verhaltensvorschriften zwecks Nahrungsaufnahme, etc., jedoch möglich, da “am hellen Tage” weniger Gewalt begangen wird.

Die Besonderheit dieser zweimal täglich praktizierten Riten ist, daß es sich um kollektive Rituale handelt.⁴²² Vor allem bei den abendlichen *Āvaśyaka-Vidhi* des Terāpanth (und der Sthānakavāsī-Orden) steht der kommunale Aspekt (auch aufgrund des Beiseins der *Śrāvaka* und *Śrāvikā*) im Vordergrund (Shāntā 1985: 373). *Sādhu* und *Sādhvī* vollziehen diesen und die folgenden *Āvaśyaka*-Riten jedoch grundsätzlich getrennt, da Männer und Frauen in separaten Unterkünften übernachten müssen. Erst nach Sonnenaufgang dürfen sie einander treffen und sprechen, denn kein Asket darf seine Unterkunft vor Sonnenaufgang verlassen. Daher ist es nicht statthaft die *Āvaśyaka* als Replikation der legendären Vollversammlung (*Samavasaraṇa*) der Gemeinde Mahāvīras anzusehen, wie unter anderen Goonasekera (1986: 187).⁴²³

Auch die *Śrāvaka* und *Śrāvikā* praktizieren an einem separaten Ort im Prinzip allmorgendlich und abendlich die gleichen *Āvaśyaka*-Riten, doch in einer erheblich abgekürzten Form und unter Vernachlässigung einiger Elemente, die allein den Mönchen vorbehalten sind. Anstelle der *Mahāvratā* werden nur die *Aṇuvratā* befolgt, das *Śramaṇa-Sūtra* sowie bestimmte Elemente des *Pratikramaṇa* werden ausgelassen. Oft wird nach dem Aufstehen nur das *Namaskāra-Mantra* rezitiert. Die *Āvaśyaka* werden von den Laien nach eigenem Belieben und nicht notwendigerweise kollektiv durchgeführt. Wenn überhaupt werden sie meist allein oder im Kreis der Familie praktiziert (oft nur von den weiblichen Familienmitgliedern). Nur gelegentlich, wenn eine Gruppe von *Sādhu* oder *Sādhvī* zu Besuch kommt, intensiviert sich der religiöse Enthusiasmus. Die *Śrāvaka* ziehen sich dann meist die rituelle weiße Kleidung an (*Saved Cādar*) und pilgern mit *Āsana* (Meditationsmatte) und *Mukhavastrikā* zur jeweiligen Unterkunft der Mönche oder Nonnen, das Hause eines privilegierten *Śrāvaka* (meist der *Sabhāpati*) oder im *Sabhā-Bhavan* (Versammlungshaus) der lokalen Gemeinde, um während ihrer *Āvaśyaka*-Riten *Sāmāyika*-Meditation durchzuführen und *Guru-Darśana* zu praktizieren.

⁴²² Nach Beendigung der kollektiven Riten vollzieht der einzelne Asket prinzipiell noch ein individuelles *Guru-Vandanā* wenn er (sie) eine wichtige Erlaubnis erfragt (Shāntā 1985: 249).

⁴²³ “Les śrāvaka et śrāvikā de tous les *sampradāya* suivent, dans l'ensemble, le même rite que les muni et sādhvī. Les différences majeures sont celles-ci: il font le vœu de *sāmāyika* pour une période limitée; toutes les fois que les *mahāvratā* sont mentionnés dans les *sūtra*, ils doivent les remplacer par les *aṇuvratā*, petits vœux; et ils ne récitent pas les *śramaṇa-sūtra* réservés aux ascètes” (Shāntā 1985: 543 Fn. 2).

3.7.4. Zusammenfassung

In diesem Teil wurden die Geschichte, die Prinzipien und Regeln, sowie die monastische Organisation und der Tagesablauf der Terāpanth-Mönche dargestellt. Dabei zeigte sich die Bedeutung der freiwilligen Übernahme von Gelübden (*Vrata*) und deren erzwungener Einhaltung durch ein ritualisiertes System der reflexiven Selbstkontrolle und Überwachung. In Anlehnung an Caillats (1975: 112) Hinweis auf die Komplementarität von Selbstmortifikation und Dienstleistung innerhalb der *Śramaṇa-Saṅgha* der Jaina wurde die Komplementarität der Regeln des “Verhaltenskodex” und des “Verehrungskodex” herausgearbeitet und die selbstreferentielle Funktionsweise der Terāpanth-*Maryādā* untersucht. Dabei wurde deutlich, daß bei den Jaina die Theorie der inneren Askese (*Abhyantara-Tapas*) für die Konzeptualisierung sozialer Orientierungen eine zentrale Rolle spielt (Utt 30). Höflichkeit (*Vinaya*), Dienstleistungen (*Vaiyāvṛtṭya*) und die Beichte und Expiation (*Prāyaścitta*) von Fehlern bilden idealerweise ein zusammenhängendes soziales System, welches bei den Terāpanthī durch die Orientierung am *Ācārya* und an der Senioritätsordnung (*Paryāya*) integriert wird. In dem der Senioritätsordnung korrespondierenden System der monastischen Arbeitsteilung (*Śrama-Vibhāga*) gelten Arbeitsleistungen und Dienste (*Vaiyāvṛtṭya* oder *Sevā*) als Formen der Sühne bzw. der Purifizierung. Die problemlose Funktionsweise dieses von *Ācārya Jayācārya* auf der Grundlage der Regeln *Ācārya Bhikṣu*s konzipierten korporativen Sozialsystems wird durch die rituelle Reproduktion des Identitätsempfindens und der Verpflichtung der Asketen auf ihre Gelübde gewährleistet. Sowohl der am Individuum orientierte Jain-“Verhaltenskodex” als auch der sozial orientierte Terāpanth-“Verehrungskodex” werden durch täglich kollektiv durchzuführende Riten immer wieder in Erinnerung gerufen und aufeinander bezogen und verhaltensrelevant gemacht. Besonders wichtig sind die tägliche Rezitation des *Lekh-Patra* und die Überprüfung der Einhaltung der *Mahāvratā* im *Pratikramaṇa*-Ritus. Die Einhaltung freiwillig übernommener Limitationen (*Vrata*) wird dabei durch ein System von Sanktionen kollektiv erzwungen, welches die Sanktion abweichenden Verhaltens (*Aticāra*) gewährleistet. Die Funktion der Regeln zur Selbstregulation impliziert also ein System “religiösen” Zwangs.⁴²⁴

⁴²⁴ Vgl. Nathmal 1968: 113.

4. ZUR SOZIALEN HERKUNFT DER TERĀPANTH-MÖNCHE UND NONNEN

Die Frage nach den Entsagungsmotiven der buddhistischen, hinduistischen und Jain-Asketen, die in den folgenden Kapiteln behandelt wird, stand von jeher im Zentrum des europäischen Interesses an den asiatischen Religionen. Dies hing einerseits mit der Faszination an deren exotisch anmutenden "selbst-zerstörerischen" asketischen Praktiken zusammen und andererseits mit der seit dem 19. Jahrhundert in Europa weitverbreiteten Unzufriedenheit mit der "Irrationalität" des christlichen Kults und dessen bürokratischen Kirchenorganisationen, dem die "Rationalität" des instrumentell handelnden einzelnen Asketen gegenüber gestellt wird (Spiro 1982: xi-iv). In der Vorstellungswelt europäischer Philosophen galt der Entsagende, der einzelne Asket wie auch der zumeist in Gruppen lebende Mönch, als ein paradigmatischer Vorläufer der "Religion des Individuums" (Durkheim 1912/1984), d.i. des modernen Subjektivismus. Der Asket ist, in den Worten von Dumont (1980: 286), ein "Individuum-außerhalb-der-Welt" und wird seit Weber (1978) mit dem europäischen "Individuum-in-der-Welt" verglichen. In der klassischen von der idealistischen Kulturwerttheorie des Neukantianismus geprägten Religionssoziologie spielt er die Rolle des weltbilderzeugenden Denkers und "Schöpfers der sozialen Werte" die der Mensch-in-der-Welt bloß passiv adoptiert (Dumont 1980: 275,285). Die spekulativen philosophischen Gedanken des Asketen stehen dieser Auffassung zufolge am Beginn der Kulturentwicklung und der Entstehung sozialer Institutionen. Ob der Entsagende nun (materialistisch) als anomischer Abweichler gesehen wird¹ oder (idealistisch) als der kreative Genius einer Kultur² - in jedem Falle gilt er als außergewöhnlich und das Studium seiner Beweggründe als aufschlußreich für das Verständnis des jeweils entsagten gesellschaftlichen Lebens als solchem. Beide Auffassungen sind jedoch, wie Brown (1982: 21) für den Kontext des christlichen Heiligenkultes gezeigt hat, elitär und faktisch irreführend, insofern sie das Phänomen der Entsagung *a priori* als Dialog zwischen zwei Parteien begreifen, den Wenigen und den Vielen, anstatt es als Moment eines größeren gesellschaftlichen Ganzen zu sehen. Im Folgenden wird daher Entsagung nicht als *per se* Gesellschaft konstituierend oder negierend begriffen, sondern als Steigerungs- und Reflexionsform prä-existenter populärer ritueller Praktiken, deren Ursprung sich im Dunkel der Zeit verliert, und die nicht wie jene als Erfindung einzelner "Genies" gelten können (Mauss & Hubert 1903/1978: 109). Wie unter anderen Heesterman (1984), Wadley (1975), Raheja (1988), und Gold (1989) gezeigt haben, sind Formen der Askese ein unverzichtbarer Bestandteil des populären Ritualismus in Indien. Asketische Bewegungen sind heute, wie Carrithers (1983: 119ff.) und Tambiah (1984: 59-61) für Śrī Lāṅkā nachgewiesen haben, nicht nur bei den sozialen Eliten des "buddhistischen Modernismus" populär, sondern auch bei sozial benachteiligten Gruppen (*pace* Gombrich & Obeyesekere 1988). Damit ist noch nichts über die Entsagungsmotivation selbst gesagt, sondern zunächst nur ideologischer Ballast abgeworfen worden, der die unvoreingenommene empirische Erforschung des Phänomens bislang behinderte. In der Literatur herrscht nämlich noch immer ein kausaler Reduktionismus vor. Es werden soziale, kulturelle und psychologische Beweggründe bzw. "antezedente Bedingungen" der Entsagung als Manifestation des "Außeralltäglichen", "Heiligen" gesucht - eine Methode die letztlich zirkulär ist (Spiro 1982: xvii, 322f.). Eine weithin geteilte Ansicht ist, daß Erfahrungen sozialer oder psychischer Konflikte universell der Entwicklung einer entsagenden und zugleich "am Ganzen orientierten" religiösen Einstellung förderlich sind, und daß diese Tendenz durch die Existenz der Entsagung als einem

¹ Vgl. James 1982: 6, Spiro 1982: 350, Lewis 1971, Goonasekera 1986: 180-6.

² Vgl. Weber 1978, Lévi-Strauss 1984, Dumont 1984; oder als beides: vgl. Obeyesekere 1981: 9, Carrithers 1983: 23f.

kulturellen Ideal positiv verstärkt wird.³ Dagegen gilt die empirische Frage allein der Identifikation der in spezifischen Fällen bedeutsamen Faktoren.

Die empirisch soziologische Deutung des Phänomens der Entsagung im Buddhismus und Jainismus wird noch immer von Max Webers (1978 II) These von der Komplementarität von Kaste und *Karman* dominierend (Dumont 1980: 275). Die Diskussion dreht sich dabei um die Frage, ob die charakteristische Entsagungsmotiv des “Desillusioniert-Seins” eine spezifische Konsequenz der Erfahrung sozialer Unterdrückung in stratifizierten Gesellschaften ist (d.i. niedriger Status, Armut, Familienkonflikte)⁴ oder Ausdruck einer besonders entwickelten persönlichen moralischen Sensibilität und eines “Appetits für Ordnung” in einer Anomie-erzeugenden Situation sozialer Differenzierung und des Zerfalls traditioneller Werte (Carrithers 1983: 11, 23, 147). Ist der typische Entsagende also ein Sozialrevolutionär oder ein Agent der bestehenden kulturellen Ordnung? Diese Alternative ist zu vereinfachend. Die Vertreter des sozialpolitischen Argumentes weisen darauf hin, daß heute die meisten buddhistischen Mönche aus den unteren Klassen stammen und “monkhood as an avenue for social mobility” nutzen (Tambiah 1977: 288), während die Moraltheoretiker darauf hinweisen, daß die Gründer monastischer Bewegungen in der Regel aus den oberen Klassen stammen. Sie stellen besonders die Rolle der durch Bildung vermittelten traditionellen kulturellen Werte und psychologischer Faktoren, wie das “therapeutische” oder “heroische” Interesse an Selbstkultivierung, heraus (Carrithers 1983: 12). Um der empirisch vorliegenden Diversität asketischer Traditionen gerecht zu werden, wird in der Regel eine Kombination beider Thesen vertreten. Beide Sichtweisen sind jedoch simplifizierend und isolieren die (vermeintlich universellen) psychologischen Dispositionen der Entsagenden und die Strukturen und Funktionen monastischer Institutionen künstlich vom jeweiligen sozialen Kontext. Im folgenden wird daher vor allem die historisch-politische und institutionelle Seite des Phänomens der Entsagung Jainismus hervorgehoben. Die Differenzen zwischen den asketischen Bewegungen in Asien sind größer als die Gemeinsamkeiten. Eine vollständige Typologie der heutigen monastischen Bewegungen in Asien kann hier nicht entwickelt werden.⁵ Zwei generelle Faktoren, die für das Verständnis der Besonderheit des Jain-Monastizismus bzw. Asketismus unverzichtbar sind, seien jedoch hervorgehoben. Aus komparativer Sicht bedeutsam ist der Unterschied zwischen kulturell relativ homogenen Kontexten, wie den Ländern des Theravāda Buddhismus, und kulturell pluralistischen Kontexten, wie Indien, wo sich daher die meisten religiösen Bewegungen – auch der Buddhismus - zwangsläufig in Form von Sekten organisieren. Hinzu kommen die historisch-relativen Differenzen zwischen den von den Teilnehmern selbst unterschiedenen “orthodoxen”, “reformistischen” und “modernistischen” Bewegungen.

Der Terāpanth ist eine “protestantische” Reformsekte, die sich heute als “progressivste und wohlhabendste Jain-Sekte” bezeichnet und damit einen exklusiven elitären Status beansprucht. Zugleich vertritt er jedoch das universalistische Prinzip sozial uneingeschränkter monastischer Rekrutierung. Dieser Gegensatz zwischen Interessenpartikularismus und nominellem religiösem Universalismus ist eine konstante Quelle von internen Spannungen und Konflikten, welche vor allem im Zusammenhang der Fragen der Rekrutierung und Finanzierung der monastischen Ordnung zum Ausdruck kommen. In diesem Kapitel wird zunächst ein Eindruck über die effektive zahlenmäßige Zusammensetzung und die soziale Herkunft der Terāpanth-Asketen gegeben. Im Vordergrund steht dabei die Beschreibung der historischen Beziehung zwischen dem Terāpanth und den wohlhabenden Osvāl-Kasten aus Rajasthan. Dieses Thema wird im Vorgriff auf die Darstellung der religiösen

³ Vgl. James 1982: 167, Yalman 1962: 323f., Turner 1974, Obeyesekere 1981, Carrithers 1983: 21, Kapferer 1983: 103, 120.

⁴ Vgl. Yalman 1962: 323f., Spiro 1982: 328,364, Lewis 1971, Tambiah 1977: 455, 1984: 61.

⁵ Vgl. Bechert 1969-1973, Tambiah 1984: 53.

Organisationen der Terāpanth-Laienschaft in Kapitel 9 und 11 behandelt, um einen Kontext für die Analyse der Rekrutierungskriterien und der Entsorgungsmotive der Terāpanth Jain-Asketen im folgenden Kapitel 5 bereitzustellen. Dabei zeigen sich charakteristische Differenzen zur typischen sozialen Herkunft der *Bhikkhu* in den Ländern des Theravāda Buddhismus, die von Spiro (1982) in einer (auch für nicht-burmesische Kontexte) weitgehend akzeptierten Aussage folgendermaßen charakterisiert wurde:

“It seems reasonable to conclude, then, that for a young boy studying in a monastery school, identified with a kindly monk and imbued with the overriding importance of Buddhism in village society - impressed, too, with the authority attached to the monastic robe, and perceiving the great prestige accruing to that status (even a king, let alone ordinary mortals, must prostrate himself before the monk) - such a setting would be optimally conducive to monastic recruitment. If, in addition, he is a poor boy, who can compare the hardship and poverty of his parents' lives - “we are all animals”, say the villagers, “toiling in the mud up to our knees” - with the physical ease and relative luxury of the monastic life, the wonder is that there are not many more monks in Burma ...” (S. 328).

Sowohl die Beschreibung der Fakten, als auch Spiros unterliegende These, daß das Mönchtum in erster Linie als Medium der Statusmobilität für sozial benachteiligte (männliche) Bauernkinder mit Schulbildung anzusehen ist, wird für Thailand von Bunnag (1973: 192) und Tambiah (1977: 455) geteilt und ist generell auch für Śrī Lankā nachgewiesen worden.⁶ Obgleich damit noch nichts über die motivierende Rolle der religiösen Ideale selbst gesagt ist, soll diese These der folgenden Untersuchung der sozialen Herkunft der Terāpanth-Asketen als Vergleichsmaßstab dienen, wobei die psychologische Frage nach den persönlichen Beweggründen der Entsagung im einzelnen erst in Kapitel 5 diskutiert wird.

4.1. Zur Demographie der monastischen Gemeinschaft

Im Vergleich zum buddhistischen Monastizismus ist die Zahl der Jain-Asketen gering. Doch im Gegensatz zum Theravāda Buddhismus (Bloss 1987: 18, Kawanami 1990: 26) ist der Jain-Monastizismus durch die institutionalisierte Möglichkeit der Entsagung und der vollen Ordination auch für Frauen geprägt. Dies zeigt, neben dem was über die Demographie der anderen Jain-Sekten bekannt ist, auch der Fall des Terāpanth. Die Terāpanth-Archive bieten ein fast vollständiges demographisches Datenmaterial über die personelle Zusammensetzung der monastischen Gemeinschaft seit der Gründung der Sekte durch Ācārya Bhikṣu im Jahre 1760. Dieses Material ist jüngst in dem achtzehnbändigen, in Hindi abgefaßten Werk *Śāsan Samudra* von Muni Navratnamal (1981-1990) der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Balbir (1983), Shāntā (1985), Goonasekera (1986) und L.P.Sharma (1991) haben aus diesem Werk u.a. Statistiken über die Mitgliedszahlen des Terāpanth seit 1760 extrahiert.⁷ Goonasekeras (1988: 88f.) Tabellen fassen vor allem die historischen Daten zusammen. Sie geben jedoch keine Auskunft über die heutige Zusammensetzung der monastischen Gemeinschaft, die den Tabellen in Balbir (1983: 41), B.U. Jain (1987: 77, 1990: 62f.) und Navratnamal (1992) zu entnehmen sind.

Wie die folgende Statistiken zeigen, initiierten alle Terāpanth Ācārya zusammengekommen zwischen 1760 und 1981 mehr als 2200 Asketen - *Sādhu* und *Sādhvī*. Die Zahl der jeweils initiierten Asketen ko-variiert

⁶ Yalman 1962: 324, Carrithers 1983: 116ff., Tambiah 1984: 61, Bloss 1987: 14.

⁷ Holmstroms 1988: 61 Statistiken sind fehlerhaft.

mit der Länge der Regierungszeit und der Popularität eines *Ācārya*. Die Zahl der Schüler gilt unter Jain-Asketen als Statuskriterium. Auffallend ist der stetig zunehmende Anteil der Nonnen an der Gesamtzahl der Asketen:

Anzahl initiiierter Asketen 1764-1981⁸

<i>Ācārya</i>	<i>Sādhu</i>	<i>Sādhvī</i>	Summe
1. Bhikṣu (1760-1803)	49	56	105
2. Bhārmal (1803-1821)	38	44	82
3. Rāycand (1821-1851)	77	168	245
4. Jītmal (1851-1881)	105	224	329
5. Maghrāj (1881-1892)	36	83	119
6. Māṇaklāl (1892-1897)	16	42	58
7. Ḍālcand (1897-1909)	36	125	161
8. Kālūrām (1909-1936)	155	255	410
9. Tulsī (1936-)	218	501	719
Summe	730	1398	2228

Die Mitgliedsstatistiken des Terāpanth-Ordens unterscheiden: Herkunftsregion (*Deś*), Kaste (*Jāti*), Alter (*Vay*), Heiratsstatus vor der Initiation - Unverheiratet (*Avivāhit*), Verheiratet (*Patnī/Patī ko Choṛkar*), Verwitwet (*Patnī/Patī-Viyog ke Bād*), Alter zum Zeitpunkt der Initiation (*Navalīg/Vālig*), Initiation mit oder ohne Ehepartner (*Sapatnī/Patī Sahit*), Initiation eines Ehepartners nach dem Anderen (*Prāg Dīkṣit Patnī/Patī*), Tod (*Svargavās* oder *Devāṅgat*), Austritt aus der monastischen Ordnung (*Gaṇ Bāhar* oder *Bahirgata*), und von welchem *Ācārya* die Initiation durchgeführt wurde (Navratnamal 1981). Die meisten Terāpanth-Asketen stammen demnach aus Rajasthan. Anfänglich vor allem aus Mārvār (Fürstentum Jodhpur) und Mevār (Fürstentum Udaipur) - den Herkunftsregionen der ersten vier *Ācārya* - und später mehrheitlich aus Thalī (Fürstentum Bikaner), wo vier der sechs weiteren *Ācārya* geboren wurden.⁹ Die Verschiebung des Haupteinzugsgebietes nach Nord-Rajasthan begann unter Jayācārya, der 1872-1877 in Ladnun und Bidasar sein *Cāturmāsa* verbrachte, und Ācārya Maghrāj, der 1882-1884 selbst Thalī durchwanderte und auch erstmals seine Asketen nach Gujarat schickte (L.P.Sharma 1991: 177, 191). Schon Maghrāj rekrutierte die meisten *Sādhvī* in Thalī. Die Mehrzahl der *Sādhu* wurde jedoch erst durch Kālūrām (1909-1936) in Bikaner rekrutiert.¹⁰ Seitdem ist Thalī die unumstrittene Hochburg des Terāpanth.

⁸ Nach den Initiationsstatistiken (*Dīkṣā Sīṃhāvalokan*) in den Anhängen der zehn Bände von Navratnamal 1981ff., AK II: 81, sowie Balbir 1983: 40. Vgl. Shāntā 1985: 332, 341, 489 (Quelle: Nahata 1982: Terāpanth-Zensus) und Goonasekera 1986: 88 (Quelle: "eine" Jain Śvetāmbara Mahāsabhā-Publikation). Die unterschiedlichen Terāpanth Statistiken sind nicht vollkommen konsistent, doch zuverlässig genug, um generelle Aussagen machen zu können.

⁹ Bhikṣu, Bhārmāl, Rāycand und Jītmal stammten jeweils aus Kantalia (Jodhpur), Bhilvara (Mevār), Gogunda (Mevār), und Rohat (Jodhpur) - Maghrāj, Māṇaklāl, Ḍālcand, Kālūrām, Tulsī und Mahāprajña aus Bidasar (Bikaner), Jaipur, Ujjain (Mālvā), Kotasar und Dungargarh, Ladnun (Bikaner) und Tamkor (Bikaner) (L.P. Sharma 1991: 38, 127, 143, 183, 195, 220f.).

¹⁰ Ācārya Rāycand und Ācārya Jītmal rekrutierten noch 65.3% bzw. 58.6% aller Asketen aus Mārvār und Mevār und nur 19.6% bzw. 24.9% aus Thalī, während Kālūrāmas Asketen nur noch zu 29.7% aus Mārvār und Mevār stammten und zu 60.97% aus Thalī, und

Gleichzeitig mit der territorialen Schwerpunktverlagerung und der Konzentration der Aktivitäten in der Thalī Region entwickelte sich eine zunehmend exklusivere Rekrutierung der Asketen aus den Osvāl-*Jāti*. Obwohl Ācārya Bhikṣu aus einer Bīsa-Osvāl-Familie stammte, und daher vor allem Osvāl initiierte, waren viele der von den vier ersten Ācārya 1760-1881 initiierten Asketen gebürtige Agravāl und Porvāl, gelegentlich auch Sarāvagī und Maheśvarī. Die zunehmende Rekrutierung aus den Osvāl-Kasten zeigte sich, ähnlich wie die regionale Konzentration, zunächst stärker bei den *Sādhvī* als bei den *Sādhu*. Während z.B. unter Rāycaṇḍ (1821-1851) und Jītmal (1851-1881) nur 58.44% bzw. 57.1% der Terāpanth-*Sādhu* Osvāl waren, stammten schon 73.8% bzw. 89.3% der von ihnen rekrutierten *Sādhvī* aus den Osvāl-Kasten. Unter Kālūrām waren schließlich 89.7% der *Sādhu* und 95.3% der *Sādhvī* Osvāl,¹¹ an deren Dominanz sich seither, trotz der nominellen Liberalisierung der Rekrutierungspolitik in den 50er Jahren durch Tulsī, nichts geändert hat: 1985 waren 96.98% der *Sādhu* und 94.46% der *Sādhvī* Osvāl (Navratnamal XII 1985: 522f.). Ein Sonderfall ist Ācārya Māṇaklāl (1892-1897), dessen Herkunft aus einer Śrīmālī-Familie in Jaipur jedoch, auch wegen der Kürze seiner Regierungszeit, keine nachhaltigen Veränderungen des Rekrutierungsmusters bewirkte.

Zwei weitere bedeutsame Entwicklungen unter Kālūrām waren die große Zunahme der absoluten Zahl der Initiationen, und der rapide Anstieg des Frauenanteils. Wenn man ausrechnet, wieviel *Sādhu* und *Sādhvī* jeder Ācārya pro Jahr initiiert hat, zeigt sich daß Bhikṣu z.B. durchschnittlich 1.13 *Sādhu* und 1.3 *Sādhvī* initiierte, während Kālūrām 5.63 *Sādhu* und 9.44 *Sādhvī* und Tulsī 1936-1981 gar 4.84 *Sādhu* und 11.13 *Sādhvī* rekrutierte. Goonasekeras (1986: 87ff.) Analyse der Rekrutierungsdaten von 1760-1944 zeigt zudem, daß, abgesehen von den ersten Jahren nach der Sektengründung, zu allen Zeiten mehr *Sādhvī* (65.97%) als *Sādhu* (34.03%) initiiert wurden, und daß der Frauenanteil ständig stieg. Diese Zahlen zeugen von der zunehmenden Popularität des Terāpanth und der asketischen Lebensweise überhaupt, vor allem bei Osvāl-Frauen im 20.Jh.

Im Jahre 1992 wies der Terāpanth 827 Asketen und Novizen und nach eigenen Angaben zwischen 50.000 und 300.000 Laienanhänger auf und ist somit eine der größten organisierten korporativen Gruppen der Jaina. Nair (1969: 6f.) zitiert Muni Dhanrājs Angaben über die Jahre 1955 und 1969, und Balbir (1983: 41) bietet verlässliche Zahlen aus den Jahren 1975 und 1981. Zusammengenommen mit den Angaben der Gesamtzahl der Terāpanth-Asketen 1955 und 1969 bei Nair (1969: 6), 1983 bei Goonasekera (1986: 27) und 1987-1990 in B.U. Jain (1987: 77, 1990: 63) und den neuesten Angaben der Terāpanth selbst (Navratnamal 1991: 28) ergibt sich folgendes in Tafel VII zusammengefaßtes Bild der demographischen Entwicklung der monastischen Gemeinschaft des Terāpanth über die letzten siebzehn Jahre.

Vergleicht man die Mitgliedszahlen des Terāpanth mit denjenigen der anderen Jain-Orden, so zeigt sich, daß der Terāpanth in den letzten Jahrzehnten die größten Zuwachsraten zu verzeichnen hatte, obwohl die Zahl der voll initiierten Asketen zur Zeit stagniert. Der vermeintliche Rückgang der Gesamtzahl der Terāpanth-Asketen 1988-1990 erklärt sich daraus, daß B.U.Jain (1987, 1990) nur die *Sādhu* und *Sādhvī* zählt, jedoch nicht die durch Ācārya Tulsī im Jahre 1981 neu eingeführten Novizen-Kategorien der *Samāṇa*, *Mumukṣu*, und *Upāsikā*, durch deren Popularität die Gesamtzahl der Terāpanth-Asketen in den letzten Jahren wieder erheblich angestiegen ist. Die Tabelle macht vor allem die enorme Steigerung der Zahl weiblicher Asketen über die letzten zehn Jahre deutlich. Sie belegt auch den Zulauf zu den neuen prä-monastischen Kategorien der *Samāṇa* und der *Mumukṣu*, sowie eine beginnende Akzeptanz der *Upāsaka*-Kategorie sowie des Noviziats überhaupt

Tulsīs Asketen 1985 zu 23.5% bzw. 63.3% (*Sādhu*: 58.62 %, *Sādhvī*: 65.35%) (vgl. Navratnamal 1981 II: 311, 322, III: 273, 291, VI: 486, 495, VIII: 348, 356, X: 309, 325; 1985 XII: 522).

¹¹ Navratnamal 1981 II: 311, 322, III: 273, 291, X: 309, 325.

auch bei Männern. Diese Zahlen reflektieren die Popularität der Reformen Ācārya Tulsī, seines Bildungsprogrammes für Frauen, und der damit verbundenen Politik der Öffnung der Sekte nach außen.¹²

Terāpanth-Asketen 1955-1992

	1955	1969	1975	1981	1983	1987	1988	1989	1990	1992
Sādhu	180	152	151	164		148		149	149	
Sādhvī	480	500	506	531		559		553	553	
Samaṇī				11						51
Samaṇa										4
Mumukṣu										60
Upāsikā										10
Summe	660	652	657	706	711	707	706	695	702	827

Ähnliche intermediäre Kategorien weiblicher Novizen (*Samaṇera*) sind auch ein charakteristisches Merkmal der Reformbewegungen des “protestantischen Buddhismus”, die sich u.a. dadurch auszeichnen, daß die Laien sich Formen religiöser Virtuosität aneignen, die einst ausschließlich den Mönchen vorbehalten war (vgl. Bloss 1987: 13, Kawanami 1990: 20, Bartholomeusz 1994). Die Möglichkeit eines temporären monastischen Lebens für Laien eröffnen heute die beiden Novizen-Kategorien des Terāpanth: *Upāsaka/Upāsikā* und *Mumukṣu* (siehe Kapitel 5 und 10).

Abspaltungen

Der absolute Rückgang der seit 1982-1992 stagnierenden Zahl der *Sādhu* im Jahre 1981 erklärt sich durch die Abspaltung der Nav Terāpanth-Asketen unter Muni Candanmal, der sich der Einführung der neuen Novizen-Kategorien durch Tulsī widersetzte. Laut B.U. Jain (1990: 63) hatte der Nav Terāpanth im Jahre 1987 insgesamt 17 und im Jahre 1988 22 Asketen aufzuweisen. Für das Jahr 1990 existieren genauere Angaben: der Nav Terāpanth hatte einen Ācārya, acht *Sādhu* und neun *Sādhvī*, die auf insgesamt sechs *Cāturmasa*-Orte verteilt waren (Ebda.). Bei meinem Besuch in Gopalpura (Muni Candanmals Alterswohnsitz) im Jahre 1993 fand ich jedoch nur noch den Ācārya selbst und neun *Sādhvī*. Die meisten Nav Terāpanth *Sādhu* hatten sich inzwischen entweder selbständig gemacht oder Muni Rūpcand angeschlossen, der in Delhi einen eigenen Āśram mit finanzieller Hilfe wohlhabender Anhänger errichtet hat und heute vor allem unter der Jain Diaspora in Amerika Unterstützung findet.

Die Terāpanthī identifizierten vier Spaltungsgründe: doktrinaire Differenzen (*Mata-Bheda*), Ehrgeiz oder Eingebildetheit (*Mahattvakāṅkṣā*), Egoismus (*Svārtha*), Schwäche (*Durbalatā*) und Inkompetenz

¹² Das Phänomen der Jain-*Sādhvī* ist eine Besonderheit. Die Theravāda Buddhisten in Śrī Laṅkā, Thailand, Burma (Myanmar) und Laos weisen heute keine voll initiierten *Bhikkunī* innerhalb der monastischen Organisation auf (vgl. Jaini 1991: 25).

(*Akṣamatā*) (vgl. auch Jayācārya 1981c: 135). Der *Ācārya* beugt potentiellen Spaltungen traditionell durch den Ausschluß rebellischer Asketen vor, welche Autorität nicht anerkennen (Balbir 1983: 42). Durch dieses Verfahren konnten organisierte Abspaltungen weitgehend vermieden werden. Wie die offiziellen Zahlen zeigen, ist die Disposition zur Revolte vor allem unter den *Sādhu* zu finden, weniger unter den *Sādhvī*, und steht in Zusammenhang mit der disziplinarischen Strenge des Regimes des jeweiligen *Ācārya*.¹³ Zwischen 1760-1978 wurden von insgesamt 2323 initiierten Asketen (709 *Sādhu* und 1439 *Sādhvī*) 231 *Sādhu* ausgeschlossen oder verließen den *San̥gha* aus eigenen Stücken, doch nur 64 *Sādhvī* (Shāntā 1985: 179), die meisten unter *Ācārya Kālūgaṇi* und *Ācārya Tulsī*.¹⁴ Unter Tulsī traten bis 1975 66 *Sādhu* aus bzw. wurden ausgeschlossen, doch nur 13 *Sādhvī*, und bis 1981 71 *Sādhu* und 15 *Sādhvī*.¹⁵ Hinter der extrem hohen Zahl der 1975 und 1981 ausgetretenen Asketen verbirgt sich die Proteste gegen die Gründung des JVB und die Einführung der *Samāṇa*-Kategorie. Insgesamt läßt sich feststellen, daß eine Kombination von vermehrten Initiationen, beschleunigten monastischer Reformen und disziplinarischer Härte gegen Widerständler für die zunehmende Zahl der Abspaltungen unter *Kālūgaṇi* und Tulsī verantwortlich ist. Angesichts der hohen Gesamtzahl der Rebellen muß *Ācārya Bhikṣu*s Vision eines einheitlichen orthodoxen Terāpanth *Dharma-San̥gha* unter den heute veränderten Bedingungen als gescheitert angesehen werden.

Der Heiratsstatus und das Alter der Initianden geben weitere Aufschlüsse über die historischen Veränderungen innerhalb der asketischen Ordnung. Die beiden dominanten Kategorien waren in der Vergangenheit die der unverheirateten Männer und der verwitweten Frauen. Zwischen 1760-1944 waren laut Goonasekera (1986: 100f.) 49.83% der männlichen Asketen unverheiratet, 37.28% verwitwet und 12.89% verheiratet. 67.77% aller Frauen waren Witwen (44.77% aller Asketen). Goonasekera vermutet, daß bei Frauen Probleme der Verwitwung, und bei Männern die Furcht oder Unmöglichkeit der Heirat bzw. die Verzauberung durch das Charisma der Asketen bei Kindern die primären Entsagungsgründe waren und sind.¹⁶ Der Unterschied zwischen Witwen und Witvern erklärt sich dadurch, daß letztere im Gegensatz zu ersteren wieder heiraten können (S. 114), obwohl inzwischen vereinzelt Witwenwiederverheiratung (*Vidhvā Vivāh*) praktiziert wird. Ähnlich wie bei Witwen überwiegen auch bei gemeinsam entsagenden Ehepartnern oft soziale Gründe, wie Unfruchtbarkeit oder Altersreligiosität (S. 116). Verheiratete Männer entsagen dem Familienleben teilweise wegen dem Tod oder der Krankheit eines Kindes, Unfruchtbarkeit, Bankrott, Familienkonflikte, etc.; verheiratete Frauen wegen Repression innerhalb der Großfamilie des Mannes, unglückliche Heirat, Unfruchtbarkeit, Frigidität, etc. (S. 115).

Corts (1991b: 660) Re-Analyse der von Goonasekera publizierten Daten zum Heiratsstatus der Asketen 1761-1944 zeigen einen bedeutenden historischen Wandel auf. Während unter *Ācārya Bhikṣu* 1760-1803 weniger als 10% aller Asketen vor ihrer Initiation unverheiratet waren, stieg der Anteil der unverheirateten Asketen unter *Ācārya Kālūrām* und *Ācārya Tulsī* 1909-1944 auf 62% (Frauen: 72.7%, Männer: 56 %). Ähnliche

¹³ Vgl. L.P. Sharma 1991: 228.

¹⁴ *Kālūgaṇi* schloß 52 *Sādhu* und 11 *Sādhvī* aus (Navratnamal 1981 X: 309, 325). Eine hohe Zahl ausgeschlossener *Sādhu* fand auch während der langen Regimes der *Ācārya Rāycaṇḍ* (24 *Sādhu* und 4 *Sādhvī*) und *Jitmal* (34 *Sādhu* und 11 *Sādhvī*) statt (Ebda. II: 311, 322, III: 273, 291).

¹⁵ Details über zeitweise oder permanente Austritte finden sich bei S. Kumar 19.., 1955/6 zeitweise Abspaltung von Muni Raṅglāl und Nagraj und 13 weiterer *Sādhu* aufgrund weltanschaulicher Differenzen, sowie Wiedereingliederung nach Vermittlung von Bhaṃvarlāl Dūgar (1918-1961) (Seṭhiyā & Vidhyārthī 1967: 18, Muni Nagraj, in: Ebda., S. 149-151).

¹⁶ Terāpanthī bestärken fast nur Jungen zur Kindesinitiation, um die durchweg geringe Zahl männlicher Asketen aufstocken zu können (Goonasekera 1986: 101). Eine Ideologie des *Karman*-bedingt "außergewöhnlichen Kindes" (Mahāprajña 1994: 189-196), der spirituellen Reinheit und der leichteren Beeinflußbarkeit stützt diese Vorgehensweise: "Once sensuality enters a man's heart, it becomes difficult for him to follow this path" (S. 122); "A child is not habituated to worldly comforts. He is, therefore, able to adapt himself naturally to monk-life" (S. 194).

Tendenzen zur Zunahme von unverheirateten Frauen unter den Initiationskandidatinnen hat Shāntā (1985: 336f. nach Bordiya 1975) auch für Sthānakavāsī und Kharatara-Gaccha-*Sādhvī* nachgewiesen. Jainis (1979: 247 Fn. 8) Feststellung, die meisten Jain-Asketen seien Witwen, trifft also heute nicht mehr zu. Hinzu kommt, daß das Durchschnittsalter der Initianden (*Dīkṣārtin*) von 18-19 Jahren heute höher ist als noch vor sechzig Jahren (15-16 Jahre). Die Initiation von Kindern im Alter von 8-10 Jahren (*Bāla-Dīkṣā*) und die Initiationen von 45-60jährigen sind heute zwar Ausnahmen (Balbir 1983: 42), doch finden weiterhin regelmäßig statt. Auf den ersten Blick handelt es so aus als handele es sich hier um die Umkehrung des Trends zur Initiation Minderjähriger zum Zwecke der Relativierung der Dominanz der oft nur aus sozialen Gründen entsagenden Witwen unter Ācārya Kālūgaṇi.¹⁷ Die Zunahme des Initiationsalters unter Tulsī hängt jedoch mit sozialen Faktoren zusammen die letztlich den generellen Trend zur vermehrten Initiation junger, unverheirateter Frauen ebenfalls befördern. Das höhere Initiationsalter hängt insbesondere mit der neuerdings verlängerten Schul- und Studienzeit junger Frauen vor der Heirat zusammen, seit der Bildungsstand der Frauen als heiratsrelevantes Statusmerkmal angesehen wird. Die mit der besseren Ausbildung und dem höheren Alter einhergehenden veränderten Ansprüche der jungen Frauen sind jedoch paradoxerweise einer der meistgenannten Gründe der Bevorzugung eines zumindest temporären Lebens innerhalb der monastischen Gemeinschaft anstelle der Heirat. Mit der Institutionalisierung des temporären Noviziats hat Tulsī den jungen Osvāl-Frauen eine Chance gegeben ihren zukünftigen Lebensweg in Ruhe zu überdenken, und zugleich den Ausbildungsstand der *Sādhvī* zu erhöhen und den Anteil der Witwen innerhalb der monastischen Ordnung zu reduzieren. Denn viele *Upāsikā*, *Mumukṣu* und *Samaṇī* entscheiden sich letztlich für das Leben in der monastischen Gemeinde, an dem sie Gefallen gewonnen haben.

4.2. Die Terāpanth-Asketen und die Osvāl-Kasten in Rajasthan

Die meisten Anhänger und Asketen des Terāpanth stammen noch heute aus bestimmten Familienklans (*Gotra*) der *Baniyā*-Kaste (*Jāti*) der Bīsa-Osvāl in Rajasthan aus der Ācārya Bhikṣu stammte (Jahr 1981: 160 von 164 *Sādhu* und 501 von 506 *Sādhvī* (Balbir 1983: 42)). Deren Mitglieder sind vornehmlich in den Klein- und Mittelstädten Rajasthans zu finden, heute insbesondere im unwirtlichen Halbwüstengebiet des ehemaligen Fürstentums Bikaner (*Thalī*) (vgl. M.U.K. Jain 1975: 77). Vor allem Ācārya Kālūgaṇi, doch auch einige seiner Vorgänger rekrutierten prinzipiell fast ausschließlich Osvāl. Erst Ācārya Tulsī hat dahingehend Reformen durchgesetzt, ohne daß sich jedoch dramatische Veränderungen der sozialen Zusammensetzung des *Dharma-Saṅgha* ergeben hätten. Auch heute finden sich nur vereinzelt Asketen aus Śrīmālī und Khaṭṭk-Kasten oder aus Gujarat oder Bengalen. Die einstige exklusive Bindung des *Gaṇa* an die Mitglieder bestimmter sozialer Gruppen in einem regional engbegrenzten sozialen Umfeld ist immer noch spürbar. Wie im folgenden deutlich wird, erklärt sich die Reproduktion des symbiotischen Verhältnisses zwischen bestimmten Osvāl-*Gotra* und dem Terāpanth *Gaṇa* vor allem durch die Rekrutierung von asketischem Nachwuchs über Familienverbindungen und durch die regionale Bindung der Sekte. Bei den Rekrutierungsverfahren spielen neben der jeweiligen regionalen Herkunft des Ācārya und des Einzugsbereiches der asketischen Wanderungen (*Vihāra-Kṣetra*) vor allem Familien- und Kastenbeziehungen eine Rolle - insbesondere die Rolle des Vorbilds von Verwandten die selbst entsagt haben. In dieser Hinsicht bestehen Parallelen zu den Ländern des Theravāda

¹⁷ Während alle vorhergehende Ācārya im Schnitt nur etwa 20% minderjährige *Sādhu* und *Sādhvī* initiierten, lag der Anteil bei Kālūgaṇi bei 45.8% der *Sādhu* und 41.5% *Sādhvī* (Navratnamal 1981: 309, 325).

Buddhismus (Spiro 1982: 324-8, Carrithers 1979: 295). Die meisten *Sādhvī* (und *Sādhu*) stehen auch nach ihrer Initiation mit ihrer Herkunftsgruppe in besonders engem Kontakt, und bleiben weiterhin in ihrer Herkunftsregion verwurzelt:

“... elles en parlent la langue, en connaissent les traditions religieuses et les aspects sociaux. Elles ne rompent pas avec leur famille et leurs connaissances, mais elles sont maintenant dans un état de vie différent des leurs; elles peuvent les voir, les rencontrer, séjourner dans leur village ou leur ville natale; mais elles ne vont pas dans la maison familiale, et les rencontres ont toujours un caractère spirituel” (Shāntā 1985: 332).

Grundsätzlich gilt also, daß auch die Terāpanth-Asketen - entgegen den Prinzipien des Jainismus - mit bestimmten sozialen Gruppen (Kasten, Familien) assoziiert sind, die zugleich Kontrollfunktionen gegenüber den Asketen ausüben. Die Sektenzugehörigkeit der Laien beruht jedoch prinzipiell auf Freiwilligkeit. Ihre Loyalität gegenüber einem *Gaccha* (*Gaṇa*) ist dementsprechend weniger stabil als die gegenüber einer *Jāti* (Kaste) bzw. *Gotra* (exogame Gruppe), welche unabänderlich durch Geburt festgelegt ist (Misra 1972: 13f., Mahias 1985: 40). Daß dennoch enge Bindungen zwischen *Gaṇa* und *Jāti* bestehen, ist das Resultat historisch kumulativer Interaktionen der Asketen mit bestimmten Familien. Solche dauerhaften Allianzen können im Laufe der Zeit zur Herausbildung von Sektenkastenstrukturen führen. Soweit ist es im Falle der Terāpanth nie gekommen, obwohl heute präferentiell innerhalb der Sekte geheiratet und die Sektenmitgliedschaft meist vererbt wird (die meisten Mitglieder rekrutieren sich, wie gesagt, aus den statushohen Osvāl-Kasten, die von jeher mit dem Jainismus assoziiert sind, obwohl nicht alle Osvāl Jains sind (Babb 1993: 12)). Shāntā (1985: 332f.) und Goonasekera (1986: 117-9) unterscheiden zusätzlich zwischen den ärmeren Osvāl in Rajasthan und den reicheren Diaspora-Osvāl. Ihrer Ansicht nach stammen die Terāpanth-Asketen vornehmlich aus dem sozialen Milieu derjenigen Rajasthani-Osvāla - insbesondere ländlicher Handwerker und Geschäftsleute mittleren Einkommens - die auch heute noch in religiösen Fragen vornehmlich konservativ orientiert sind:

“Field investigations indicate that the renouncers come mainly from social groups which live by the traditional 'twice born' social values. These traditional Jainas are generally located not in the metropolitan areas such as New Delhi, Bombay, Calcutta and Ahmedabad but in the rather small towns of the conservative hinterland ... Among the Terapantha renouncers, who represent Svetāmbara patterns of renunciation in general, more than 90% belong to traditional families from small towns. Even the rest belongs to those families in metropolitan areas who live by the values and norms of these small towns” (S. 118).

Eine solche Charakterisierung der sozialen Herkunft des typischen Asketen entspricht zwar Spiros (1982: 324-8) schon zitierter Feststellung, daß die *Bhikkhu* der Länder des Theravāda Buddhismus überwiegend aus armen, kinderreichen, konservativen, und religiös orthodoxen, ländlichen Bauernfamilien stammen, deren Kinder keinen Zugang zu säkularer Schulbildung haben.¹⁸ Doch an anderer Stelle stellt Goonasekera (1986: 222-3) selbst fest, daß zumindest die Śvetāmbara Jain-Asketen diesem Klischee nicht entsprechen. Śvetāmbara leben überwiegend in Städten, zunehmend in Metropolen, sind relativ wohlhabend, und heutzutage auch gebildete,

¹⁸ Vgl. Bunnag 1973: 192, Tambiah 1977: 310, 455, Bloss 1987: 14, pace Kawanami 1990: 21, 25.

und gehören zur gesellschaftlichen Elite. Sozio-ökonomische Entsagungsgründe spielen hier eine geringere Rolle als bei den Stadtmönchen (*Gāmaśāsīn*) in vielen buddhistischen Ländern; zumal die Lebensweise der heutigen Jain-Asketen durch charakteristische Härten geprägt ist, so daß auch von einem "luxuriösen monastischen Leben" (Spiro 1982: 328) nicht die Rede sein kann. Eher sind sie mit dem reformistischen buddhistischen Waldmönchtum (*Vanavāsīn*) vergleichbar, deren Neubegründer im Śrī Laṅkā des 20. Jahrhunderts ebenfalls "relativ gut ausgebildete, relativ wohlhabende und hochangesehene Mitglieder der Gesellschaft" waren.¹⁹

Der Gegensatz zwischen den Werten und Sitten der großstädtischen und der kleinstädtischen Terāpanth, so wie ihn Shāntā und Goonasekera darstellen, ist überzogen. Ländlich-kleinstädtische und großstädtische Familien sind in der Regel miteinander verwandt, und auch Großstadtfamilien legen großen Wert auf die Perpetuierung ihrer traditionellen Bräuche, und auf die Aufrechterhaltung des Kontaktes zu ihren Heimatdörfern in Rajasthan, der für sie den Familienzusammenhalt garantiert. Sie sind die Hauptgeldgeber der Sekte. Der Gegensatz zwischen Stadt und Land ist, wie in Kapitel 9 gezeigt wird, bei den Terāpanth-Händlern soziologisch weniger bedeutsam, da er durch deren permanente räumliche Mobilität aufgehoben wird. Neuere (1992-3) Angaben der Terāpanth-Asketen deuten zudem darauf hin, daß zunehmend auch Kandidaten(innen) aus urbanen Familien höherer Einkommensgruppen Interesse am monastischen Leben zeigen.²⁰ Der enorme Zuwachs an Terāpanth-*Sādhvī* ist u.a. damit in Zusammenhang zu bringen. Letztlich ist der soziale Hintergrund der Jain-Asketen entscheidend durch die gesamtgesellschaftliche Rolle des Jainismus als Religion einer exklusiven Elite geprägt, durch die er sich vom Theravāda Buddhismus unterscheidet. Wie in Kapitel 5.3-4 näher gezeigt wird, spielt der Faktor des Statuserhalts eine entscheidend zur Entsagung motivierende Rolle. Dies ist besonders deutlich im Fall von Witwen die, bis vor kurzem, bei den Jaina, im Unterschied zum Buddhismus, nicht wieder heiraten durften; denen andererseits jedoch ein "alternatives" Leben innerhalb einer monastischen Institution offen steht. Gleiches gilt für den oft genannten Grund überhöhter Mitgiftforderungen (Goonasekera 1986: 224ff.). Um die enge institutionelle Verbindung zwischen dem Terāpanth und den Ośvāl deutlich werden zu lassen, muß zunächst das soziologisch wesentliche der Geschichte der Ośvāl zusammengefaßt werden.

4.3. Zur Geschichte und Sozialstruktur der Ośvāl-Kasten in Rajasthan

Die Vorfahren der Ośvāl kamen erstmals zur Zeit der Hunnenherrschaft (*Hūṇa*), im 5. Jahrhundert, als Krieger (*Kṣatriya*) im Gefolge der Rajputen nach Nordwestindien (K.C. Jain 1963, 1975, 1979). Im Laufe der Zeit spezialisierten sie sich im Handel- und Geldgewerbe und assoziierten sich zunehmend mit den Jain-Asketen (Timberg 1978: 40). Der Karawanenhandel entlang der traditionellen Handelsrouten durch Rajasthan, welche die Gangesregion mit der Indusebene und den Häfen Gujarats verknüpften, war profitabel genug, um eine Spezialisierung bestimmter Kriegerklans im Handel sinnvoll erscheinen zu lassen. Der Karawanenhandel war zudem nicht eindeutig vom Kriegshandwerk geschieden. Vor allem zur Zeit der Chalukya-Herrschaft (974-1238) wanderte ein Teil der Ośvāl nach Gujarat (vgl. Majumdar 1956). Sie sind heute vorwiegend mit den dortigen Mūrtipūjaka-Sekten assoziiert, sprechen Gujarati, und beanspruchen einen höheren Status als die "Zwiebeln essenden" Ośvāl aus Rajasthan. Die Rajasthani-Ośvāl gewannen ihr heutiges Profil als eine

¹⁹ Siehe Carrithers 1983: 17, vgl. Yalman 1962, Tambiah 1984

²⁰ Goonasekeras (1986) Stichprobe von 75 Terāpanth- (?) Asketen (davon 65 Frauen) ergab zudem, daß es sich bei 82% der Asketen um "mittlere Kinder" handelt, bei durchschnittlich sieben Kindern pro Familie (72% aller Kinder sind mittlere Kinder, bei einem statistischen Mittel von sieben Kindern) (S. 121). Goonasekera mißt dem große Bedeutung bei, da dies Spiros (1982: 341) Beobachtungen entspricht, daß es sich bei burmesischen *Bhikkhu* vorwiegend um "mittlere Kinder" großer Familien handelt - was bedingt auch für Thailand zuzutreffen scheint (Bunnag 1973: 192, Tambiah 1977: 97ff.).

supralokale Gruppe von semipermanenten Wanderhändlern zur Zeit der Oberhoheit der Mughals (1527-1707) und schlossen sich neben dem Kharatara-Gaccha überwiegend den ikonoklastischen Reformsekten der Sthānakavāsī und Terāpanth an. Als Händler und Finanziers begleiteten sie regelmäßig ihre traditionellen Patrons, die Rajputen, die durch das *Māṃsabdār*-System in das Militärsystem der Mughal integriert waren, auf ihren Feldzügen durch ganz Indien.²¹ Viele Rajput und *Baniyā* Familien siedelten außerhalb Rajasthan; letztere vor allem in den kommerziellen Zentren des Mughal Imperiums - den Hafenstädten Gujarats²² und den Metropolen Nord- und Zentralindiens.²³

Das innovative Rotationssystem des Terāpanth-Ordens und seine spezifische supra-lokale Organisationsweise gehen vermutlich auf weltliche soziale Vorbilder zurück. Eine bedeutende historische Rolle für die Osvāl-Kasten spielte zeitweilig das sogenannte "great firm"-System, dessen Wurzeln möglicherweise auf das *Māṃsabdār*-Rotationssystem der Mughal zurückgeht. Spätestens seit Akbars Militärkampagnen in Rajputana nach 1568 wurden die Rajputen verstärkt in das Mughal-Imperium integriert. Sie wurden in das etwa 8000 Personen umfassende aristokratische *Māṃsabdār*- ("Befehlshaber") System eingebunden, welches politische Loyalität und militärische Dienste ursprünglich durch Geschenke und Bezahlung und später mit Landvergaben (*Jāgīr*) und Ehrentiteln honorierte. Jedem loyalen *Māṃsabdār* wurde, entsprechend seinem Status (es gab 33 Grade), ein mehr oder weniger großer *Jāgīr*-Distrikt zur Finanzierung seiner Haushaltung und seiner Truppen für drei bis vier Jahre zugewiesen. Danach wurden die *Māṃsabdār* rotiert. Alle *Jāgīrdār* (Landvergaben) wurden nach dem Tode des betreffenden Offiziers wieder eingezogen, denn Landvergaben galten nur für eine Lebenszeit. Nach dem Tod eines *Māṃsabdār* wurde sein Eigentum beschlagnahmt und, nach Abzug aller Schulden, mit einer 100%igen "Sterbeabgabe" belegt. Die nächste Generation von *Māṃsabdār* mußte daher wieder ganz von vorne anfangen. Durch dieses, ausschließlich auf persönlicher Loyalität und militärischen Diensten basierende Nominationssystem, welches die Führungsschicht des Imperiums von unmittelbarem Landbesitz abkapselte und auf eine rein finanzielle Existenzbasis stellte, versuchten die Mughals zu verhindern, daß die Mitglieder der Militäraristokratie unabhängige territoriale Machtbasen aufbauen konnten: "The Mughal nobility was thus an official aristocracy which was hereditary as a class but not as individuals, which was landholding but not feudal" (Spear 1986: 31f.).

Der Clou des vollendeten Systems war ein Verfahren variabler Koppelung des Rotationssystems der Militäraristokratie mit einem zentralisierten System administrativer Kontrolle der in Subdistrikte unterteilten Territorien (*Jāgīr*) - der Haupteinkommensquelle der *Māṃsabdārī*. Es gab dazu zwei Kategorien von Verwaltungsoffizieren: Obrigkeitliche Polizei-Offiziere zur Kontrolle der Armee und von Recht und Ordnung und Finanzminister (*Divān*), welche den Ertragswert des jeweiligen Distrikts abschätzen und mit Hilfe von

²¹ Vgl. Gopal 1972, Gupta 1987, G.D.Sharma 1984, R.K.Sharma 1991.

²² Vgl. Gokhale 1964, 1976, Das Gupta 1979, Chaudhuri 1985.

²³ Vgl. Little 1967, Gopal 1973, 1975, 1984, Lath 1981, R.Jain 1987. Die Aggarwal-Bankiers von Benares beispielsweise, "claim descent from merchants who arrived from Rajasthan with the Mughal armies in the 16th Century, especially as commissioner officers to those units commanded by Rajput noblemen from Rajasthan" (Timberg 1978: 42). Cohns 1962 Daten deuten darauf hin, daß die *Rajputen*, und somit die sie begleitenden kommerziellen Gruppen, schon im 15. Jahrhundert in die Benares-Region gewandert sind. Auch die Bedeutung der Existenz des Mughal-Imperiums für die Rajputen wird in diesem Kontext hervorgehoben:

"In the fifteenth century a new element, The Rajputs, locally termed Thakurs - Lords, began to affect the internal structure of the region. The Rajputs gradually filtered into the region from the west. At first they came as individuals or families of adventurers who took service with local chieftains; but as more of their kin were attracted, they were gradually able to supplant the semi-tribal or Muslim local leaders, controllers of the land. These Rajputs grew in numbers and strength until at the time of Akbar (1556-1605) out of sixty-two parganas listed in the Ain-i-Akbari of the Banaras region, over fifty were in the hands of Rajputs, and only eight were in Muslim control" (S. 314).

Steueroffizieren (*Amīl*) und der Militärmacht der *Jāgīrdār* Steuern eintreiben mußten. Die Kontrolle der Mughals über ihr Imperium basierte demnach auf dem Prinzip der Gewaltenteilung zwischen Militärorganisation und Revenue-System, welches sich innerhalb des dualen Systems der zentralistisch organisierten Verwaltung replizierte. Von einer Differenzierung von Ökonomie und Politik (Militär) im eigentlichen Sinne kann jedoch auch hier noch nicht die Rede sein, da beide Standbeine des Imperiums - das Finanzsystem und das Militärsystem - im imperialen Haushalt zusammenliefen und somit unter direkter Kontrolle der Mughal-Herrscher waren. Auf den unteren Ebenen sorgte das System jedoch für eine gegenseitige Kontrolle von Steueroffizieren und Militäraristokratie, auf deren spannungsgeladene Balance die Macht des Zentrums basierte:

“The fact of interdependence was clinched by the fact that the *diwan* or revenue officer sent his collections to Delhi which in turn supplied the *subadar* with cash for his followers. As long as the system was in working order the *diwan* could not revolt because he had supplies without troops while the *subadar* could not because he had troops without supplies” (S. 42).

Diese tendenzielle organisatorische Trennung von Finanzsystem und Militärsystem durch alle bürokratischen Verwaltungsebenen hindurch, bis in jedes Dorf, ermöglichte eine größere Unabhängigkeit der traditionell im Handel spezialisierten Gruppen, die allein genügend qualifiziert waren für die Posten der *Dīvān*, Bankiers, Schreiber oder Steuereintreiber (die zunehmend monopolisierten) vom direkten Zugriff der Kriegerschichten. Die zentralisierte Struktur des Imperiums kam insofern den kommerziellen Kreisen zugute.

Die Einbindung der rebellischen Rajputen in dieses System nach 1568 geschah durch ihre Beschäftigung als Militärkommandanten, Provinzgouverneure und als Mitglieder von Akbars “rundem Tisch”. Die Rajputen akzeptierten diese Regelung, die faktisch ein Tausch von Ehrungen und Titeln (und den damit verbundenen Einkünften) gegen loyale militärische Dienste war, unter der Bedingung der Vergabe zusätzlicher Privilegien. Dazu gehörten, unter anderen, folgende Zugeständnisse: (a) die Autonomie der Rajputen in ihren eigenen Staaten, (b) ihre Gleichstellung mit der Muslim-Aristokratie, (c) Heiratsallianzen mit den Mughals, (d) die Abschaffung der Kopfsteuer (*Jizya*) für Nicht-Muslims in ihren Gebieten (S. 34f.). Für die kommerziellen Kreise Rajasthans hatte die Einbindung der Rajputen in das imperiale System insbesondere zwei Konsequenzen. Zum einen wurde Rajasthan, aufgrund der Steuerprivilegien und der relativ größeren Unabhängigkeit von direkter imperialer Kontrolle attraktiv als Einwanderungsland und als sicherer Stützpunkt für überregional orientierte Händlerfamilien. Zum anderen hatte die Partizipation der Rajputen am *Jāgīr*-Rotations-System eine weiter verstärkte Verstreuung der Rajputen und ihrer Gefolgschaft über ganz Nordindien zur Folge. Die Diaspora vieler Osvāl nach Hindustan (U.P.) stand in direktem Zusammenhang mit den Wanderungsbewegungen ihrer fürstlichen Auftraggeber. Gemeinsam führten beide Entwicklungstendenzen zu dem, heute noch bekannten, Verhaltensmuster vieler Osvāla, den Hauptsitz ihrer Familienfirmen in Rajasthan beizubehalten und einzelne, meist jüngere, männliche Familienmitglieder oder Segmente eines Familien-Klans (zunächst auf einen bestimmten Zeitraum beschränkt) auf Handelsexpeditionen außerhalb Rajputanas zu schicken. So gesehen hat das Wanderungsverhalten vieler heutiger “*Mārvārī*” seine Ursprünge in den, teilweise imperial abgesegneten Kriegszügen der Rajputen in Nordindien.²⁴

²⁴ Erst eine detaillierte historische Untersuchung der politischen Umstände kann die Frage von Bhikānjīs möglichen Vorbildern für das Rotationssystem innerhalb des Terāpanth-*Saṅgha* letztlich klären. Daß die lokalen Traditionen einen starken Einfluß auf organisatorische und rituelle Strukturen haben, kann u.a. daran abgelesen werden, daß, laut Rajputana Gazetteer 1879 I: 89, viele Sekten

Nach dem Tode Aurangzebs 1707 zogen viele Mārvārī aus dem politisch unsicherer werdenden Rajasthan in die starken politischen Zentren der Nachfolgestaaten des Mughal-Imperiums, wie Murshidabad, Gwalior, Bhopal, Indore oder Hyderabad (Timberg 1978: 44, 121). Die meisten migrierten in die geographisch nächstgelegenen Regionen von Rajasthan, wie Delhi, Malwa und Zentralindien. Auch zu dieser Zeit orientieren sich die Mārvārī vor allem an politisch-ökonomischen Gegebenheiten. Hauptsächlich waren sie Staatsbankiers, Geldverleiher und Händlern in Tuch, Weizen und Opium. Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts spielten sie eine zunehmende Rolle als Kreditgeber für die britischen Heere und für die von jenen geförderte *Cash Crop* Produktion für die europäischen und kolonialen Märkte. Im 19. Jahrhundert nahm die Bedeutung des europäischen Handels für Nordwestindien und Bengalen zu und beeinflusste die gesamte geopolitische und ökonomische Lage des indischen Subkontinents. Das Netzwerk der wichtigsten Handelsrouten änderte sich durch die verstärkte kommerzielle und militärische Intervention der Briten. Die Bedeutung der traditionellen Karawanenwege Rajasthans und der internationalen Häfen des Mughal-Imperiums in Gujarat wurde ersetzt durch die neuen Handelsmetropolen Bombay, Madras und Calcutta. Bengalen entwickelte sich im 18. Jahrhundert zur wirtschaftlich bedeutsamsten Region Indiens. Es überrascht daher nicht, daß die quantitativ stärksten Migrationsbewegungen der Mārvārī im 19. Jahrhundert in Richtung Bengalen stattfanden. Vor allem nach 1818, als die internen Unruhen in Rajasthan zunahmen und zugleich die *Pax Britannica* für sicherere Lebensbedingungen in Hindustan (U.P.) sorgte, zogen viele Mārvārī nach Calcutta, dem Zentrum der britischen Macht (im Jahre 1814 wurde dort der erste Osvāl-Tempel errichtet [S. 70]). Besonders nach Fertigstellung der Eisenbahnverbindung zwischen Calcutta und Rajasthan nach 1860 wurde eine verstärkte Einwanderung von "Mārvārī" nach Bengalen und insbesondere Calcutta verzeichnet. Dank ihrer guten Beziehungen zu den Briten entwickelten sie sich dort innerhalb weniger Jahrzehnte (bis 1914) zur zweitstärksten kommerziellen Gruppierung Bengalens - nur übertrumpft durch die Briten selbst.

4.3.1. Das Statussystem der Osvāl-Kasten

Sowohl Rajasthani- als auch Gujarati-Osvāla waren ursprünglich Śiva verehrende *Kṣatriya*. Später wurden sie vornehmlich im Handel tätig und konvertierten zum Jainismus. Sie sind heute in eine Vielzahl von Subkasten (*Jāti*) und exogame Gruppen (*Gotra*) unterteilt, die sich alle aus einem gemeinsamen Ursprung herleiten. Es existieren viele verschiedene Ursprungsmythen der Osvāl-Kasten, die in den informativen historischen Studien der Kastenreformer Loḍha (1913), Phalodiyā (1921), Bhaṇḍāvat (1930), Dūgaṛ (1932), Bhaṇḍārī (1934),

Rajasthans - nicht nur die der Jaina - strikt zentralisiert auf einen Guru ausgerichtet waren und Bücher mit Regeln und Vorschriften des Sektengründers in Ehren hielten. In diesem Zusammenhang sind folgende organisatorische Parallelen des Terāpanth-*Saṅgha* mit der administrativen Struktur des Mughal-Imperiums und auch mit der Organisation der "great firms" (Timberg) instruktiv: (a) Der Personenkult um einen Führer, der alle wichtigen Personalentscheidungen allein trifft; (b) die zentralistische Organisation und zugleich der prinzipielle Egalitarismus des Systems (Renou bezeichnete die Kombination von Zentralismus und segmentärer Organisation des Terāpanth-*Saṅgha* als "alliance de dictature et de socialisme démocratique" [Balbir 1983: 43]); (c) die Ablösung des personalen Zentrums von einem privilegierten Ort (einer Hauptstadt) durch permanente Mobilität des Hofes als "beweglichem Zentrum"; (d) die konstitutive Funktion persönlicher Loyalitätsbeziehungen zwischen Führer und Aristokratie; (e) das Rotationssystem in Bezug auf die zeitlich beschränkte Vergabe oder Zuordnung bestimmter Territorien (*Jāgīr*) zu verdienstvollen "Gruppenführern". Ein Argument für die These der Parallele zwischen der Organisationsform des Terāpanth-*Saṅgha* und lokalen Rajasthani-Institutionen, sowie eines Zusammenhanges zwischen dem ökonomischen Aufstieg der Osvāla im 18. Jahrhundert und der Abspaltung des Terāpanth ist, daß Bhīkan selbst in eine Bīsa-Osvāl-Kaste in Mārvār geboren wurde, und daß die Zeit der Gründung der Sekte (1760) in die Blütezeit der kommerziellen Gruppen Rajputanas fiel. Nur unter der Bedingung einer Sicherung einer von den Herrscherhäusern relativ unabhängigen Unterstützung konnte Bhīkan darauf rechnen, seine bilderfeindliche Sekte institutionalisieren zu können (die Königshäuser unterstützten in der Regel die Tempelverehrung). Als Modellfall stand ihm einerseits Mahāvīras *Saṅgha* vor Augen, andererseits die Organisation der Stadtstaaten Rajputanas und insbesondere Marwars, mit ihrer effektiven, zentral gesteuerten segmentären Militärorganisation.

Jñānasundara (1940) und Bhūtorīyā (1988) gesammelt wurden. Doch alle beginnen mit dem legendären Exodus einer Anzahl von Śrīmālī - den Einwohnern des einst florierenden Fürstensitzes Śrīmāl (Bhīnmāl) in Süd-Rajasthan, dem Ursprungsort der gleichnamigen Śrīmālī- (Jain-) Kaste - nach Osiya (Osiyan) und ihrer späteren Konvertierung zum Jainismus unter dem Einfluß eines Jain-Ācārya. Eine der Legenden berichtet, der Śivaitische König Desal von Śrīmāl (Bhīnmāl) habe einst verfügt, daß nur Millionäre innerhalb der Stadtmauern leben dürften. Der Śrīmālī-*Baniyā* Ruad hatte einen Bruder Saad, der diesem Kriterium nicht entsprach und daher gezwungen war, gemeinsam mit vielen anderen, die Stadt zu verlassen, da Ruad ihm nicht helfen wollte. Er zog mit Jaycand dem gleichfalls unzufriedenen jüngeren Sohn König Desals nach Upakeśa, einem Ort 20 km nördlich von Jodhpur, der später Osa (Grenze) bzw. Osiyan genannt wurde.²⁵ In anderen Quellen ist von den Brüdern Suhar und Uhar und von Utpaladeva (Utpaldev), dem Sohn König Jaysens die Rede. Der Name Osiyan wird teilweise auch mit den Wörtern *Oslā* (Zuflucht) und *Osīlī* (taufisches Land) assoziiert.²⁶ Osiya war damals offenbar ein Grenzort unter der Herrschaft eines Fürsten der Pratīhāra-Dynastie, in dem der Sohn der Königs von Śrīmāl mit seiner Gefolgschaft vor seinen Feinden Zuflucht suchte (K.C. Jain 1963: 94). Laut Upakeśa-Gaccha-*Paṭṭāvalī* (1306 n.Ch.) wurden Jaycand bzw. Utpaldev und alle seine Untertanen, die sich aus Mitgliedern aller vier *Varṇa* zusammensetzten, im Jahre 457 v.Chr. von einem Ācārya des Upakeśa-Gaccha, Ratnaprabhasūri, zum Jainismus konvertiert (Hoernle 1890: 235ff.). Die Bardentradition nennt als Datum 165 n.Chr.²⁷ Bei Datierungen werden von der quellenkritischen Forschung bestritten, die den Zeitpunkt der Konvertierung in das 7.-8. Jh. n.Chr. verlegt.²⁸ Die Konversion selbst wird gemeinhin auf Ratnaprabhasūris wundersame Heilung des Sohnes von Utpaldev (andere Versionen sprechen von Uhars Sohn) zurückgeführt, der von einer Schlange gebissen wurde (die Osvāl praktizierten seinerzeit tantrische Schlangenverehrung).²⁹ Darauf sei Utpaldev zum Jainismus konvertiert und Ratnaprabhasūri habe aus dessen Untertanen die Osvāl-Kaste geformt, welche sich im Laufe der Zeit in 18 exogame Gruppen (*Gotra*) differenzierte. Eine spätere Version der Ursprungslegende assoziiert die Konversion der Osvāl mit dem Kharatara-Gaccha (Babb 1993: 9f.). Alle Legenden betonen, daß sich die achtzehn ursprünglichen (*Mūla*-) *Gotra* später in eine Vielzahl weiterer Splittergruppen spalteten, die in der Folgezeit in alle Teile Rajasthans und Gujarats wanderten (die Zahlen schwanken zwischen 440, 498, 609 und 1444). Jeder einzelne *Gotra* weist heute eine eigene Ursprungslegende auf, oft mit weiteren Konvertierungsgeschichten, durch welche die *Gotra* sich mit jeweils verschiedenen Jain-*Gaccha* assoziieren (K.C.Jain 1963: 94-100, 1975: 264-6).

Die Beziehungen der Osvāl-*Gotra* untereinander werden teilweise immer noch durch die Statuskriterien des Kastensystems bestimmt, welches in Gujarat und Rajasthan nicht von den Brahmanen, sondern von den Rajputen dominiert wurde. Die kommerziellen Kasten folgten, wie gesehen, in der Regel den Verhaltensweisen dieser herrschenden Schicht, von deren Sympathie sie ökonomisch abhängig waren und

²⁵ M.H. Singh 1990: 129, GBP 1896 I,i,App. III, GBP 1901 IX,i: 96f., Masani 1931: 630, Sangave 1980: 83f., Handa 1984: 12f.

²⁶ Vgl. K.C. Jain 1975: 263, Babb 1993:9, 1996: 141f.

²⁷ M.H. Singh 1990: 129 nennt als Datum 225 n.Chr.

²⁸ Vgl. Sangave 1980: 84, K.C.Jain 1963: 94, 1975: 263, Handa 1984: 10-14.

²⁹ Sangave (1980) gibt die Version in Jñānasundaras *Jaina Jāti Mahodaya* folgendermaßen wieder: "... the Rājā of Osiyānagara had no son and obtained one through the promise of a Jaina ascetic. The people then drove the ascetic from the town, feeling that the Rājā would become a Jaina; but Osiadevī, the guardian goddess of the place, told the ascetic, Śrī Ratnaprabha Sūri, to convert the Rājā by a miracle. So she took a small hank (*punī*) of cotton and passed it along the back of the saint, when it immediately became a snake and bit Jayacanda, the son of the Rājā, in the toe, while he was asleep beside his wife. Every means was tried to save his life, but he died. As his corpse was about to be burnt, the ascetic sent one of his disciples and stopped the cremation. Then the Rājā came with the body of his son and stood with hands clasped before the saint. He ordered that it was to be taken back to the place where the prince had been bitten, and that the princess was to lie down beside it as before. At night the snake returned and licked the bite, when the prince was restored to life. Then the Rājā, with all his court and people, adopted the Jaina religion and those who were thus converted were known as Osvālas" (S. 83f.).

bildeten ein strukturell ähnliches, regional segmentiertes, verwandtschaftlich organisiertes Beziehungsmuster aus wie die Rajputen (RG I 1879: 67, Lamb 1959: 30). Im Laufe der Zeit differenzierten sich die Osvāl-*Gotra* in eine Reihe von Statuskategorien, insbesondere in Heta-, Pañca-, Dasa- und Bīsa-Osvāl, und in eine Vielzahl von regional- und/oder berufsspezifischen Heiratskreisen, welche effektiv Sub-Kasten bildeten. Je höher die Numerierung, desto erhabener der Status. Die höchste Statuskategorie ist also Bīsa (zwanzig), die zweithöchste ist Dasa (zehn) usf. Laut Legende geht die Bīsa/Dasa Unterscheidung bei den Osvāl auf eine illegitime Beziehung zwischen einer Osvāl-Witwe und einem Jain-Asketen zurück, aus der zwei Söhne hervorgingen, die später reich wurden. Um trotz ihrer illegitimen Herkunft sozial akzeptiert zu werden, luden sie die zumeist nichts ahnenden Osvāl der Stadt Raya zu einem großen Festessen ein. Doch während des Festmahls erzählte eine Witwe ihrem Sohn die Geschichte der beiden Brüder, woraufhin dieser die versammelten Osvāl bittet, seiner Mutter doch auch die Wiederverheiratung zu erlauben. Die Nachricht über die Exkommunizierung der Gastgeber provozierte einen großen Skandal, infolge dessen diejenigen, die die dargebotene Nahrung schon angerührt hatten, zu Anhängern der Brüder wurden und somit Dasa-Status zugesprochen bekamen, während alle anderen, die keine Nahrung angerührt hatten, Bīsa-Status beanspruchten. Die Pañca- und Heta-Osvāl praktizierten Witwenwiederverheiratung und nahmen daher gegenüber den Bīsa- und Dasa-Osvāl eine untergeordnete Stellung ein.³⁰

Zwischen den Osvāl-Kasten herrschten prinzipiell hypogame Beziehungen, d.h. Frauen aus niedrigeren Kasten werden von den höheren Kasten akzeptiert, doch nicht umgekehrt. Im einzelnen variieren die Beziehungen regional. Rajasthani-Bīsa- und Dasa-Osvāl heirateten im 19. Jh. zwar nicht untereinander, doch speisten immerhin zusammen (GBP XVII 1884: 76); während Gujarati- und Rajasthani-Osvāl untereinander weder heirateten noch gemeinsam aßen, obwohl sie in Gujarat den gleichen Status als Mitglieder der *Baniyā*-Kasten beanspruchten (GBP IX, i 1901: 104). Gujarati-Bīsa-Osvāl erkennen noch heute Rajasthani-Bīsa-Osvāl nicht als gleichwertig an, und verweigern ihnen den Zugang zu ihren Kastenorganisationen. In Rajasthan ergab sich der Status einer Familie durch eine Reihe unterschiedlicher Kriterien, wie z.B. Kaste, Klasse, Reputation der Familie, Schulbildung der Töchter, etc. (vgl. Hazelhurst 1968: 41). Das Statussystem war vor allem an den jeweiligen lokalen Königshäusern und deren System von Ehrentiteln ausgerichtet (R.K. Sharma 1991: 78, R. Mehta 1976: 114). Die statushohen Rajasthani-Bīsa-Osvāl (Rāj. *Bal-* oder *Baṛā Sajan*) wurden mit administrativen Funktionen an den königlichen Höfen der vielen Kleinfürstentümern Rajasthans assoziiert, vor allem Jodhpur und Udaipur, während die Dasa-Osvāl (Rāj. *Choṭā Sajan*) mit Handel und teilweise Landwirtschaft in Verbindung gebracht wurden (N.K. Singh 1991: 140-1). Die heutigen Anhänger des Terāpanth stammen sowohl aus Bīsa als auch Dasa-Osvāl-Kasten, die mittlerweile auch untereinander heiraten, da altertümliche Vorschriften, wie die Exkommunikation bei Verletzung der Kastenendogamie zunehmend zugunsten ökonomischer Kriterien an Einfluß verlieren.³¹ S. Jain (1971: 90-99) hat darauf hingewiesen, daß sich selbst die Wiederverheiratung von Witzen durchsetzt und Subkastenkategorien obsolet werden. Religiöse Differenzen waren selbst traditionell kein Heiratshemmnis innerhalb der Osvāl-Kasten. Jain und Hindu-Osvāl heirateten untereinander. Obwohl Heiraten zwischen Osvāl und Nicht-Osvāl immer noch selten sind, spielen heute auch hier ökonomische Kriterien eine zunehmend größere Rolle als die Kastenherkunft.

Die privilegierte Stellung der Osvāl in Rajasthan begründet sich durch eine lange gemeinsame Geschichte von Allianzen mit bestimmten Rajput-Familien. Die historischen Legenden der Osvāl berichten, wie gesagt, daß sie im indischen Mittelalter selbst *Kṣatriya* gewesen und einst im Gefolge der dominanten Rajput-

³⁰ Für Ursprungslegenden bzgl. der Bīsa/Dasa Unterscheidung siehe GBP XVI: 45, XVII 1884: 76, Sangave 1980: 85f.

³¹ Siehe Phalodiyā 1921. Zum Osvāl-Hochzeitsritual siehe Dūgar 1932.

Klans nach Rajasthan gekommen seien. Viele der heute führenden kommerziellen Familiendynastien weisen eine Geschichte als Staatsbankiers oder Hof-Juweliere auf. Ihre Hauptprofitquelle war, neben dem Luxusgüterhandel, die Administration des Revenue-Systems und die Finanzierung der permanenten Kriege zwischen den vielen Kleinfürstentümern bzw. Kriegerklans in der Region. Mit der Zeit zeichneten sich die männlichen Mitglieder der Osvāl durch eine hohe Alphabetisierungsrate aus, wodurch sie für Tätigkeiten im Staatsdienst prädestiniert waren (sie wurden als “masters of pen and sword” bezeichnet: RG I 1879: 63, Tank 1918: 38). Vor allem im Süden und Osten Rajasthans gehörten sie zur höfischen Elite und wurden durch eine Vielzahl von Privilegien begünstigt (Timberg 1978: 31, 99). Bekannt geworden sind in dieser Hinsicht insbesondere die Bīsa-Osvāl-*Gotra* der Singhvī, Bhaṇḍārī, Mohnot und der Loḍhā, die seit der Herrschaft von Rao Joha (1427-1489) bis ins 19. Jahrhundert einen kontinuierlichen Einfluß am Hofe von Jodhpur ausübten, an dem sie als *Mutsaddi* oder Staatsbeamte beschäftigt waren und häufig den Finanzminister (*Divān*) stellten. Eine ähnliche Rolle spielten z.B. die Maheśvarī *Mutsaddi* am Hofe von Bikaner, denen noch im 20. Jahrhundert als Gegenleistung für ihre Finanzierung des Staatshaushaltes persönliche Freiheiten, Steuerkonzessionen, Garantien bei der Schuldeneintreibung, und sogar das Privileg der Verwendung des Staatsschatzes zugestanden wurde (S. 44, 99, 108 Fn. 35, 111, RG 1879 I: 94). Solche Posten als königliche Administratoren, wie sie z.B. die *Mutsaddi* innehielten, waren in der Regel erblich und wurden von Mitgliedern von Nicht-Rajput-Kasten ausgefüllt. Sie wurden in der Regel an Familien vergeben, deren Loyalität sich durch eine Geschichte historischer Allianzen mit dem betreffenden Herrscherhaus bewährt hatte: “Some of the official families are descendents from persons of the writing or the commercial castes, who accompanied the earliest migration of the ruling chiefs in the country” (S. 63). Durch Allianzen mit den *Mutsaddi* und ähnlichen *bureaucratic lineages* (Rudolph & Rudolph 1984: 141) konnten indirekt auch andere Osvāl-Familien profitieren (RG 1879 I: 248f.). Der Zugang zur Staatsadministration war entscheidend für die Profitchancen einer Familie oder Gruppierung, denn in Rajasthan kontrollierten die Fürstenhäuser 80% des wirtschaftlichen Ertrages des Landes, den sie vor allem in die Armee und die fürstliche Haushaltung investierten (Timberg 1978: 108 Fn. 34).

Es waren jedoch nicht nur die Händler vom Wohlwollen der Fürsten abhängig, sondern in zunehmendem Maße auch die Fürsten von den mächtiger werdenden Bankiers. Ohne deren Expertise in der Revenue-Administration und deren Kreditnetzwerke konnte weder eine fürstliche Hofhaltung noch eine Armee finanziert werden. Vor allem im 18. Jahrhundert, der Zeit der institutionellen Auflösung des Mughal Imperiums, und der permanenten Kriegführung zwischen den Nachfolgestaaten, war es üblich, daß die konkurrierenden und meist am Rande des Bankrotts stehenden Kleinfürstentümer Rajputanas sich durch das Anbieten von Sicherheiten und die Vergabe von Privilegien, wie zum Beispiel Steuervergünstigungen (Gupta 1987: 233-5), gegenseitig die Bankiers abzuwerben suchten:

“A few princely states, like Gwalior and Indore, also offered tax and loan concessions, and various personal immunities to lure businessmen to their areas. ... In their home fiefs in Shekhavati, merchants were granted social prestige by the ruler visiting them. They were granted gold anklets and substantive privileges in the way of exemption from customs, search and seizure, and even criminal process. They were granted state convoys for their goods, and charters for charitable enterprises like schools” (Timberg 1978: 99, vgl. 111).

Die Blütezeit des Handels in Rajasthan und der Aufstieg der später dominanten Rajasthani-Osvāl-Familienfirmen fielen in die Periode des Niedergangs des Mughal Imperiums nach dem Tod Aurangzebs

(1707). Der durch die Regionalisierung und die dadurch vermehrten Kriege zwischen den Nachfolgestaaten ansteigende Finanzbedarf wirkte sich zugunsten vieler kommerzieller Gruppen in Rajasthan aus, da diese mittlerweile überregionale, von der politisch-militärischen Ebene relativ unabhängige, sozio-ökonomische und familiäre Netzwerke aufgebaut hatten:³²

“The eighteenth century was the golden age of the Rajputana banker and it will be found that many of the best houses date from that period, having been founded by men who kept the military chests of a great predatory leader, or who advanced heavy loans at critical times. There has also always been a good deal of legitimate trade through these midland countries. As times change, the peculiar conditions under which the monied classes prospered in Rajputana are fast disappearing, since political order has drawn back capital to its natural employment in the richer regions of India” (RG I 1879: 64).

Die Rajputen spielten für die Händler Rajasthans eine Doppelrolle. Einerseits galten sie als die Quelle von Reichtum, Privilegien und Sicherheit, andererseits waren sie jedoch genau das Gegenteil: die Quelle von Krieg, Unsicherheit, Enteignung und Verarmung (Plünderung). In einer solchen Situation struktureller Abhängigkeit von einer kulturell homogenen, doch politisch segmentierten regionalen Machtelite waren die persönliche Beziehungen zu ausgewählten, wohlgesonnenen Herrschern entscheidend für das Überleben der einzelnen kommerziellen Gruppen bzw. Familien.³³ Da persönliche Beziehungen und Umstände der Patronage situativen Schwankungen unterlagen - insbesondere durch Krieg und dynastische Sukzession - war die örtliche Ungebundenheit und Mobilität eine Grundbedingung des Überlebens einer Händlerfamilie.³⁴ Händlergruppen sahen sich somit typischerweise in ein Feld fluktuierender persönlicher und politischer Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Rajput Klans versetzt, in dessen Rahmen es galt, wenn nötig, den persönlichen, ökonomischen Vorteil durch wechselnde, oft konflikt-trächtige Allianzen zu mehren. Ein vom politischen System unabhängiges ökonomisches Funktionssystem existierte in diesem Kontext noch nicht - zu eng waren Steuereintreibung, Fernhandel und Finanzwesen mit höfisch-adminstrativen und religiösen Institutionen verknüpft: “economics remains undifferentiate within politics” (Dumont 1980: 165). Handel und Geldgewerbe,

³² Vgl. Cohn 1962: 313, E.S.Haynes 1978: 420. Bayly 1983: 8 wie darauf hin, wie die politische Dezentralisierung im 18. Jahrhundert “encouraged the further growth of a rooted service gentry and a homogeneous merchant class operating around small town centres” und “how economic organisation was inseparable from the family firm's identity as a body of pious and credit-worthy Hindus”. Aus seiner Sicht, “the corporate identities of the later commercial middle classes were, at base, formed around conceptions of religion and credit” (S. 8): “Certainly, devotion to a *guru* or a set of precepts which attracted a group of devotees from several different castes fulfilled the requirement that inviolated social relations had to subsist with wider business contacts” (S. 389).

³³ Auch die Kontakte und Empfehlungen der Jain-Asketen und anderer religiöser Führer spielten hinsichtlich der Selektion von Schutzpatronen eine Rolle. Orte und Personen (insbesondere: Fürsten) die von den “friedliebenden Asketen” besucht werden, gelten als religiös sanktioniert und prinzipiell als sicherer als andere Orte (vgl. Timberg 1978: 138). Berühmt geworden sind die Konzessionen, die verschiedene Jain-Asketen von den Mughal-Herrschern in Form von Freibriefen (*Farman*) für Pilgerfahrten, die auch für geschäftliche Zwecke benutzt wurden, erwirken konnten.

³⁴ Klassische Topoi der Händlerlegenden sind die abrupten “Schwankungen des Glücks” in Bezug auf materielle Umstände - und die Darstellung des persönlichen Charakters, und der Ehre (*Izzat*), sowie der Familienbeziehungen und properem religiösen Verhalten als den wenigen konstanten Faktoren. Der “gute Name” einer Familie und das damit verbundene Mobilisierungspotential von sozialen Beziehungen und Kredit war im Kontext permanenter politischer Unsicherheit, das größte Vermögen einer Familie. Materieller, besonders unbeweglicher Besitz an sich galt als zu unsicher - im Gegensatz zu Schuldverschreibungen und leicht transportablen Juwelen. Es überrascht daher nicht, daß viele Händler die Migration und die Aufgabe ihrer Häuser und des materiellen Besitzes der Degradation durch Willkürherrschaft vorzogen. Heldenlegenden, wie die von Bhama Sah - einem Osvāl-*Diwan* des Herrschers von Mewar, “who preferred exile to degradation [durch Fremdherrschaft]” (Tank 1918: 45), oder von Amar Chand Surana von Bikaner, “preferring a glorious death to an ignominious surrender” (S. 72), reflektieren die Bewunderung der Rajasthani (Osvāl) für “ehrenvolles” Verhalten. Der dominante Ehrenkodex der Rajputen ist auch hier einflußreich (die Bevorzugung des Exils an Stelle des Kampfes trug allerdings den (Jain-) Händlern das Stigma der “Feigheit” ein [K.P.Jain 1941: i]).

Kriegführung und fürstliche Administration waren vielmehr Aufgabenbereiche, die für solche kommerziellen Eliten intrinsisch miteinander verknüpft waren: “Indian merchant groups, though not specialized in governmental service, often dominated the civil side of the administration in the princely states, which were their home” (S. 31). Indische Händlergruppen im allgemeinen und Jain-Geschäftsleute im besonderen waren so gesehen keine unterprivilegierten Pariah-Gruppen, sondern, ganz im Gegenteil, privilegierte Eliten die oft die höchsten Staatsämter bekleideten (Ebda.).

Nur etwa 10% der Bīsa-Osvāl von Jodhpur (d.i. Mārvār im strikten Sinne) waren *Mutsaddi* und somit direkt im Staatsdienst beschäftigt. Sie galten als “most loyal to the rule of the state” (RG I 1879: 250) und unterschieden sich äußerlich dadurch, daß sie nicht den traditionellen Kopfschmuck (*Bor*) der lokalen Osvāl trugen. Die meisten *Mutsaddi* scheinen Anhänger der Mūrtipūjaka gewesen zu sein. Nur über einen (Bikaneri?) *Mutsaddi*, Bahadramal (1815-1885), liegt die Information vor, daß er ein Förderer der (Digambara?) Terāpanthī gewesen sei (S. 248f., Tank 1918: 35-42, Timberg 1978: 109). Die *Mutsaddi* waren darum bemüht, sich von den anderen Osvāl zu unterscheiden, und entwickelten eine eigene Lebensweise. Ihr Statussystem orientierte sich ebenfalls an den regionalen Königshäusern und wurde durch eine strikte Kontrolle der “Reinheit” der Frauen reproduziert, die, wie es von den *Mutsaddi* heißt, “niemals aus dem Haus treten, außer in einem öffentlichen Umzug (*Ratha*) oder umgeben von einer Vielzahl von Bediensteten” (M.H. Singh 1990: 129). Es wurde keine Witwenwiederverheiratung praktiziert, da dies dem Status der Familienlinie abträglich gewesen wäre (vgl. R. Mehta 1982, Reynell 1985). In der Vergangenheit entsagten viele Jain-Osvāl-Witwen statt dessen der Welt, denn durch die Assoziation mit den asketischen Jain-Sekten konnte zugleich die “Reinheit” der Familie aufrechterhalten werden.

Die meisten Anhänger des Terāpanth aus den Osvāl-Kasten stammen heute jedoch nicht mehr aus Jodhpur und Udaipur, der Ursprungsregion des Terāpanth, sondern aus den ländlichen Kleinstädten in den Distrikten Bikaner, Nagaur und Cūrū in West-Rajasthan, wo sie früher zunächst nur eine untergeordnete, doch für die lokale Ökonomie unerläßliche Rolle im Überlandhandel und als lokale Kleinhändler und Geldverleiher gespielt hatten.³⁵ Ähnlich wie die, von Timberg (1978) beschriebenen Shekhavati “Mārvār” im Osten verwandelten sie agrarische Produkte in Geldwerte, “a role which they preserved in their move out of Rajasthan to the small towns of the south and west of India” (Ebda.). Ihre - verglichen mit den *Mutsaddi* - bescheidenere traditionelle Rolle erwies sich später, unter der Herrschaft der Briten, als ein Pluspunkt, insofern sie sich - auch außerhalb Rajasthans - nicht zu schade waren für den mühsamen lokalen Kleinhandel und die “Erniedrigungen des Überlandhandels”; anders als die elitären Hofbankiers, die als erste aus Rajasthan nach Benares und Bengalen (Murshidabad) auswanderten (S. 60f., RG II 1879: 37). Die Hochburg des Terāpanth ist seit Mitte des 19. Jahrhunderts die trockene Mārūsthālī-Region (wörtlich: Todeszone) nordwestlich von Mārvār - eine von Sanddünen überzogenes, dünnbesiedeltes Halbwüstengebiet im Fürstentum Bikaner, das im 19. Jahrhundert oft von Hungersnöten und politischer Anarchie heimgesucht wurde und nicht zuletzt deshalb sukzessive Auswanderungsschübe und saisonale Arbeitsmigrationen der Landarbeiter und der Händler nach der Ernte im September-Oktober hervorgerufen hat (RG III-A 1909: 332. Im 18. Jahrhundert bot die Thalī-Region für die Osvāl-Händler zunächst noch Sicherheit vor den Übergriffen der Zentralmächte in Delhi und durch relative Autonomie und fürstliche Privilegien gesicherte Einkommensmöglichkeiten entlang der Karawanen- und

³⁵ Im Jahre 1901 lebten in Bikaner 107 926 Osvāls, die zu 98% Jains und die bei weitem größte “Jain-Kaste” waren (RG III-A 1909: 86). Auch in Mevār und Mārvār lebten jeweils etwa 100.000 Osvāl. Vgl. Gupta 1987: 30f., 99 über die relative bescheidene Rolle der Dāgā, Koṭhārī, Rāmpuriā, Baid und anderer Osvāl-Händlerfamilien als regionale Grosshändler im 18. Jahrhundert im Königtum von Bikaner und über die locale Konkurrenz von Brahmischen Händlern, die auch in Gujarat zu finden ist (vgl. Dumont 1980: 387 Fn. 65j).

Pilger Routen, welche die Thār-Wüste durchkreuzten. Viele Terāpanthī stammen aus den Kleinstädten entlang der Karawanenstraße von Delhi nach Rajgarh und von dort weiter entweder nach Bikaner oder nach Phalodi, über Cūrū, Ratangarh, den königlichen (Bikaneri) Salzwerken von Chhappar, Sujangarh, Ladnun und Nagaur (K.Singh 1973: 10). Im 19. Jahrhundert wurde die Thalī-Region jedoch notorisch unsicher, aufgrund rebellischer Fürsten (*Thākūr*), die sich der Oberhoheit des Mahārājā von Bikaner widersetzen. Tod (1899: 996) berichtet, daß aufgrund des Monopols der Briten im Salz und Opiumhandel, sowie des Einstellens des Karawanenhandels wegen marodierender Räuberbanden und ausbeuterischer Fürsten, der Handel in der Region schon nach 1810 zusammenbrach. Besonders betroffen waren, ihm zufolge, die Handelsstädte in Bikaner, die heute den größten Anteil der Terāpanth-Anhänger stellen: “the country suffers from the deterioration of the commercial towns of Chooru, Rajgarh and Rinuie” (S. 1027). Noch vor der Hauptauswanderungswelle um 1900 waren lokale Händlerfamilien daher oft gezwungen, ihren Wohnsitz zu verlegen. Im Jahre 1875, “the Mahajan of Bidasar, a leading thikana of the state, complained to the Maharaja of oppression by the Thakur and moved over from Bidasar to Ladnun in Jodhpur state” (K.Singh 1973: 168).³⁶ Im Jahre 1886 wurde die Eisenbahn vom Punjab nach Bikaner und Jodhpur fertiggestellt und bereitete dem Karawanenhandel endgültig ein Ende. Während der furchtbaren Hungersnöte 1898-1900 allein sollen schließlich bis zu 300.000 Menschen die Region zumindest zeitweise verlassen haben (S. 2, RG III-A 1909: 77). Viele Thalī zogen, wie die Mārvārī, und Śekhvatī zu dieser Zeit in das damals prosperierende Calcutta. Wie es heißt, erfuhr im Jahre 1944 der Mahārājā von Bikaner, Sadul Singh, auf dem Weg zu seinen Truppen an der Burmesischen Front in Calcutta eine “tumultuous reception by a lac or more people of Bikaner which settled in Calcutta in pursuit of business” (S. 283). Die sich verschlechternde ökonomische Lage, politische Unruhen und die vielen Hungersnöte gegen Ende des 19. Jahrhunderts zusammengekommen erklärt den damaligen Exodus der Terāpanth-Osvāl aus Rajasthan.

Cūrū

Das Hauptzentrum (*Pramukha Kendra*) des Terāpanth in Bikaner ist der Cūrū (Churu)-Distrikt (*Jilā*) mit den Kleinstädten Cūrū, Chāpar, Rājaldesar, Bīdāsar, Sujāngarh, Sardarśahar, Dūngargarh, Momāsar, Cārvās, Paṛihārā, Ratangarh, Ratannagar, Rājgarh, Sādālpur, Tārānagar, etc., aus denen die meisten Terāpanth-Laienanhänger und Mönche und Nonnen stammen.³⁷ Wie die von Agravāl (1969, Appendix 1) publizierten, vermutlich zumeist auf Zensusdaten basierenden Statistiken für das Jahr 1931 zeigen, waren damals die meisten Jaina im Königreich Bikaner Osvāl. Bis heute hat sich daran nichts geändert.

Kasten der Jaina im Königreich Bīkāner 1931³⁸

Jāti (Kaste)		Jāti (Kaste)		Jāti (Kaste)	
Agravāl	390	Jāt	5	Brāhmaṇ	1
Osvāl	27270	Jatī	83	Māheśvarī	3
Kāyastha	1	Darogā	4	Rajput	2

³⁶ Auch Jesraj Baid, der Gründer der Familienfirma *Jesraj Jaicandlāl Baid* und Ahn der Baid in Rajaldesar, zog von Rajaldesar nach Ladnun, wo ihm der dortige Thākūr für RS 1 Land für den Hausbau zur Verfügung stellte. Nach dem Ende der Unruhen in Bikaner kehrte er nach Rajaldesar zurück und stellte das nun leerstehende Haus in Ladnun den Terāpanth-Asketen als *Sevā Kendra* zur Verfügung. Noch heute leben hier alte *Sādhvī*. Das Haus ist weiterhin im Besitz des Baid-Klans, der Kaufangebote von Seiten des JVB bisher abgelehnt hat, nicht zuletzt, weil die Aufteilung von Jesrajs Erbe für die einzelnen Nachfolger nur wenig einbringen würden.

³⁷ *cūrū jilā terāpanth ke ācāryom aur sādhu-sādhviyom kā pramukh vicaraṇ-sthāl rahā hai* (Agravāl 1969: 35).

³⁸ 840 der 848 Sarāvagī (Śrāvaka) und 27.270 der 27.568 Osvāls waren Jaina (Ebda.).

Kumhār	1	Nāī	1	Sarāvagī	840
Khātī	1	Nīlagar	7	Sādhu	159
Gujar	1	Paṭvā	3	Sunār	1
Summe					28773

In Bikaner finden sich neben den Orden der Jaina auch Asketen von Hindu-Traditionen: Gorakhpantḥī Nātha, Jasnātha Siddha, Dādūpanthī, Dasanāmī (Girī, Purī, Bhāratī). Doch die meisten dieser Traditionen sind in der Region inzwischen ausgestorben. Vor dem Terāpanth war der Kharatara-Gaccha die historisch einflußreichste Jain-Tradition im Königreich Bikaner. Doch im Jahre 1931 waren schon 71.42% aller Jaina Terāpanthī. Die Anhänger der Mūrtipūjaka-Orden werden in den Statistiken unter der Bezeichnung “Śvetāmbara” geführt und die Sthānakavāsī-Orden unter der Bezeichnung “Bāīṣṭola” (Dharmadāsa Sampradāya).

Sektenzugehörigkeit der Jaina im Königreich Bīkāner 1931

Śvetāmbara	Digambara	Bāīṣṭolā	Terāpanthī	Sonstige	Summe
3558	1001	3664	20549	1	28773
12.37%	3.48%	12.73%	71.42%	0.003%	100%

Im Jahre 1931 lebten 57.85% der Jaina im Königreich Bīkāner im Cūrū-Distrikt und 92.63% aller Jaina im Cūrū-Distrikt waren Terāpanthī.

Sektenzugehörigkeit der Jainas in den sieben Distrikten der Provinz Cūrū/Rājasthān 1931

Tahsīl	Śvetāmbara	Digambara	Bāīs Ṭolā	Terāpanth	Summe
Sujāngarḥ	47	578	18	4109	4752
Sardārśahar	94	-	83	3815	3992
Ratangaḥ	4	12	-	2375	2392
Dūngargaḥ	2	-	4	2159	2165
Rājgaḥ	12	56	31	1107	1206
Cūrū	2	142	55	1434	1633
Reṇī	82	4	-	418	504
Summe	244	792	191	15417	16644

Die bis heute anhaltende regionale Vorherrschaft des Terāpanth erklärt sich aus einer kontinuierlichen Reihe erfolgreicher *Cāturmāsa*-Besuche der Terāpanth Ācārya, insbesondere von Ācārya Jayācārya (Muni Jītmal), der von 1829 an 23 *Cāturmāsa* in der Region verbrachte. Ācārya Bhikṣu besuchte schon im Jahre 1779 Lādñūrī, Gopālpurā, Cārṇvās, Darībā, Paṛihārā, Cūrū – Ortschaften die im Rückblick als das “Saatbeet” (*Bījapan*) des heutigen Terāpanth dargestellt werden. Aufgrund von Meinungsverschiedenheiten trennten sich Muni Candrabhāṇ und Muni Tilokcand von ihm und gründeten eine eigene Tradition, den Candrabhāṇ Panth, dessen Aktivitäten im Distrikt Cūrū zwischen 1795-1799 belegt sind. Die “Hāretiker” Śivjīrām, Chogī und Caturbhuj konzentrierten ihre Aktivitäten ebenfalls auf Cūrū. Daraus erklärt sich der zeitweilige Verlust an lokalem Einfluß des Terāpanth. Caturvedī (1978: 5) berichtet, daß im Jahre 1829, als Muni Jītmal die Stadt Cūrū besuchte, fast alle lokalen Osvāl-Familien Anhänger von Candrabhāṇ waren. Dessen Ansichten stimmte mit

denen der *Ācārya* des Terāpanth vollkommen überein, mit Ausnahme der Interpretation von Bhikṣus Auslegung von *Dāna-Dayā*, *Sāvadya-Nirvadya*, *Vratāvrata*, *Samyam-Asamyam*, *Dharma-Adharma*. Die Besuche von Muni Jītmal im Jahre 1829 in Cūrū und von Ācārya Rāycaṇḍ (Rṣirāy) 1830 in Bīdāsar (mit Jītmal), bei dem viele neue Anhänger gewonnen wurden, änderte dies (Agravāl 1969: 28). Muni Jītmal zelebrierte insgesamt 23 Mal *Cāturmāsa* und 10 Mal *Maryādā Mahotsava* im Cūrū-Distrikt und wurde im Jahre 1851 in Bīdāsar zum *Ācārya* geweiht. Ācārya Ḍālgaṇī hielt ebenfalls 7 seiner 12 *Cāturmāsa* und *Maryādā Mahotsava* im Cūrū-Distrikt ab. Cūrū wurde damit zum wichtigste Einfluß- und Arbeitsbereich (*Kārya-Kṣetra*) des Terāpanth. Im 20. Jahrhundert waren die einzigen lokalen Konkurrenten die Sthānakavāsī-Orden. Vor allem die *Ācārya Śrīlāl*, Javāharlāl und Ganeśīlāl von der Sādhumārgī-Tradition haben den Terāpanthī Paroli geboten und mit ihnen weithin publizierte kontrovers geführte Debatten über die *Dāna-Dayā*-Lehre abgehalten (Agravāl 1969: 27).

Da viele Terāpanth-Mönche aus dem Cūrū-Distrikt stammen, reflektiert die Sozialstruktur des Ordens die der Jaina in der Region. Im Jahre 1966 stammten 56%, 369 der 661 Asketen (78 *Sādhu* und 291 *Sādhvī*), aus der Provinz Cūrū (Ebda.). Die beiden folgenden Tabellen zeigen die Gesamtzahlen und die Kastenherkunft der Mönche und Nonnen des Terāpanth-Ordens zwischen 1760-1966 und im Jahre 1966.

Kastenherkunft der Terāpanth Sādhu und Sādhvī, 1760-27.4.1966

Jāti (Kaste)	Sādhu	Sādhvī	Summe
Osvāl	601	1268	1869
Agravāl	46	26	72
Porvāl	28	41	69
Sarāvagī	6	7	13
Māheśvarī	3	4	7
Sunār	1	1	2
Kumhār	0	1	1
Summe	685	1358	2043

(Quelle: Agravāl 1969: App. 2)

Kastenherkunft der Terāpanth Sādhu und Sādhvī, 27.4.1966

Jāti (Kaste)	Sādhu	Sādhvī	Summe
Osvāl	157	476	633
Agravāl	2	15	17
Porvāl	2	9	11
Summe	161	500	661

(Quelle: Agravāl 1969: App. 2)

4.3.2. Das Prinzip der Kasten- und Familiensolidarität

Die Rajasthani-Osvāl sind für ihre Solidarität und gegenseitige Hilfeleistung untereinander bekannt. Die Notwendigkeit enger Solidaritätsbindungen mag - abgesehen von Statusansprüchen - mit den harschen Lebensbedingungen in der Thār-Region in Zusammenhang stehen, die gelegentlich für die rigide Ethik der "Mārvārī" verantwortlich gemacht werden. Die Mārvārī gelten als "trained in a severe school of hardship and

patient endurance” (RG I 1879: 244). Eine der Osvāl-Legenden illustriert das Ideal gegenseitiger Hilfe. In Mandavat (Osiya), so heißt es, in Umkehrung der oben zusammengefaßten Ursprungslegende der Osvāl (Sangave 1980: 84), lebten einst eine Millionen Millionärsfamilien. Dort herrschte die Regel, daß ein neu eintreffender mittelloser Osvāl von jeder Familie einen Backstein und eine Rupee erhält und somit ein Haus und eine Million zur Verfügung gestellt bekommt. Ähnliche Sitten herrschen angeblich noch heute bei den Osvāl-*Baniyā*, die inzwischen über den ganzen Subkontinent und darüber hinaus verstreut leben. Solidarität und Kooperation untereinander und die Ausschaltung von gegenseitiger Konkurrenz wird von ihnen als ein Hauptfaktor für den geschäftlichen Erfolg dargestellt (Timberg 1978: 58, Zarwan 1974: 138). Angeblich erfahren vor allem Neueinsteiger besondere Unterstützung:

“Arriving ... without money or education the Mārṣār Shrāvāk is taken in hand by his caste fellows, fed by by them, set to work, and in his leisure hours taught to write and keep accounts. With this help at starting, the immigrant, who is frugal, temperate and hardworking, soon puts together a small sum of ready money. From this amount by advancing to the poorest classes sums seldom exceeding Rs. 5, his capital has, after a few years, increased to Rs. 2000 or Rs. 3000. With these savings he returns to Mārṣār, and, at this stage of his life, he generally marries” (GBP 1901 IX, i: 104).

Die Bereitstellung von Unterkunft, Ausbildung und Kredit für Neuanfänger wird generell von den Diaspora Mārṣār untereinander erwartet. Da sie meist in fremder Umgebung leben, entwickeln die Rajasthani-Osvāl-Händler untereinander enge soziale Bindungen auf der Basis einer gemeinsamen Herkunft (Kaste, Region und/oder Religion) und bilden Lokalgruppen, die sich meist um eine führende Familie kristallisieren. In der Vergangenheit spielte die Kastenherkunft eine entscheidende Rolle. Da die Osvāl in und außerhalb Rajasthans weitverstreut leben und, ähnlich wie Rajputen, Heiratsallianzen über große Distanzen hinweg knüpfen, formen sie in der Regel keine regionalen *Pañcāyat*, sondern fast ausschließlich lokale *Pañcāyat* zur Regelung der internen Angelegenheiten der lokalen Kastenmitglieder. Angehörige der gleichen Kaste, die in einen Nachbarort fahren (z.B. zu einer Hochzeit am Wohnort der Familie der Braut), müssen sich den idiosynkratischen Regeln des dortigen *Pañc* unterwerfen.

In Rajaladesar, zum Beispiel, existieren zwei Osvāl-*Pañcāyat*; einer für die Baṛā- (Bīsa-) Osvāl und einer für die Choṭā- (Dasa-) Osvāl. Früher durften die Mitglieder beider Kasten keine Heiratsallianzen eingehen, unter Drohung der Exkommunikation. Noch heute besitzt jede Kaste ihren eigenen *Pañcāyat Bhavan*, in dem u.a. Materialien für den Hausbau, Betten, Decken und Kochutensilien für große Feste aufbewahrt werden, die die Kastenmitglieder, gegen eine kleine Gebühr, ausleihen können. Es existiert darüber hinaus keine einheitliche, den Familien übergeordnete Struktur. Die Mitglieder des *Pañc* werden z.T. erblich bestimmt und z.T. gewählt. Sie müssen vor allem darauf achten, daß die Kastenbräuche insbesondere in Heiratsfragen eingehalten werden, und Konflikte schlichten. Jede lokale Kaste reguliert die Lebenszyklusriten ihrer Mitglieder autonom. Vor einer Hochzeit der Choṭā-Osvāl besuchen deren *Pañca* am Orte des Bräutigams die Familie, um die Heirat im Kastenregister (*Prabhavana*) zu registrieren. Zu diesem Zweck werden die Namen aller Beteiligten sowie alle Forderungen der Frauengeber detailliert schriftlich festgehalten. Nur wenn die Forderungen mit den Kastenbräuchen übereinstimmen wird die Heirat registriert. Die Frauennehmer (*Barāta*) können keine Nahrungsgaben von ihren Gastgebern verlangen, und nur empfangen, was gegeben wird. Bei Streitfällen zwischen Kastenmitgliedern bilden die Ältesten eines *Pañcāyat* Gremien zur Schlichtung von Konflikten (oder auch zur Organisation gemeinsamer Projekte) oder bestimmen einen Schlichter (*Kartā*), vor

allem für die häufigen Eigentumsstreitigkeiten, “whose decisions are obeyed on pain of loss of caste “ (GBP 1884 XVII: 82):³⁹

“The settlers in a group of villages have generally one family to whom they yield a place of respect. With the head of that house as president, a few of the leading men form a council or *mahājan*, settling social disputes, arranging for the support of their temple and its worship, and for the management of the provided fund to which all subscribe” (S. 105).

In religiösen Fragen ist bei den Terāpanthī natürlich nicht der *Pañcāyat*, sondern der lokale *San̄ghapati* oder *Sabhā*-Präsident zuständig. Heute ist nur noch wenig von kommunaler Solidarität zu spüren.⁴⁰

Neue Entwicklungen

Nach Angaben von Mangilal Baid (persönliche Mitteilung, London & Rajaldesar 1993) sind die alten Strukturen formaler Organisation innerhalb der Osvāl-Kasten (*Pañcāyat*, etc.) heute im Niedergang begriffen. Der Gemeinschaftssinn ist jedoch noch immer lebendig.

³⁹ Vgl. Tod 1899: 996 Fn.*

⁴⁰ Wie THE ECONOMIC TIMES Vol. 15, No. 162, 10. 9.1988: 3 berichtet, wird heute weniger Status als Geld geheiratet. Der entscheidende Faktor der neuen Formen der Statuskonkurrenz bei den Mārvārī ist die Tendenz zur Individualisierung des Kapitalbesitzes - des Aufsplittens des Eigentums der Großfamilien der “großen Firmen” und die resultierende Konkurrenz zwischen Brüdern, Cousins und anderen Familienmitgliedern. Dieser Ablösungsprozeß der Dominanz der Werte der Joint-Family durch das Bedürfnis nach “individueller Publicity” der (männlichen) Mitglieder hängt zudem zusammen mit einem Generationswechsel. Die Generation der Gründerväter der Mārvārī Industrien und Holdings, die nach der Unabhängigkeit den Aufbau der indische Industrie finanzierten, treten ab und ihre, weniger traditionalistisch gesonnenen, Söhne übernehmen. Die Hauptmerkmale dieses Prozesses wurden in einer SATURDAY TIMES Beilage der TIMES OF INDIA wie folgt beschrieben: “individual publicity catches up or even overtakes corporate publicity and automatically, the individual slides into a matching lifestyle. ... Money is ubiquitously spent, even if it has to be borrowed, and usually a daughters wedding is the arena for the show of might. The rivalry, at least in this context, is not with rival business groups of other communities but with fellow Marwaris, or, as of late, with other members of the family. - In fact the gradual erosion of the joint family system, the partial or total splits between brothers and cousins and the parcelling out of various concerns between them has created an atmosphere of urgent competitiveness. that too by a community which once seemed to set great store by the united-we-stand slogan. ... Nonetheless, the posts that matter in most Marwari organizations continue to be awarded to Marwaris. ... Because Marwaris are commercially very strong and the top men would like to have a close-knit team around him to achieve the best results” (SATURDAY TIMES cli, 251, 10.9.1988). Wie u.a. Van der Veer (1988: 221) feststellte, betreiben die Mārvārī und die “neuen Eliten” in Nordindien kein extensives Geben mehr, wodurch religiöse Institutionen tendenziell (insbesondere die *Pandus*) finanziell ausgetrocknet werden: “Mārvārīs donated generously to charity before, but now, very little is being done, because of the mad race amongst ourselves. Even when something is done, a favour is expected in return” (Poddar in: SATURDAY TIMES cli, 251 10.9.1988). Doch nicht nur die Wohltätigkeitspraxis hat sich geändert. Den führenden Mārvārī zufolge, hat sich auch die gesamte Auffassung von Religion geändert. Viele Mārvārī betonen, heute sei eine “praktische Form von Religion IN DER WELT” vonnöten, und nicht mehr, wie noch vor 20 Jahren, eine rein “außerweltliche” Orientierung: “To remain a good human being, without hurting anyone and helping as many as possible. This is the religion I believe in” (Lodha, Ebda.). Zu den Tempeln und den Heiligen fahre man nur noch “if it going gets tough”, d.h. im täglichen Leben werden religiöse Werte zunehmend an die Peripherie gedrängt. “Westliche” Verhaltensmuster werden hingegen generell imitiert. - Die Tendenz hin zu einer Form “innerweltlichen Asketismus” ist ansatzweise schon von Singer (1968) in Madras beobachtet worden, und auch von Gombrich & Obeyesekere (1988) und Gombrich (1988) beschrieben worden. Neue individualisierte, und in diesem Sinne “säkularisierte”, Formen religiösen Lebens der Eliten sind bei den Jain-Mārvārī einmal Formen synkretistischer Religiosität, z.B. regelmäßige Besuche nicht nur des Jain-Tempels, sondern auch christlicher Institutionen (wie z.B. der Christian Scientology Church) oder von Koranstudienzirkeln. Zum anderen ist - besonders bei den Terāpanth-Jain-Mārvārī - eine verstärkte Hinwendung zur Verehrung persönlich gewählter Götter bzw. Gurus, und zu Praktiken “innerweltlicher Meditation” festzustellen und damit die Untergrabung des traditionellen Monopols der “religiösen Virtuosen” in religiösen Angelegenheiten, die Gombrich (1988) auch in Śrī Laṅkā feststellte: “Many professionals, intellectuals and businessmen decide for themselves on religious matters, following the advice of a meditation teacher - often a layman - or even an Indian Guru” (S. 206). Gombrich bezeichnet diese Entwicklung als eine “major innovation”, denn Meditationstechniken werden hier nicht ausschließlich für soteriologische Zwecke erlernt, sondern für den alltäglichen Gebrauch - z.B. als Mittel des “stress managements”: “To use meditation for secular [?] purposes is to try to adapt Buddhist soteriology to life in the world” (S. 208, vgl. Bloss 1987: 12f.). Siehe Kapitel 11.

“Der Einfluß sozialer Faktoren auf das Geschäftsleben ist bestenfalls indirekt. Ökonomische Beziehungen - Kredit, Arbeit, Partnerschaften, etc. - werden bevorzugt mit jemand eingegangen, dessen Familie man kennt, als Sicherheit. Wenn etwas schief geht, kann man die Familie kontaktieren, deren Ansehen auf dem Spiel steht. Niemand will öffentlich das Gesicht verlieren. Soziale Sanktionsmechanismen sind auch im Geschäftsleben von Bedeutung. Heiratsallianzen können moralische Bindungen zusätzlich stabilisieren. Doch Heiratsallianzen sind in der Regel nicht Teil der *business strategy*. Es existiert jedoch kein direkter Einfluß der Religion auf das Geschäftsleben, noch können Gemeindemitglieder ökonomische Unterstützung erwarten, die in Schwierigkeiten geraten sind. Im Bereich der Wirtschaft zählt nur Eigeninteresse und Initiative. Die Sozialmoral hat bestenfalls einen Einfluß auf die Arbeitsmoral. Selbstverständlich hat die Religion einen Einfluß auf die Persönlichkeit. Die Integrität der Persönlichkeit spielt in allen Lebensbereichen eine Rolle. Natürlich stellt man, bei gleicher Qualifikation, eher jemand von der eigenen *community* ein, als jemand, den man nicht kennt. Es existiert aber keine übergreifende Organisation, weder Kaste noch Familie. Alles hängt an den Fähigkeiten, der Intelligenz und dem Unternehmergeist des Individuums. Das Geschäftsleben ist personalisiert, nicht professionalisiert, wie im Westen. Sobald eine Person stirbt, beginnt die von ihm aufgebaute Struktur zu zerfallen, wenn kein fähiger Erbe existiert. Nach zwei Generationen wird oft das Familieneigentum geteilt. Gleiche Erbteile stehen den männlichen Erben zu. Doch dieses Prinzip wird nicht immer umgesetzt, aufgrund der unterschiedlichen Befähigung der Individuen, Vorlieben des Vaters, etc. Kaste hat einen indirekten Einfluß insofern zum Beispiel Agravāl in der Mehrzahl Vaiṣṇava sind, nur wenige Jain. Aufgrund fehlender religiöser Schranken waren sie die ersten, die Industriebetriebe aufbauten, während die Jain-Osvāl unter den Mārvārī zunächst weiterhin nur Handel betrieben.”

4.3.3. Das Senioritätsprinzip

Die Beziehungen innerhalb der exogamen Gruppen (*Gotra*), Klans bzw. Lineages (*Kula*) und Familien (*Parivāra*) sind jedoch nicht nur durch das Prinzip sozialer Solidarität bestimmt, sondern auch durch das der Seniorität und ggfs. das der ökonomische Konkurrenz zwischen Brüdern. Die Osvāl sind bekannt für ihre strikt patriarchalische und gerontokratische Familienstruktur, die dem Familienoberhaupt juristische und ökonomische Kontrolle über die Junioren gibt. Bis zur Erbteilung ist die Großfamilie (*Samyukta-* oder *Pūṇā Parivāra*) nämlich zugleich die effektive soziale- und ökonomische Einheit.⁴¹ Eigentum wird bis zur Erbteilung kollektiv besessen und vom Familienoberhaupt (*Seṭh*) verwaltet. Es ist die Aufgabe des Familienvorstandes das *Dharma* aufrechtzuerhalten, Schutz (*Abhaya*) zu gewähren, die internen, weitverzweigten Beziehungen der Familie zu regeln und ihre Interessen nach außen zu vertreten. In der Regel wird früh geheiratet und, wie auch sonst in Rajasthan, lebt die Familie des jüngsten Sohnes mit den Eltern zusammen:

“In the Rajasthan model of the family, young people are expected to be married and ready to reproduce when their bodies are mature enough to do so, and the adolescent husband is not expected to be able to support himself and his wife and children on his own, - instead, his parents and/or elder brother expect

⁴¹ Vgl. R.Mehta 1976, 1982, Cottam 1983: 135, 188, Goonasekera 1986: 41f.

to both support and supervise the young married couple as long as it is either necessary or desired by the couple themselves” (Kolenda 1994: 125).⁴²

Intern sind die Beziehungen zwischen Vater und Sohn bzw. älterem und jüngerem Bruder, etc. durch Pflicht und Ehre charakterisiert, die einen Junioren *de facto* in eine Dienstleistungsrolle nach Art von Patron-Klient Beziehungen (*Dhān-Cākar*) drängen: “[H]e is, first and foremost, obliged to serve his effective *Gothra* represented by the *Samyukth Parivar*” (Kolenda 1994: 53). Die Junioren sind untereinander jedoch prinzipiell gleichgeordnet, wie an der egalitären Erbbordnung abgelesen werden kann, selbst wenn der älteste Sohn (Rāj. *Pāṭvī*) nach dem Tode des Vaters und vor der Aufteilung des Erbes unter den Brüdern die Rolle des Familienvorstandes übernimmt.⁴³ Nicht die Rollenverteilung bei den Bestattungsriten bestimmt wer erbt, oder die bei Rajputen vorherrschende Sitte der Primogenitur, sondern die Entscheidung des Familienoberhauptes, der im Idealfalle schon vor seinem Ableben die Erbfrage regelt. Selbst Witwen und Töchter können - laut Jain-Recht und nach der modernen indischer Verfassung - beerbt werde. In der Regel wird ihnen ihr Erbteil jedoch noch immer nur als Mitgift (*Dahej*) ausgezahlt. Bei den Choṭā-Osvāl steuert - anders als bei Gujarati-Osvāl - jedoch nicht immer nur die eigene Familie, sondern auch die des Ehemannes die Hälfte der Mitgift bei. Da keine festen Vorschriften existieren, folgt effektiv jede Familie ihren eigenen Bräuchen auf der Grundlage des *Mitākṣarā* Rechts, welches eine Realerbteilung zwischen männlichen Nachkommen vorsieht, und ihnen ein Vetorecht hinsichtlich der Veräußerung des vom Großvater vererbten Familieneigentums einräumt - im Unterschied zum persönlichen Eigentum des Vaters. Erbfragen sind oft Anlaß zu Streitigkeiten und werden gelegentlich sogar vor den *Pañcāyat* gebracht und dort ggfs. durch ein Losverfahren entschieden. Da eine zerstrittene Familie unweigerlich ihr Prestige verliert, wird dieser Weg nur in letzter Instanz gesucht: “The need to keep the family in one indivisible unit was considered to be of paramount importance both for economic and social reasons” (R. Mehta 1982: 146).

Faktisch bilden effektiv kooperierende Großfamilien kleine Patrilineages (*Kuṭumba*), die sich auf einen Ahnen zurückführen und großen Wert auf Familientradition legen. Das symbolische Zentrum dieser, in der Regel die Familien von Brüdern umfassenden Familienlineages ist meist das Haus (*Havelī*) der männlichen Ahnen in Rajasthan, welches von den Abkömmlingen in der Diaspora als Heimat angesehen wird. Im Haus der Vorväter treffen sich die Familienmitglieder periodisch zu Hochzeiten und anderen Familienfesten. Doch die meiste Zeit steht es leer oder wird von den Alten und/oder Frauen bewohnt. Da die Osvāl, wie alle hohen Kasten in Rajasthan, bis vor kurzem keine Witwenwiederverheiratung zuließen, leben in einem typischen Haushalt eine Anzahl abhängiger Frauen (vgl. Kolenda 1994: 95), die sich aufgrund ihrer marginalen sozialen Position natürlicherweise zur Religion hingezogen fühlten. Früher wurden solche Frauen vielfach in eine Jain-Sekte

⁴² Kolenda 1994: 125 stellt fest, daß in der vor-industriellen europäischen Familie eine gegenteilige Struktur dominierte, wo in der Regel nur Männer mit finanzieller Absicherung heiraten konnten. Dies erklärt das höhere Heiratsalter in Europa und zugleich die Joint Family Struktur in Rajasthan. R. Mehta 1976, 1982: 151-4 beschreibt dagegen den rapiden Niedergang der Institution der Joint Family und der Kindesheirat bei Mevār-Osvāl in den Dekaden nach der indischen Unabhängigkeit.

⁴³ RG 1879 I: 251f. Das Erbrecht der Māvār-Osvāl ist weder vom sogenannten Jain-Recht beeinflusst - wie Tod vermutet - noch von der Durchführung des brahmanischen *Śrāddha*-Ritual abhängig - wie Bayly 1981: 185 postuliert. Die Bräuche sind heute im Prinzip immer noch die gleichen wie 1839: “The wealth acquired in foreign lands, from the Sutlej to the ocean, returns chiefly to their native soil; but as neither primogeniture nor majorats are sanctioned by Jain lawgivers, an equal distribution takes place amongst all sons, though the youngest (as amongst the Getae of Asia, and the Juts of Kent), receives often a double portion. This arises when the division takes place while the parent is living, being the portion set apart for his own support, which ultimately falls to the youngest, with whom he probably resides. It would be erroneous to say this practice is extensive; though sufficient instances exist to suppose it once was a principle” (Tod 1899: 127).

(Zwangs-) initiiert.⁴⁴ Cort (1991a) schreibt: “In a society where the family and the business firm are coterminous (and the family firm [peḍhī] is often named after an illustrious ancestor who founded both the firm and the family), a merchant's economic status, social status, and moral status are inextricably interwoven” (S. 407, vgl. Zwicker 1982, Bayly 1985, Laidlaw 1995). In der Regel sind jedoch, wie gesehen, die einzelnen Familien (*Parivāra*) innerhalb der *Kuṭumba* zwar sozial miteinander verbunden, doch ökonomisch unabhängig voneinander.⁴⁵

Wie die klassische Mārvārī *Great Firm* sich von einer sozio-ökonomischen zu einer primär moralisch motivierten Solidareinheit verwandeln kann, zeigt folgendes Beispiel.

“Die Klan der Nachfahren des um die Jahrhundertwende lebenden Jesraj Baid und seines Sohnes Jaichandlal Baid aus Rajaldesar halten weiterhin den Namen der Familienfirma *Jesraj Jaichandlal Baid* aufrecht, obwohl diese schon vor zwei Generationen wegen Streitigkeiten zwischen den acht Söhnen von Jaichandlal auf Wunsch ihrer Mutter als ökonomische Handlungseinheit aufgelöst wurde. Da die Firma einst in Calcutta gegründet wurde, wurde dort ein gemeinsames Gebäude, der Firmensitz (*Gaddī*) errichtet, in dem Familienmitglieder und Freunde bei Geschäftsreisen etc. umsonst übernachten können. Der Firmenname ist darüber hinaus mit verschiedenen Wohltätigkeitsstiftungen verbunden und wird immer dann verwendet, wenn bei Hungersnöten, dem Bau von Schulen oder anderer sozialer Projekte um die Beiträge der Baid gebeten wird. Die Familienmitglieder sind stolz darauf, noch heute mit einer Stimme zu sprechen. Wohltätigkeitsbeiträge werden grundsätzlich nur einmal, unter dem Namen *Jesraj Jaichandlal Baid* gegeben. Dies symbolisiert die Familiensolidarität und hat den Vorteil, daß keiner im einzelnen weiß, von wem wieviel gegeben wurde. Dadurch werden ökonomische Disparitäten der Familienmitglieder untereinander übertüncht und der Status der Familie insgesamt hoch gehalten. Andererseits herrscht die Regel, daß jedes Familienmitglied, das im Namen von *Jesraj Jaichandlal Baid* in der Öffentlichkeit auftritt, selbst wenn dies eigenmächtig geschieht, rückhaltlos unterstützt wird. Die Baid haben in dieser Weise zum Bau des JVB unter dem Namen *Jesraj Jaichandlal Baid* beigetragen, wie auch zu den Kosten von Ācārya Tulsī's *Cāturmāsa* in Rajaldesar 1993 (Rs. 500.000, die von den Jain Familien der Ortschaft geteilt wurden). Angeblich waren andere Familien untereinander uneins und daher nicht in der Lage mit einer Stimme zu sprechen. Welche sozio-religiösen Projekte unterstützt werden wird in der Regel vom dem oder den Ältesten des Familienklans entschieden” (M.Baid, persönliche Mitteilung, London & Rajaldesar 1993).

Wie bei anderen nordwestindischen *Baniyā*-Kasten herrscht bei den Osvāl aus Rajasthan das Ideal der semi-autonomen Familienlinie als effektiver Handlungseinheit,⁴⁶ die sonst in Indien als eine typisch urbane

⁴⁴ Zur Position von Osvāl-Witwen, vgl. Bhaṇḍāvat 1930, R.Mehta 1982: 148f.

⁴⁵ Eine *Kuṭumba* umfaßt maximal drei Generationen und wurde von Mayer als “cooperating kindred” bezeichnet. Chauhan (1967) definiert sie als eine “confederation of existing families whose heads had once lived together as members of the family of orientation” (S. 36). Singh (1990: 130) observed at the end of the 19th century that “The Oswals do not perform any ceremony for the propitiation of the souls of the dead, as the Hindus do; but the 5th, 7th, or 9th day after death the relatives of the deceased give a dinner to the community which is called Nhawania and get themselves shaved on that day and perform the ceremony of *pagri-bandhna*”. Allerdings gehen selbst Brüder ökonomisch oft getrennte Wege: “Sharing of assets is only practiced within a family (*parivāra*). Members of family lineages (*kuṭumb*) - usually the families of brothers - are economically independent. But sometimes they maintain common charity-trusts for *dharmśālās* etc. which contribute to the transgenerational stability of a *kuṭumb*. The lineage (*kul*) is constituted through a common historical affiliation to a lineage god (*kul devata*) and not of immediate socio-economic relevance” (M. Baid, persönliche Mitteilung, London & Rajaldesar 1993).

⁴⁶ Vgl. Timberg 1978, Sagant 1983: 185, 209, Michaelson 1983: 188, Assayag 1986, Lachaier 1992: 886, Gellner 1992.

Sozialform gilt.⁴⁷ Der Name der Familienlinie, dient dabei oft zugleich als Firmenname (Cottam 1983: 135, 188, Mahias 1985: 59). Die Betonung der *Gotra*-Deszendenzbeziehungen, denen der exogamen Gruppe, anstelle der durch die Brahmanen vermittelten *Jāti*-Allianzbeziehungen in den Jain-Schriften (S. 61) ist der Konsolidierung der Unabhängigkeit der Familienlinie vor allem im Hinblick auf die Kontrolle von Eigentum dienlich, die in noch ungeklärter Weise mit der Art und Weise von Heiratsallianzen in Zusammenhang steht.⁴⁸ Dabei gilt, daß das zentralistische Lineageprinzip um so stärker hervorgehoben wird, je höher der soziale Status der Familie ist. Wie Stern (1981) und Cottam (1983: 79, 201) feststellen, sind es vor allem die reicheren Familien, die korporationsähnliche Großfamilienstrukturen herausbilden. Kolenda (1994: 125) hat jedoch einen besonders hohen Anteil an Harijan-Großfamilien in Rajasthan festgestellt, was jedoch vor allem finanzielle Gründe hat.

Die Beziehungen innerhalb der Familienlinie sind, wie gesagt, strikt nach Gesichtspunkten der Seniorität geordnet: “most authority is in the hands of a few elder members of the household” (B. Agrawal 1974: 227). Ähnlich wie bei den Terāpanth-Asketen impliziert dabei Seniorität und Ehre innerhalb des *Samyukta-Parivāra* zugleich Beziehungen der Loyalität und von Dienstleistungen von Seiten der Junioren.⁴⁹ Die jeweilige Seniorität der *Seṭh* untereinander bestimmt sich durch den relativen Status und die Ehre (*Izzat*) der Familien (vgl. Goonasekera 1986: 119). In der Vergangenheit war die Rolle des lokalen *Jāti*-Vorstehers bei den Osvāl z.T. erblich (für Gujarat, vgl. Michaelson 1983: 85). Vergleichbare statusbezogene Dienstleistungsbeziehungen sind in der Vergangenheit von den “bureaucratic lineages” der Bīsa-Osvāl mit den Rajput-Lineages eingegangen worden (vgl. Rudolph & Rudolph 1984). Der Wert eines solchen “Dienstes an einer spirituell höheren Persönlichkeit” wird dabei höher eingestuft als monetäre Werte. Obwohl auch der soziale Ritualismus der Osvāl vornehmlich durch Umgang mit Geld charakterisiert ist, dominieren also letztlich die traditionellen sozialen Werte der Familiensolidarität und der Seniorität. Deren ökonomische Implikationen erweisen sich beim obligatorischen Verfahren des Zusammenlegens von Ressourcen bei Ritualen.

Der Haushaltsvorstand (*Seṭh*) und Kopf der *Samyukta-Parivāra* repliziert idealerweise die Königsfunktion auf untergeordneter Ebene, genau wie der *Havelī* mit dem Königspalast assoziiert und als *Gaddī* (Thron) bezeichnet wird.⁵⁰ Im brahmanischen System wird die Großfamilie als Opfergemeinschaft aufgefaßt, mit dem Haushälter (*Gṛhastha*) als Opferer im Zentrum. Die Mitglieder einer Abstammungsgruppe werden dabei nicht nur durch die Vorstellung einer gemeinsam geteilten ontologischen Substanz und von Gemeineigentum charakterisiert, sondern auch durch die Vorstellung einer gemeinsamen Seele (*Ātman*): “It is said that the soul of three proximate generations is the same so that they share the merit and demerit of one another's actions” (Cantlie 1984: 29). Ein ähnliches System operierte in der Vergangenheit auch in größerem Ausmaße auf Staatsebene, wobei der König als idealer Haushälter und Opferer galt und “his subjects became part of him or other Selves of him (*anya atman*)” (Tambiah 1977: 35, vgl. Jaini 1991: 21). Ähnliche Vorstellungen sind heute noch wirksam. Grundsätzlich gilt, daß derjenige der opfert die Identität einer Gruppe verkörpert. Ähnlich wie ein König, der nicht nur für seinen eigenen Haushalt, sondern für das gesamte Land verantwortlich ist, kann auch ein Osvāl-Haushaltsvorstand die Rolle eines *primus inter pares* unter den Haushaltsvorständen übernehmen und einer gesamten lokalen Kaste und/oder Jain-Gemeinde vorstehen.

⁴⁷ Vgl. M.M.Shah 1974: xi, Sangave 1980: 43.

⁴⁸ Vgl. Reynell 1985: 116, Smedley 1994.

⁴⁹ Vgl. Dumont 1980: 69.

⁵⁰ Vgl. Tambiah 1977: 35, Bayly 1983, Davis 1983: 113.

4.3.4. Die Verehrung von Lineagegöttern und Ahnen

Die dominante Rolle des zentralistischen Senioritätsprinzips bei den Osvāl kommt auch in ihren religiösen Riten zum Ausdruck. Alle Osvāl betrachten z.B. Osiyan als ihr rituelles Zentrum und verehren dort periodisch die tantrische Gottheit Saciyā (Mātājī) als Schutzgöttin ihrer Lineages. Saciyā ist eine Manifestation der berühmten Dämonenschlächterin Durgā (Kālī), die ihrem gewaltsamen Aspekt entsagt hat und zum Jainismus konvertierte. Vor der Konvertierung wurde Saciyā Candika genannt (oder Cāmuṇḍā, Kṣemankārī, Mahiṣamardinī) und von den Osvāl durch blutige Opferriten verehrt. Laut Legende verfluchte die Göttin Candoka ihre Anhänger nachdem diese von Ācārya Ratnaprabhasūri konvertiert wurden und forderte die Fortführung der Opfer. Die Osvāl flohen daraufhin in alle Richtungen. Doch sie baten die Göttin - die später selbst von Ratnaprabha konvertiert wurde und seitdem den Namen Saciyā (Mātājī) trägt - nach allen Hochzeitsriten und nach der Tonsur (*Muṇḍan*) des ersten Sohnes ihre Gaben anzunehmen: “No Osvāl now passes at Osiyan the night of the day on which he pays his homage to the *mātā* for fear of being overtaken of some calamity or another” (Handa 1984: 14). Osiya ist heute ein bedeutendes Pilgerzentrum und viele Terāpanthī-Osvāl besitzen eigene Wohnräume in einem der vielen neuen Gästehäuser. Besonders populär ist die Verehrung von Saciyā während der beiden jährlichen *Navrātrī*-Festivals im März/April und September/Oktober (S. 15), wenn tausende von Osvāl aus ganz Indien nach Osiya pilgern, um die Göttin zu verehren und *Muṇḍan-Pūjā* zu praktizieren. Inzwischen werden auch Haare von Mädchen der Göttin dargeboten, obwohl dies nicht verpflichtend ist. Es wird nicht mehr der gesamte Kopf geschoren, sondern nur eine einzige Strähne von einem Barbier im Vorraum des Temples abgeschnitten. Die Haarsträhne wird anschließend vor der Durgā-Statue den dort agierenden Priestern (*Pūjārī*) zusammen mit einer Opfergabe (*Pūjā*) von Süßigkeiten, Kokosnüssen etc. dargeboten. Die Haare werden in einen Behälter geworfen und die Opfergaben in einen anderen. Im Gegenzug wird ein kleiner Anteil als *Prasād* zurückgegeben. Das obligatorische Opfern der ersten Haare (*Muṇḍan*) der Osvāl-Söhne an die ehemals gewaltsame, doch heute gezähmte Göttin im Saciyā-Tempel in Osiyan stärkt einerseits das Zusammengehörigkeitsgefühl der Osvāl und ihre regionale Gebundenheit an ihren legendären Ursprungsort. Nicht alle Osvāl sind jedoch Jains, und das Opfer der Haare impliziert nicht unbedingt eine Orientierung an der *Ahimsā*-Lehre des Jainismus.

Durgā wird ihrer schützenden Macht (*Śakti*) wegen verehrt, also primär als Mutter und nur sekundär als Śivas Gemahlin. In vielen Ortschaften Rajasthans finden sich neben den Hausschreinen auch freistehende Durgā-Tempel, welche Privateigentum sind und nur von Mitgliedern der jeweiligen lokalen Osvāl Familien benutzt werden dürfen. Solche Temple werden oft von einem gemeinsamen Trust der ansonsten unabhängigen Familien von Brüdern finanziert und tragen so zur rituellen Festigung der *Kuṭumba*-Beziehungen bei. Größere Lineages (*Kula*) bilden nur rituelle jedoch keine sozialen Handlungseinheiten mehr. Nach Auffassung der Mitglieder der Baid-Familie kann Mātājī entweder zerstörend (als Ursache von Krankheit) oder helfend in ihr Leben eingreifen. Sie wird daher sowohl zur Heilung von Krankheiten, zur Segnung (oder Verfluchung) der Familie und in Form eines Orakels herbeigerufen. Zu diesem Zwecke versammeln sich möglichst viele Familienangehörige vor dem Hausschrein und bemühen sich durch *Pūjā* und kollektive Gesänge um das Eindringen der Göttin in eine der Teilnehmerinnen, um sie durch das Medium dazu zu bringen, zu der Versammlung zu sprechen und ihre Kräfte verfügbar zu machen. Die Baid sind stolz darauf, im Gegensatz zu anderen Familien, welche spezielle Priester (*Sevak*) zu diesem Zweck bemühen, selbst Familienmitglieder mit medialen Fähigkeiten zu haben und so die Zeremonie eigenständig durchführen zu können.

Neben der Verehrung der Lineagegöttin (*Kuldevī*) Durgā werden, wie generell in Indien und Rajasthan üblich, unterschiedlichste Formen der Ahnenverehrung (*Pitr-Devatā*) praktiziert.⁵¹ Der Klan der Baidas verehrt z.B. den Großvater des Familienoberhauptes als einen "Geist", der besondere "Schutzengelfunktionen" für die Familie erfüllt. Im großväterlichen Haus findet zumindest einmal jährlich oder im Kontext eines Familienfestes ein Ritual zu seinen Ehren statt. Es handelt sich um einen Besessenheitskult, der offenbar der spezifischen Weise der Mātājī-Verehrung bei den Baidas nachempfunden wurde. In gleicher Weise wie Mātājī kann auch der Großvater Indrasmal Baid herbeigerufen werden, der von seinen Nachfahren als Heiliger und Gott verehrt wird, weil sein Erinnerungsbild einigen Familienmitgliedern in wohl überstandenen Krisenzeiten erschienen ist. In der Regel ist es das Privileg bestimmter Erbpriester mit der Göttin in Kontakt zu treten. In Rajaldesar ist es die *Sevak*-Familie, die sowohl die Tempelriten (*Pūjā*) als auch die Besessenheitsriten (hier: *Āratī*) durchführen. Sie allein dürfen das Opferfeuer unterhalten, um das sie sich im Kreis setzen, um das Eindringen anderer Götter zu verhindern. Bei großen Versammlungen werden fünf Priester benötigt. Sie werden *Pañcola* genannt. Das jeweilige Medium erfährt die Besessenheit unverhofft und ohne Erinnerungsspuren. Üblicherweise spricht die Göttin durch das betreffende Medium für kurze Zeit und zieht sich danach wieder zurück. Ihre Botschaft - Segen, Fluch oder spezifische Verhaltensanweisung - gilt für die Familie als maßgebend und unbezweifelbar. Für die Teilnehmer ist die Manifestation der Kastengöttin oder des Ahnen ein sowohl furchterregendes wie ermächtigendes Ereignis, welches die Bedeutung und Funktion des Familienzusammenhaltes - sowohl spirituell wie materiell - eindrucksvoll vor Augen führt und somit reproduziert. Die Opfer- und Besessenheitsriten der Osvāl kreieren einen Erfahrungsraum, der dem Individuum die Macht des "Kollektivbewußtseins" handgreiflich vor Augen führt. Es macht deutlich, warum persönliche Interessen zugunsten der Gemeininteressen der Familie geopfert und entsagt werden müssen. Es ist, in den Worten eines Teilnehmers, "der Geist der Entsagung persönlicher Begierden, der den Familienzusammenhalt garantiert und damit auch das Wohlbefinden des Einzelnen sichert". Hinzu kommt, daß mit den Ahnen nicht - wie bei den Hindus - ausschließlich durch Vermittlung der Brahmanen kommuniziert wird, sondern unmittelbar durch die Familienmitglieder selbst, die also die Funktion der Erbpriesterklasse übernehmen und so durch die Besessenheitskulte zugleich ihre religiöse Autonomie zelebrieren. Besessenheit und Selbstkontrolle sind also nur aus der Sicht eines Individuums Gegensätze, nicht jedoch aus der Perspektive der Gruppe.

Solche Besessenheitsriten sind nicht ungewöhnlich in Rajasthan, aber nicht typisch Jain. A. Gold (1988: 41) beobachtete, daß in Rajasthan Lokalgötter, die an menschlichen Begebenheiten interessiert sind, insbesondere Totengeister, sich in lebenden Menschen inkarnieren und sie besessen machen. Im Gegensatz zu den in Rajaldesar beobachteten und von Informanten weithin berichteten Riten ist nach ihren Informationen der Kult nur auf Totengeister (*Preta*) beschränkt, da Ahnengötter sich angeblich nicht inkarnieren: "spirits of the dead [preta] who possess men; the ancestors - peaceful, satiated, and remote - do not" (S. 41).

"Such household deities, resulting from lingering spirits of the deceased, unmarried children, are common in this part of Rajasthan, and may be worshipped every month on the dark moon night (Gold

⁵¹ Vgl. RG I 1879: 89, Bayly 1981: 155, Lambert 1988. Vor allem bei Carstairs (1957: 92) finden sich Beschreibungen ähnlicher Vorstellungen über einen Zusammenhang zwischen dem noch herumwandernden Geist der gerade Verstorbenen Ahnen (*Pūrvaj*) und Besessenheitserlebnissen (*Bhopau*) der überlebenden Verwandten, die gerade aus diesem Grund oft ihre Ahnen als Götter (*Devatā*) verehren, und Ahnenscheine bauen: "What these shrines had in common was their priest's ability to become possessed by the spirit of the god, and thus imbued with power to heal sickness and help their supplicants out of practical difficulties. It was impressive, and comforting, to be able to talk, through the medium of the priest in trance with the very deity in person; and the deity always promised that all would turn out well" (Carstairs 1983: 54).

1988). If they at times possess some family member they may be called for consultation on vital household issues. Indeed, if their counsel is neglected they can grow angry and take revenge by spoiling a new enterprise or inflicting sickness” (S. 44).

Zur These von Gombrich und Obeyesekere (1988)

Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Seitenblick auf Gombrichs und Obeyesekeres (1988) These von der “Hinduisierung” und somit - des “Zerfalls” des gegenwärtigen Singhalesischen Buddhismus. Behauptet wird, daß im heutigen Śrī Laṅkā ein “Auseinanderbrechen der Dorfgemeinschaft” (S. 39) festzustellen sei, in dessen Sog sich der “Zusammenbruch der ganzen Struktur des traditionellen buddhistischen Pantheons” und “des öffentlichen religiösen Lebens” abzeichne. Stattdessen entstünde “eine vom traditionellen Buddhismus abgetrennte Privatsphäre religiöser Emotionen und eine Fragmentierung religiöser Autorität”: “What best symbolizes this breakdown is the rise of the personal guardian deity (*iṣṭa devatā*)” (S. 32), [and] “the creation of the category of benign spirits of departed relatives” - “this good departed spirit is acting as a mediator between the priest (or client) and the major god who is his or her personal deity” (S. 39). Gombrich und Obeyesekere sind der Meinung, daß durch solche tendenzielle Ersetzung des Systems des “Modernen Buddhismus” durch quasi-hinduistische Formen der *Bhakti*-Religiosität (S. 33) und der Verehrung personaler Geister und Götter die gesamte traditionelle moralische Ordnung des Buddhismus in Śrī Laṅkā in Frage gestellt würde, denn die positive Bewertung von Besessenheit in solchen Formen der Religiosität stelle eine Verherrlichung des “Verlusts an Selbst-Kontrolle” dar, der politisch verhängnisvoll gewesen sei (S. 36).

Auf den ersten Blick entsprechen die Besessenheitskulte der Osvāl in Rajasthan genau dem gleichen Muster. Die “Hinduisierung” des Jainismus durch die graduelle Inkorporation von Formen der *Bhakti*-Religiosität wurde auch an anderer Stelle festgestellt (vgl. Jaini 1979, Goonasekera 1986, Cort 1989). Muß man also hier ebenfalls einen “Zerfall der Dorfgemeinschaft” und des “traditionellen Jainismus” beklagen? Nicht unbedingt. Zunächst muß festgehalten werden, daß der “traditionelle Jainismus” im pluralen religiösen Kontext Süasiens vor dem 20. Jahrhundert nie eine nationale oder kommunalistische Form angenommen hat, wie neben Gombrich und Obeyesekere (1988) auch Carrithers und Humphrey (1991) mit Bezug auf den Jainismus voraussetzen. Die im 19. Jahrhundert geborene Vorstellung von der integralen indischen “Dorfgemeinschaft” wurde zudem neuerdings zugunsten der Erkenntnis der Bedeutung regionaler Königreiche und dadurch geprägter translokaler Traditionen sowie der Rolle der “Religionen des Individuums” abgelöst (vgl. Dumont 1980, Dewey 1972, Fox 1977). Vor allem die Jaina (und ihre Kasten) weisen ausgesprochen translokale Formen der Identitätsbildung auf, bei der vor allem die asketischen Wanderungen (*Vihāra*) und die Pilgerfahrten (*Yātrā*) der Laien von konstitutiver Bedeutung sind: “Jains are the pilgrims *par excellence*, ever on the move” (Madan 1991: 18). Auf der Grundlage der zur Zeit verfügbaren Informationen ist fraglich ob (selbst in den Kleinstädten Rajasthans) je die Vorstellung eines einheitlichen, linearen lokalen Pantheons universell existierte, wie in anderen Kontexten u.a. Wadley (1975), Babb (1975), Lambert (1988), und Gellner (1992) annehmen, oder ob nicht die Kosmologie des Jainismus schon immer die Rolle von einer unter mehreren alternativen Deutungsschemata spielte, die je nach Situation verschieden - und zwar nicht nur in dörflichen, sondern auch in regionalen Kontexten (Pilgerfahren [*Yātrā*] etc.) - von einzelnen Interpreten ins Spiel gebracht wurden (vgl. Burghart 1978, 1983a, Östör 1980: 189-201, Raheja 1988: 27, Gold 1990: 134-7, 146).

Die Verehrung von Ahnen und von Kasten- bzw. Lineagegöttern stellt jedenfalls keine neuere Entwicklung dar, sondern koexistierte bei den Jaina (in Rajasthan) seit jeher mit der Verehrung der Jain-Asketen

und der Tirthankara (vgl. Gold 1990: 137). Zudem werden zwar nicht die Tirthankara, wohl aber die Jain-Asketen von den Jain-Laien traditionell als Quasi-Götter (*Gurudeva*) angesehen, mit denen Beziehungen nach Art personalisierter Götter eingegangen werden können (vgl. Spiro 1982, Gombrich 1971, Tambiah 1984, Laidlaw 1985). Nach Ansicht vieler Jains besitzen Asketen prinzipiell die Fähigkeiten des "Eindringens in andere Körper", mit der sie ihre Verehrer "besessen" machen können, genau wie, umgekehrt, die Verehrer im *Darśana*-Ritual das Idealbild der Asketen reflektiv in sich inkorporieren. Der überbewertete Unterschied zwischen Soteriologie und Selbstkontrolle auf der einen Seite (Buddhismus und Jainismus) und Besessenheitskulten auf der anderen Seite (populärer Hinduismus) erscheint insofern nur aus einer bestimmten Beobachterperspektive als unüberbrückbar (vgl. Kapferer 1983, 1988 *pace* Lewis 1971). Den Teilnehmern erscheint dagegen ein Terāpanth-Asket selbst, zwar nicht in seiner religiösen Bedeutung, wohl aber in seiner sozialen Funktion gewissermaßen als eine Art sozial generalisierter Ahnengeist (*Preta*) (als Kulminationspunkt einer langen Reihe von Inkarnationen) und kann insofern mit Ritualen der Ahnenverehrung durchaus verglichen werden. Im Unterschied zur modernen populären Religiosität in Śrī Lankā gilt der Jain-*Sādhu* jedoch zugleich als ein universeller "Gott" - die Individualisierung des Zugangs besteht nur temporär - und als ein "Gott", der die Selbstkontrolle der Anhänger als Zugangsbedingung voraussetzt (in Kapitel 7.2.2.1 wird näher ausgeführt, inwiefern Askese und Devotion im Jainismus keine Gegensätze darstellen, sondern komplementär sind). Der Jainismus hat demnach eine Form individualisierter, urbaner Religiosität entwickelt, die personalen Zugang mit universeller Geltung verknüpft; eine Kombination, die Gombrichs und Obeyesekeres kommunalistische Bild des Theravāda Buddhismus nicht aufzuweisen hat. Die hier vorgeschlagene These, im Jainismus eine Form der Manipulation der brahmanischen Ahnenrituale - gleichsam durch die Uminterpretation und Generalisierung des Ahnenprinzips - in Funktion zu sehen ist m.W. noch nicht verfolgt worden (vgl. Holt 1981). Doch zurück zur Geschichte.

4.3.5. Die Erfolgsgeschichte der Mārvārī in Calcutta

Der ökonomische Erfolg der "Mārvārī" nach dem zweiten Weltkrieg ist, wie Timberg (1978) gezeigt hat, nicht ohne ein Verständnis der geschilderten Organisation der Familienklans und nicht ohne die Geschichte der Mārvārī-Diaspora erklärlich. Es war das in Jahrhunderten gewachsene, den gesamten Subkontinent umspannende Kontakt-Netzwerk welches die Mārvārī aus der Sicht der Briten als die idealen kommerziellen Mittelsmänner (*Baniyā*) erscheinen ließ und zu ihrem ökonomischen Erfolg beitrug. Timberg unterstreicht zwar die Rolle des Mughal-Imperiums für die frühen Auswanderungen aus Rajasthan im 16. Jahrhundert, doch er betont den unvergleichlich stärkeren Einfluß der Briten auf das Wanderungsverhalten der Mārvārī seit 1756: "the greatest impetus to Mārvārī outmigration, however, was British rather than Moghul" (S. 42). Die Attraktion der durch die Briten kontrollierten Gebiete für die Mārvārī (verstärkt nach 1830 und vor allem nach 1857) erklärt sich seiner Ansicht nach vor allem durch drei Faktoren: (1) die zunehmende politische Unsicherheit Rajasthans, (2) der Bedeutungsverlust des Karawanenhandels in Rajasthan, (3) die ökonomischen Möglichkeiten für die Mārvārī als Agenten und Kreditgeber (*Baniyā*) der britischen Handelshäuser, (4) die physische Sicherheit Britisch Indiens, und (5) die verbesserten Kommunikationswege. Das höhere Prestige und die besseren Bedingungen, die die Briten dem Kommerz zugestanden, mag auch eine förderliche Rolle gespielt haben. Der Einfluß der Briten auf die sozio-ökonomische Situation Indiens war von Anfang an paradox, insofern durch ihren Einfluß einerseits die alten sozio-ökonomischen Beziehungen aufgelöst und andererseits verbesserte Profitancen für kommerzielle Kreise eröffnet wurden:

“The establishment of British power (1756-1803) furnished the conditions for the Mārvārī migration. On the one hand, it caused the decline of the older fields of activity in financing the warring princely states and trading along Rajasthan's caravan routes. On the other, it opened new opportunities, to serve as intermediaries in the new foreign oriented commerce that the British were developing. On the one hand, the British imposed all sorts of discriminations against business based on the princely states of Rajasthan. On the other, they provided relative security of property to those based in British India. Most dramatically, the British impact was to cause the decline of former centres of political power and the rise of new commercial ones and to shift the trade routes of which merchants perforce must live” (S. 97).

Entscheidend für den schnellen Erfolg der Mārvārī in Bengalen waren laut Timberg vor allem zwei Faktoren: (1) die Spezialisierung der “Mārvārī” auf das Bankgewerbe, und (2) das historisch gewachsene Kontakt und Kreditnetzwerk, welches sich Anfang des 20. Jahrhunderts über ganz Indien erstreckte (der *Census of India* von 1864 weist 50% aller “native bankers” in Indien als Mārvārī aus [S. 53]). Hinzu kommt die strukturelle Stärke der “Great Firm”-Organisation und des *Mitākṣarā*-Rechts, welches die Mārvārī bevorzugten (S. 58,146). Ohne diese intern geschaffenen Voraussetzungen, wären - so Timberg - die Mārvārī wohl kaum von den Briten, die sich der Vorteile der Mārvārī-Organisation wohl bewußt waren, bevorzugt unterstützt worden. Die Mārvārī hatten zudem Erfahrungen im spekulativen Handel und hatten gelernt, mit strukturell unsicheren Situationen umzugehen. Vor allem jedoch besaßen sie die notwendigen organisatorischen Strukturen. Neben den zentralistisch organisierten Familienklans sind besonders ihre selbstregulierten kommunalen Institutionen zu nennen. Zwischen 1880 und 1913 bauten die Mārvārī in Calcutta nicht weniger als sieben bedeutsame Institutionen zu Zwecken der Selbstregulation auf; darunter waren *Pañcāyat* (1828, 1900) zu Zwecken der internen Konfliktregulation und disziplinären Kontrolle, der *Mārvārī Samāj Calcutta* (1898) und die *All India Mārvārī Federation* (zu Zwecken der politischen Repräsentation), die *Mārvārī Relief Society*, die *Jute Association* und die *Mārvārī Chamber of Commerce* (S. 70-73).

Eine Hauptthese von Timbergs (1978) Buch ist, daß die Mārvārī, abgesehen von reichlich vorhandenem Kredit und Know How, zusätzlich eine “organisatorische Überlegenheit” gegenüber vergleichbaren kommerziellen Gruppierungen besaßen. Insbesondere zwei historische Traditionen der “regionalen Kultur” Rajputanas hätten sich für die, in fremden kulturellen Kontexten operierenden Diaspora-Mārvārī, als vorteilhaft erwiesen: die Institutionen (1) des *Mitākṣarā*-Rechts, und (2) der “great firm”.

(1) Das *Mitākṣarā*-Realerbteilungsrecht der Mārvārī, hatte sich, im Vergleich zum in Bengalen vorherrschenden *Dayabhaga*-Recht, bei der Aufrechterhaltung von Joint-Family-Eigentum vorteilhaft ausgewirkt (S. 38, 146). Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Erbrechtsformen ist, daß im *Dāyabhāga*-Recht Eigentum als eine “religiöse” Kategorie gilt, und der Erbantritt die Durchführung des *Śrāddha*-Rituals durch den ältesten, auch im Erbe privilegierten, Sohn voraussetzt. Das *Mitākṣarā*-Recht behandelt Eigentum und Erbfolge hingegen als eine rein “weltliche” Angelegenheit. Der Geburtsstatus allein definiert die Erbberechtigung (vgl. Kane 1931-1962 III: 734, Dumont 1983: 9ff.). Das *Mitākṣarā*-Recht ist förderlich bei der Differenzierung eines ökonomischen Systems von Religion und Politik; was wiederum mit Timbergs These von der “primär ökonomischen Motivation” der Mārvārī-Diaspora in Einklang gebracht werden kann.

(2) Entscheidend für den ökonomischen Erfolg der Mārvārī war und ist das extensive Netzwerk von (internen) Beziehungen, welches potentiellen Zugang zu einer immensen “Ressourcen-Gruppe” bietet: “In particular it would seem that the possession of a matrix for commercial interaction, a network of contacts

adapted to commerce, is a major qualifier for business success” (Timberg 1978: 28). Dabei ist es vor allem die Organisationsform der “great firm” die, laut Timberg, zur Aufrechterhaltung und Koordination des extensiven Mārṡārī-Netzwerkes unerlässlich ist. Seiner Ansicht nach ist sie das “entscheidende, den Exodus der Mārṡārī ermöglichende Element” (S. 146). Die Bedeutung religiöser Netzwerke wird von ihm außer acht gelassen. Unter einer “großen Firma” werden in der Regel Familienbetriebe verstanden, die nicht nur an Profitmaximierung, sondern auch an der Maximierung des Ansehens des Familiennamens interessiert sind. Die Bedeutung des Familiennamens, bzw. desjenigen einer *maximal lineage* (*Khāndān*) leitet sich dabei einerseits von der Fokussierung öffentlichen Interesses und Anerkennung auf bestimmte Symbole (“Markennamen”) her, andererseits jedoch - und diese Seite wird von Timberg (S. 38) nicht gebührend betont - vor allem von der Tatsache, daß intern das gemeinsame Eigentum der Großfamilie formell an den Namen der Familien bzw. Patrilineage gebunden ist. Der Familienname ist somit zugleich ein rechtlicher Titel. Ökonomische Rationalität, Verwandtschaftsbindungen und moralische Gemeinschaftsbindungen innerhalb der Firma überlappen insofern in dieser Institution, welche die traditionell dominante Organisationsform der indischen Handelshäuser darstellt.⁵² Die entscheidenden organisatorischen Merkmale einer “großen Firma” waren, laut Timberg (S. 131), (a) ihre rechtlichen Privilegien, die ihnen von Seiten der betreffenden Staaten zugesichert wurden, und (b) ihre zentralistische Organisation: “These two concerns, control over the firms personnel, and autonomy from vexations harassment, seem to have been the keynotes of ‘great’ firm organisation” (Ebda.).

(a) Meist wurde einer “großen Firma” von den politischen Herrschern ein Maximum an interner Selbstkontrolle zugestanden. Zu den rechtlichen Privilegien gehören vor allem das Zugeständnis der zivilrechtlichen Autonomie des Familienoberhauptes über die Mitglieder der Familienfirma - Söhne und Angestellten gleichermaßen -, sowie Sicherheiten des Eigentums und Steuerbefreiungen. Die damit gewonnene relative Autonomie der Firma vor staatlicher Intervention implizierte zugleich ein hohes Maß der Differenzierung von Politik und Ökonomie in den betreffenden Fürstentümern.

(b) Intern ist eine “große Firma”, wie gesagt, durch ein striktes System zentralisierter Kontrolle ausgezeichnet, an dessen Apex das Familien-, Klan- oder Lineage-Oberhaupt steht. Das Firmenoberhaupt, welches zugleich der Führer einer exogamen maximalen Patrilineage (*Khāndān*) und der formelle Eigentümer und Verwalter deren Gemeineigentums ist, residiert in der Regel in einem durch die Vergabe von Privilegien von Seiten lokaler Fürsten abgesicherten Hauptquartier, welches im Falle von politischer Unsicherheit auch verschoben werden kann. Solche Firmenhauptsitze werden *Gaddī* genannt - also mit demselben Namen bedacht, wie Fürstenthronen oder Sitze monastischer Oberhäupter. Eines der wichtigsten Aufgaben des Familienoberhauptes ist die Auswahl und Kontrolle der Firmenmitglieder. Dabei gelten folgende Grundregeln: (a) Bevorzugt werden Personen aus der eigenen Heimatstadt oder Region, sowie der Familie und Kaste eingestellt. Die Mārṡārī nutzen somit Beziehungen der “familiarity born of a common homeland” (S. 145) zur Integration ihrer Netzwerk-Organisationen. (b) Angestellte werden rotiert und niemals zu Partnern gemacht. (c) Söhne und andere Verwandte werden als Agenten der Hauptfirma in Zweigstellen an anderen Orten geschickt. (d) Verwandte werden nie zusammen in eine Zweigstelle versetzt. Vor allem die Prinzipien der Rotation und der Unterbindung von Partnerschaften oder der Bildung von subalternen Allianzen innerhalb der Familien sollen die Aufrechterhaltung der zentralistischen Organisation trotz geographischer Segmentation der “great firm” sichern.

⁵² Die Verwendung des Wortes “great firm” ist im Einzelnen umstritten (Leonard 1979, 1981). Doch dies sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Organisationsform des durch Patrilinearität legitimierten sozioökonomischen Zentralismus noch immer grundlegend für alle bedeutenden Familienfirmen in Indien ist.

Auch der *Mahājana* selbst ist ortsungebunden. Er verwendet einen großen Teil seiner Zeit zur Oberaufsicht seiner Firmenmitglieder. Timberg berichtet von Fällen, in denen das Firmenoberhaupt neun Monate des Jahres unterwegs ist, um unverhofft in den Zweigstellen der Firma auftauchend die Bücher seiner Agenten einer peinlich genauen Prüfung zu unterziehen (S. 131-4).

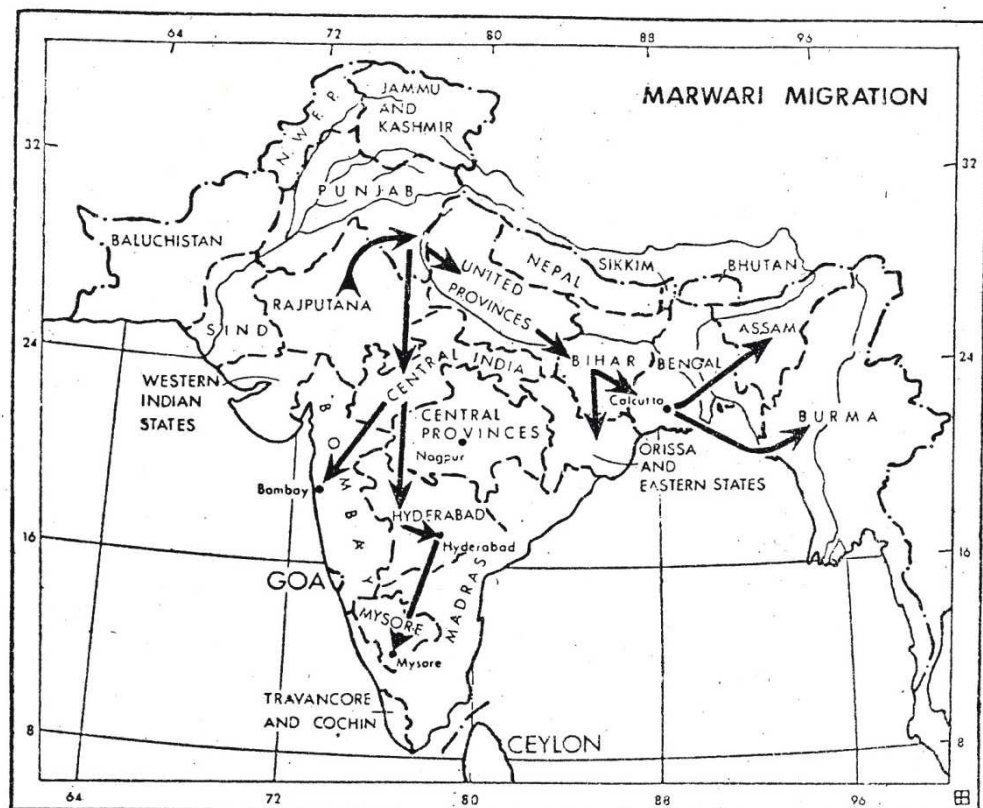
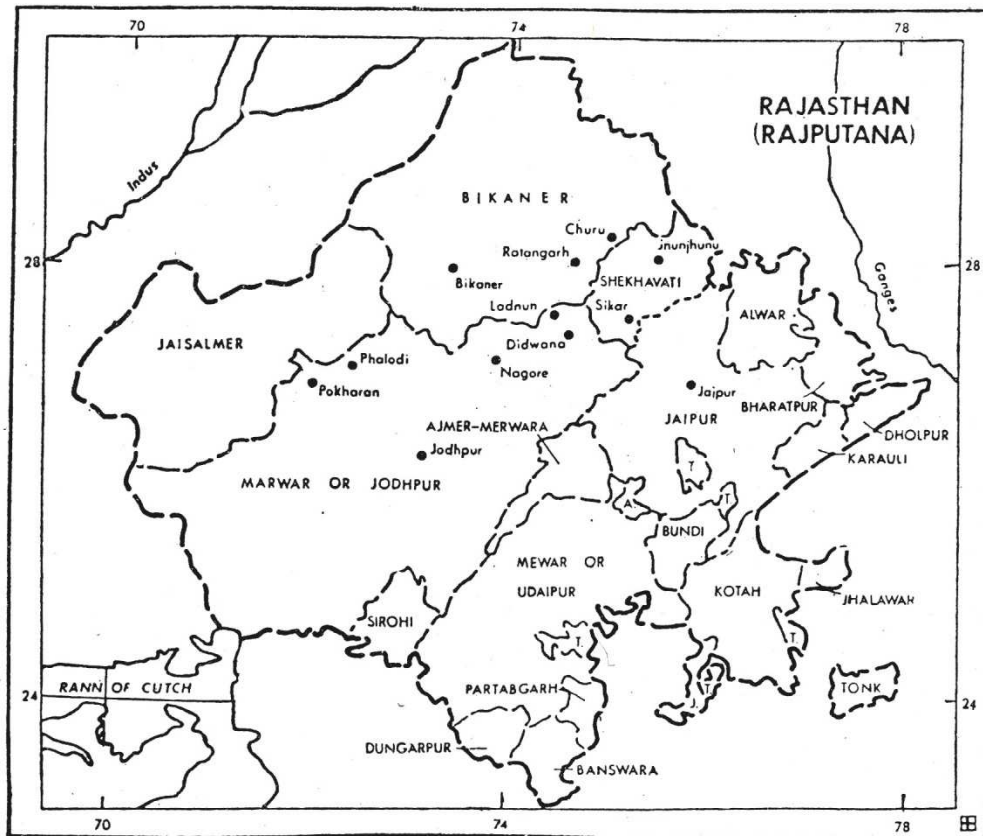
Die Mobilität und Ortsungebundenheit der Mārvārī ähnelt dem Verhalten der Mughal und der *Mamsabdārī*, die gleichfalls keine festen Wohnsitze unterhielten, sondern durch unablässige Wanderung und Rotation ihrer Sitze die Kontrolle über die eroberten Territorien aufrechterhalten wollten. Eine weitere, naheliegende Analogie ist die zur Wanderung (*Vihāra*) der Jain-Asketen; insbesondere zum Terāpanth-System der Rotation und der jährlichen "Buchprüfungen" durch den *Ācārya* zu *Maryādā-Mahotsava*. Für den Außenstehenden ist die psychologische Ungebundenheit der Mārvārī, die sich z.B. in unverhofften Totalumzügen von einem Haus in ein anderes, tausend Kilometer entferntes Familienhaus zeigt, verblüffend. Solche Umzüge finden teils mehrfach im Jahr statt und sind mit Entlassungen und Neueinstellungen der jeweiligen örtlichen Schreiber und Buchhalter der Familie verbunden. Die habituelle Ortsungebundenheit wird vor allem bei den Mārvārī-Jains bewußt anerzogen, durch Regeln bzw. Verhaltensmaximen, wie zum Beispiel nie selbst ein Haus zu bauen, sondern immer nur schon existierende Häuser zu benutzen (mieten oder kaufen). Die jainistische doktrinaire Begründung dafür ist, die beim Hausbau - und jeder materiell produktiven Tätigkeit - implizierte Gewalt zu vermeiden.

Die Erfolgsgeschichte der Mārvārī erscheint vor diesem Hintergrund als historische Ausfaltung gegebener Prämissen. Dank ihrer Bevorzugung von Seiten der Briten erlangten sie auch in Bengalen schon wenige Jahrzehnte nach der Hauptmigrationswelle (1860-1900) eine Dominanz im Handel. Schon vor dem ersten Weltkrieg waren sie, neben den Briten, die ökonomisch stärkste Gruppierung in Calcutta. Damit war es für sie möglich Kapital zu akkumulieren, welches später in industrielle Großprojekte investiert werden konnte, welche die heutige Vormachtstellung der Mārvārī in der indischen Ökonomie begründeten (S. 41). Zwischen 1914-1918 verzeichneten die Mārvārī enorme Kriegsgewinne, vor allem durch Spekulationen auf dem Jute-Markt, den sie seit der Jahrhundertwende beherrschten. Die Nachfrage nach Jute war immens gestiegen, aufgrund des europäischen Bedarfs an Sandsäcken in den Grabenkriegen des ersten Weltkrieges. Nach 1918 lockerte die britische Kolonialregierung die Monopolkontrollen folgender indischer Industrien: Baumwolle, Textilien, Zucker und Zement (S. 66). Der Grund dafür lag in der verstärkten Marktnachfrage und vor allem in der Kapitalschwäche der britischen Industrie, die Ressourcen aus den Kolonien abziehen mußte und in Indien daher vermehrt auf einheimisches Kapital zurückgriff. Die Mārvārī nutzten ihr im 1. Weltkrieg akkumuliertes Kapital und investierten zunehmend in die betreffenden Industriezweige. Die 30er Jahre sahen eine weitere Expansion des Anteils indischer Industrieller an der indischen Industrie. Im zweiten Weltkrieg wurde, wie schon im ersten Weltkrieg, von Seiten der Mārvārī enorme Gewinne durch Kriegsspekulationen und die Versorgung der 1 Millionen Britischen Truppen in Bengalen gemacht (S. 73). In den 40er Jahren wurden viele der Britisch-Indischen Industrien, aufgrund der politischen Unsicherheit, an Inder verkauft. Viele der heute führenden indischen Industriellenfamilien bauten ihre Machtbasis während des Krieges und in den ersten Jahren des unabhängigen indischen Staates auf. Mit welchen Methoden dieser sprunghafte Erfolg bestimmter Familienfirmen errungen wurde, ist im Einzelnen noch immer rätselhaft (Hazari 1963: 675).⁵³

⁵³ Mohindra 1928: 72, hebt als wichtige Faktoren die geringe Wirkung der Jute Spekulationsgesetze von 1910, 1911 und 1916 hervor und die Tatsache, daß Jute - "die Industrie der armen Leute" (S. 125) - eine Monopolindustrie war, die zunächst von schottischen Investoren aus Dundee kontrolliert wurde, doch zunehmend von Indern übernommen wurde. Eine besondere Rolle für die Erwirtschaftung der extremen Gewinnspannen der indischen Zwischenhändler und Spekulanten spielte, neben der Regenspekulation, die Manipulationen der Erntevorausanschätzungen durch die dazu gesetzlich verpflichteten doch meist ungebildeten Dorfpolizisten (S. 65f.), und die fehlenden

Für viele der traditionsbewußten Mārvārī-*Baniyā*, und insbesondere die Jaina unter ihnen, war die Entscheidung zur Investition in Industriebetriebe - wegen der bei industrieller Produktion notwendig anfallenden Gewalt - zunächst nicht unproblematisch. Die Jaina hielten zu Beginn mehrheitlich noch an ihren traditionellen Bräuchen fest. Bis Anfang des 20. Jahrhunderts war auch bei den Jain-Mārvārī selbst das Reisen außerhalb Indiens aus Gründen der religiösen Tradition verpönt (Timberg 1978: 72f.). Terāpanth-Jains waren überwiegend im saisonalen Jute-Handel beschäftigt und behielten ihre Geschäftsbasis in Rajasthan. Anders als die (Vaiṣṇava-) Agravāl, die vor allem in die Industrie investierten, und außerhalb Rajasthans sesshaft wurden, hielten sie am Handel fest. Die Entscheidung auch der Jain-Mārvārī, vermehrt in die Industrie zu investieren, beruhte einerseits auf der Kontrolle frei verfügbaren Kapitals und den offensichtlich größeren Profitchancen in der Industrie. Andererseits spielten (offenbar) auch der zunehmende indische Nationalismus und Bewegungen religiösen Reformismus bei diesen, religiös und traditionell als unorthodox angesehenen, Schritten eine Rolle: "Industry decreased dependence on England while trade was the substance of that dependence. Industry was a modern activity; trade a traditional one. Entry into industry was both a expression of the nationalist and reformist impulses in the community. Industry was profitable: it enabled its owners to contribute to political movements ..." (S. 67). Die vereinfachte Gegenüberstellung von Industrie, Nationalismus und Reformismus versus Handel, Kommunalismus, und Traditionalismus wird zwar der Komplexität der Situation Calcuttas nach dem ersten Weltkrieg nicht gerecht; sie gibt jedoch einen stichwortartigen Überblick über die relevanten Konfliktlinien dieser Umbruchzeit. Die Gesamtbewegung der Migration wird von Timberg (S. 104, 86) in den folgenden Karten veranschaulicht.

Kontrolle der "white and pink contracts". Diese Verträge wurden so genannt, weil die Einkaufsnoten weiß und die Verkaufsnoten rosa waren, wie aus folgender Petition der von Briten kontrollierten *Indian Jute Mill Association* hervorgeht: "Die Verträge sind von der Marwari Volksgemeinschaft zu dem Zweck eingeführt worden, ihr eine Art des Spekulierens zu gestatten, welche früher nicht in annähernd derselben Ausdehnung möglich war wie heute. Die Verträge haben den Zweck, Käufern und Verkäufern den Anschein wirklich stattfindender Transaktionen zu geben. Tatsächlich finden jedoch kaum in irgendeinem Falle, in welchem diese Verträge zur Annahme gelangen, eine wirkliche Jutelieferung statt, die auch gar nicht beabsichtigt ist, und in dem Schlußparagrafen ist die Zahlung von Differenzen vorgesehen, deren Höhe durch Vergleichung der Certifikate mehrerer Marwari-Firmen, deren Namen erwähnt sind, festgesetzt wird. Um jedoch der Transaktion noch weiterhin den Anschein von Echtheit zu geben, ist es üblich, daß der Käufer dem Verkäufer eine Deklaration der vertragsmäßig zur Ablieferung gelangenden Marke oder Marken abverlangt" (S. 72, übersetzt aus: *The Indian Trade Journal* 23, No. 292 1911: 144). Die Ähnlichkeiten zwischen der Regenspekulation und der die Preisschwankungen von Jute betreffenden Spekulation wird in der Petition folgendermaßen beschrieben: "Some points of semblance are: - (1) The parties concerned belong mainly to the same class - the Marwari community; (2) they congregate together in the public street much as they did in the days when they watched the clouds and the water spouts in Burra Bazar; and (3) it is understood that books of a very similar character to those kept for the purpose of registering bets taken and given in connection with rain gambling are now kept as records subsidiary to the "pink" and "white" contracts. But there is a great difference between the two - whereas rain gambling affected only those immediately and actively concerned in the game and willingly to taking part in it this pernicious speculation affects innocent parties and seriously injures an important trade" (S. 145).



4.3.5.1. Timbergs Theorie der Mārvārī-Migration

Die entscheidende These von Timberg ist, daß im engeren Sinne “religiöse” Faktoren bei der “kommerziellen” Expansion der Mārvārī so gut wie keine Rolle gespielt haben. Dem Impetus zur Migration und sozialen Wandel liegt seiner Ansicht nach fast ausschließlich das Profitmotiv zugrunde: “Commercial expansion ... had little to do with the community per se. It had much to do with the type of enterprise in which they were engaged, and with the business generation to which they belonged” (Timberg 1978: 82). Laut Timberg waren vor allem die informellen Kreditnetzwerke der Mārvārī bedeutsam, sowie ihre ökonomischen Traditionen, z.B. die des spekulativen Handels, die, obgleich in Indien generell diskreditiert, und nur von Gruppen geringen sozialen Status praktiziert, besonders in Krisenzeiten zur Akkumulation immenser Kapitalien der Mārvārī beitrug. Unter indischen Industriellen gelten die Mārvārī (im engeren Sinne) aufgrund ihres relativ späten Starts in die Industrie als Nachzügler. In Bengalen sind sie bekannt als eine Gruppe von Parvenüs, die ursprünglich wenig gebildet, und konservativ waren, und sich im lokalen Kleinhandel und Bankgewerbe spezialisierten. Auch heute noch werden sie mit diesen Stereotypen attribuiert. Generell wird hervorgehoben, daß sich für sie Status an Geld und nicht an moralischen Kriterien mißt.⁵⁴

Folgende Liste empirischer, migrationsrelevanter Faktoren ergibt sich aus Timbergs Analyse der Mārvārī-Wanderungen: (a) Zentren kommerziellen Wachstums, (b) Nachfrage/ Profitmöglichkeiten, (c) Grad der Konkurrenz, (d) Ausrichtung der Haupt-Handelswege, (e) Transportmittel, (f) Sicherheit (des Eigentums) und Staatspolitik, und (g) existierende Kontakte (S. 90-115). Die sozialwissenschaftliche Untersuchung der individualisierten, stark selektiven “Tröpfchenmigrationen” von Händlern steckt, wie Timberg (S. 91) betont, noch in den Kinderschuhen. Eine Hauptschwierigkeit ist die Datenbeschaffung. Timberg benutzte einerseits die Daten des *Census of India* (1881-1961), um das Gesamtausmaß der Wanderungen und die Hauptwanderungsrichtungen abzuschätzen. Andererseits verwendete er individuelle Familiengeschichten von Mārvārī-Lineages, um den Wanderungssequenzen, den Teilnehmern und ihren Beweggründen sowie den Verfahrensweisen der Migration nachzuspüren. Dazu benutzt er biographische Informationen aus Mārvārī-Adreßbüchern und Daten aus persönlichen Interviews. Timberg ist m.W. der erste Sozialwissenschaftler, der das in solchen Adreßbüchern vorhandene Informationsmaterial auszuwerten versucht. Beide Informationsquellen sind jedoch unzureichend, insofern vor allem (a) die Vergleichbarkeit der frühen und späten Zensusdaten (die mit verschiedenen Kategorien erhoben wurden) nicht gewährleistet ist, und (b) die Daten der Adreßbücher (Directories) im Einzelnen selektiv und unvollständig und insgesamt nicht repräsentativ für die Gesamtkategorie der “Mārvārī” sind (S. 90). Da genaue Zahlen zur Migration der Mārvārī nicht vorhanden sind, muß mit Schätzungen des Umfanges der Wanderungsbewegungen vorliebgenommen werden. Timberg hat aufgrund des Datenmaterials des *Census of India* (1891-1961) Kategorien von Personen isoliert, die in Rajasthan geboren wurden, doch außerhalb Rajasthans leben (846.811 Personen). Durch statistischen Vergleich errechnete er sodann eine Zahl von etwa 400.000 Personen, die zur Gruppe der ökonomisch motivierten Rajasthani-Migranten gerechnet werden können (S. 88f.). Die statistisch feststellbare Differenz von Geburts- und Wohnort

⁵⁴ Damit verkörpern sie (immer noch) das genaue Gegenbild der Bengali, inklusive der früher eigenwanderten Rajasthani-Osvāl-Juweliere und Hofbankiers (vgl. Little 1929, R.Jain 1987). Diese gelten als gebildet und modern, und als die ersten indischen Industriellen. Der überraschend schnelle Aufstieg der Mārvārī zur führenden kommerziellen Gruppierung in Calcutta, ist dahingehend auch mit dem unterschiedlichen Selbstbild der Bengali und der Mārvārī in Zusammenhang gebracht worden. Denn die alteingesessene kommerzielle Aristokratie Bengalens war sich für den mühsamen Lokalhandel zu schade und zog vermehrt den Dienst in der Britischen Administration und die Investition ihres Kapitals in Grundbesitz vor (Timberg 1978: 15).

reflektiere typische Wanderungsmuster. Timberg stellt zwei Phasen der Mārvārī-Wanderungen fest: (a) die semi-permanente-, und (b) die permanente Phase:

“Marwaris normally moved out in their early youth, and remained as emigrants, except for vacation trips, until their retirement. Some of the early migrants used to extend their vacation trips to the point that they may more properly be considered periodic migrants. Some of the latest migrants retired in Calcutta and can be considered permanent migrants. Perhaps we can visualize the entire century, 1850-1950, as an evolution of Mārvārī migration patterns from periodic to permanent” (S. 93).

(a) Das dominante Wanderungsmuster ist auch heute noch das der semi-permanenten Arbeitsmigration der jungen Männer als Agenten der Familienfirma oder auf der selbständigen Suche nach Profiten. Junge Mārvārī-Männer ziehen vornehmlich in die Metropolen und die größeren Städte Indiens, wo, dank einer Zentralisierung der Absatzmärkte, und bessere Konsumtionsmöglichkeiten, bessere Lebensbedingungen herrschen. Verbesserte Transportmittel erleichtern solche Migrationsbewegungen. Die mobile Lebensweise der Männer kontrastiert im traditionellen System mit der ortsgebundenen Lebensweise der Frauen, die zunächst zu Hause in Rajasthan blieben (S. 95f.). Für die Perioden periodischer Abwesenheit der Männer ist jedoch auch institutionell Vorsorge getroffen worden: durch die Großfamilie und sogenannte *Bāsa*, d.i. kollektive Mārvārī-Rasthäuser:

“If wives and children are left at home so that males can travel on business, the joint family home provides shelter for family dependants. Wandering traders find, wherever they go, support from and housing provided them by their communal followers. Marwaris, for example, first settled in *basa*, collective messes, ran by the “great” firms, or on a cooperative basis, in the major towns. Sometimes the *basa* were run as philanthropies and provided free board to the newcomer” (S. 5).

Die heute verstärkte Migration der Mārvārī in Richtung der großen Zentren von Kommerz und Industrie fand und findet also nicht auf einen Schlag statt. Typisch ist vielmehr ein “organisches” Wanderungsmuster von “shifting migrants”. Dabei schieben sich sukzessive Generationen den Haupthandelsrouten entlang von Ort zu Ort (S. 95), ohne jedoch den Kontakt zur Herkunftsregion, in der sich meist weiterhin das Stammhaus der jeweiligen Familienfirmen befindet, abzubrechen:

“The semi-permanent character of the migration, the fact that the migrants returned again and again to their homelands in Rajasthan meant that the Marwaris were not purely a step-migration. Each new wave of migrants set out from the original homeland rather than from intermediary points of migration. The major step-migration phenomenon observed seems to be connected with the decline of older areas of migration. Thus the decline of the opium trade in Malwa seems connected with an emigration from there to Calcutta and Bombay” (S. 123).

Die sequentielle “Verschiebung” von bestimmten Populationen entlang historisch eingelegter Beziehungsmuster hängt dabei vielfach von der Qualität der Familienkontakte und dem Kontext ökonomischer Möglichkeiten ab. Eine genauere Untersuchung “existierender Kontakte” würde im übrigen die Funktion von im engeren Sinne “sozialen” Kriterien offenbaren, die Timberg aus seiner Analyse ausschließt.

(b) Nach dem enormen ökonomischen Erfolg der Mārvārī in Calcutta folgte seit der Jahrhundertwende eine zweite Phase verstärkter und zunehmend permanenter Migration von Mārvārī-Familien Rajasthans nach Bengalen - die bis heute anhält: "At a later stage women joined the migrants, particularly after 1905 and the first railway lines into Shekhavati [und andere Regionen Rajasthans]" (S. 96); "more Marwaris have brought their families out of Rajasthan, and are having their children in their new domiciles" (S. 90).⁵⁵ Von "permanenter" Migration kann dennoch - trotz Timberg - nicht gesprochen werden. Realistischer ist die Annahme einer zweistufigen Migration bzgl. jeder Periode relativer Seßhaftigkeit (vgl. GBP IX, 1901: 105). Seit der Einführung moderner Kommunikationsmittel - insbesondere von Eisenbahn und Telegraph - wurde zudem die weitreichende Migration der Mārvārī bei gleichzeitigem Aufrechterhalten des Kontakts mit der Heimatregion wesentlich erleichtert (S. 51). Die "Calcutta-Mārvārī" lebten früher die meiste Zeit des Jahres in Rajasthan und betrieben ihr Geschäft in Calcutta mit Hilfe ihrer Agenten (S. 195, vgl. Sharma 1984: 200). Heute leben viele Mārvārī außerhalb Rajasthans. Sie besuchen dennoch Rajasthan regelmäßig und unterhalten dort in der Regel noch ihr ursprüngliches Familienhaus. Die Mārvārī haben also typische Verhaltensweisen entwickelt, die eine Kombination von Mobilität und traditioneller Rückbindung an die Herkunftsregion und vor allem das Haus ihrer Vorfäter darstellt. Dieses heute noch beobachtbare Charakteristikum wurde schon im 19. Jahrhundert von den Briten notiert:

"Mārvārīs are scattered all over India, and are a most enterprising class, amassing often great wealth, though visiting their native country seldom and at long intervals, they are most loyal to the rule of the State. When the late chief Maharaja Takht Singh died, every Mārvārī in Calcutta and Bombay shaved his head and face as a mark of mourning" (Rajputana Gazetteer 1879 I: 241).

Die Mobilität und die immer noch enge kulturelle Anbindung der Mārvārī in Calcutta an ihre Heimatregion Rajasthan erklärt auch die Kontinuität des Einflusses des Terāpanth auf sie. Denn auch der Terāpanth ist primär eine Rajasthani-Sekte. Durch ihr primär "regionales Kriterium der Identitätsbildung" (der *Mārvārī Sammelan* in Calcutta akzeptierte als Mitglieder "Personen aus Rajasthan und den umliegenden Regionen" [Timberg 1978: 10]) unterschied sich auch in der Folgezeit diese Gruppe der "Mārvārī" (-Jains) von den schon in früheren Jahrhunderten nach Bengalen eingewanderten Familien von Jain-Juwelieren und Bankiers, die entweder ein religiöses oder ein Berufskriterium betonten, um sich jeweils von signifikanten anderen Gruppen (Muslims, etc.), zu unterscheiden (R.Jain 1987: 394ff.). Die Betonung des regionalen Identitätskriteriums hatte zur Folge, daß die Terāpanth-Mārvārī in Calcutta (die fast alle der Osvāl-Kaste angehören) primär als Subgruppe der Rajasthani-Mārvārī klassifiziert werden, und nur sekundär als religiöse Kategorie. Dies mag zu dem Mißverständnis Timbergs führen, religiöse Kriterien spielten bei der Organisationsweise der (Terāpanth-) Mārvārī so gut wie keine Rolle. Die Bedeutung der Kulturregion Mārvār/Rajasthan als Identifikationsmerkmal (und Organisationsfaktor) der Anhänger des Terāpanth unter den Mārvārī kann auch nicht überschätzt werden. Diejenigen die, besonders im 20. Jahrhundert, selbst nach Calcutta und andere Städte zogen, hielten weiterhin an ihren gewohnten Bräuchen fest und benutzten untereinander auch weiterhin Mārvārī als Umgangssprache. Da sie strikt zwischen dem Verhalten innerhalb des Hauses und

⁵⁵ Inwiefern dabei die Tendenz zum Wechsel vom Handel zur Industrie das Wanderungsverhalten beeinflusste, hat Timberg nicht untersucht. Er weist jedoch darauf hin, daß im heutigen indischen Staat die Rivalitäten zwischen den verschiedenen Fürstentümern Rajasthans keine Rolle mehr spielen. Die tendenzielle Ablösung vieler "Mārvārī" von Rajasthan ist, wie noch genauer beschrieben wird, eines der Motive der bewußten Ausweitung des Einzugsbereiches des Terāpanth nach 1947.

außerhalb des Hauses trennen, entspricht ihr Verhalten dem von Bayly (1983: 387) beschriebenen Strategem der scharfen Unterscheidung zwischen “inward and outward styles of life”, durch welches indische Händler traditionell Statusmobilität generieren. Selbst Ācārya Tulsī hatte es einst abgelehnt in Hindi zu predigen oder zu schreiben. Er predigte im ersten Jahrzehnt seiner Führerschaft ausschließlich in Mārvārī und schrieb in Sanskrit (Mahāprajña 1986: 11).⁵⁶ Timberg (1971: 77ff.) notiert zudem selbst Beispiele direkter Einflußnahme der Terāpanth Ācārya - also eines “religiösen” Faktors - auf das Wanderungsverhalten ihrer bevorzugten Anhänger (der Terāpanth Bīsa-Osvāl-Mārvārī aus Bikaner):

“Through direct ostracism did not seem to result from Oswals owning factories, religion might have had an effect indirectly. The Terapanth Jain *munis* or monks who are the spiritual guides of most of the later migration of Marwari Oswals discouraged them from bringing their families with them to their places of business in East India. The Murshidabadis belonged to a less severe subsect, and thus were enabled to settle in Bengal. Almost of necessity, Oswal jute traders traded for a few years, perhaps as underbrokers to the larger firms, wound up their affairs and went home. They were forced to spend long periods out of the field of competition. This eventually weakened their position in the jute trade too. More directly it discouraged them from longer term commitments in the area, such as investment in permanent industrial assets” (Timberg 1978: 195, vgl. S. 193).

Festzuhalten bleibt, daß das, was Timberg den “Grad der Ortsbindung” der Mārvārī nennt (“the depth and kind of commitment to emigration from the home region, and to individual regions of immigration” [S. 92]) nicht allein von ökonomischen Überlegungen abhängig ist, sondern wesentlich durch kulturelle Faktoren mitbestimmt wird - vor allem durch den rituellen Jahreszyklus der Zerstreuung und Konzentration, der - wie Mauss und Hubert (1903/1978: 240ff.) am Beispiel des jahreszeitlichen Wandels der Eskimo-Gesellschaften paradigmatisch gezeigt hat - einem ähnlichen Rhythmus folgt wie derjenige der ökonomischen Organisation. Vor allem zeigt sich, daß verbesserte Transportmittel die traditionelle “semi-permanente” Pendelmigration zwischen Rajasthan und dem Sitz der dominanten ökonomischen Aktivität einer Familie begünstigt. Von einer Tendenz zur “permanenten” Migration kann daher keine Rede sein.

Timbergs These von der Bedeutung funktionaler Spezialisierung und organisatorischer Faktoren, wie die der “great firm”, richtet sich einerseits gegen Webers These von der Bedeutung motivierender Faktoren und sozialer Werte, in Bezug auf die Erklärung der unterschiedlichen Intensität der Profitorientierung verschiedener

⁵⁶ Aufgrund der explizit regionalen Identität auch des Terāpanth spielt Rajasthan für die Terāpanth-Osvāl-Mārvārī jedoch nicht nur die Rolle eines rein geographischen Identitätskriteriums, wie R. Jain (1987) annimmt, sondern impliziert für die Mārvārī Jains in Bengalen zugleich eine spezifische Sektenzugehörigkeit: “...étant donné la répartition géographique des castes et le fait qu'il n'y a jamais plus de deux ou trois castes présentes dans une région, la référence territoriale inclut autre chose et on peut immédiatement en induire l'appartenance à une caste et une secte précises” (Mahias 1985: 41). Shāntā 1985: 447 berichtet auch von der symbolischen Bedeutung der “Herkunftsregion” selbst bei Terāpanth-*Sādhvī*, also Weltensagern (S. 443). Die Tradition der Sekte wird wiederum repräsentiert durch die Sukzessionslisten (*Paṭṭāvalī*) ihrer jeweiligen Ācārya. Die symbolische Koordination des unmittelbaren Familienumfeldes mit der Religion wird oft durch drei vermittelnde Dimensionen hergestellt: (1) Wohnort, (2) Herkunftsregion und -Kaste, (3) Sektentradition: “Ses adeptes, sauf de très rares exceptions, sont tous du Rājasthāna, même si on les retrouve dans beaucoup de régions et grandes villes pour des raisons professionnelles. Le sol natal, surtout à cause du manque d'eau, oblige une grande partie de ses habitants à s'expatrier, mais la plupart des familles y gardent des membres, et là sont les racines, la maison paternelle. Quel que soit le lieu où ils se trouvent, les terāpanthī organisent leur *samgha* local rattaché au *samgha* central sous l'autorité d'un seul et unique ācārya. Une autre de leurs caractéristiques est de tenir régulièrement une chronique, et ceci depuis leur fondation. Ces manuscrites sont d'un immense valeur pour l'historique du *gana*. Grâce à ces documents, les pages qui suivent donneront une vue d'ensemble sur les sādhvī terāpanthī, de 1764 jusqu'aux débuts du XIXe siècle” (S. 175).

sozialer “Gemeinschaften” und andererseits gegen technologieorientierten Theorien sozialen Fortschritts. Anstelle der Bedeutung sozialintegrativer Werte, und der vermeintlich indirekten ökonomischen Funktion des “Gemeinschafts”-Faktors, betont Timberg, mit Bellah, die Bedeutung institutioneller und organisatorischer Faktoren: “One of the most serious limitations of Weber is the emphasis on the importance of the motivational factor at the expense of the historical and institutional setting” (Bellah, nach Timberg 1978: 28). Timberg schlägt im Anschluß an Bellahs Kritik und in Bezug auf empirische Daten eine begriffliche Unterscheidung zwischen “Geschäftsethos” und persönlichen (religiös-gemeinschaftlichem) Ethos” vor: “The behavior of businessmen throughout the world justifies the impression that their business ethics and values do not necessary conform to their personal ethics or religious values” (S. 36).

Kritische Bewertung

Auf den ersten Blick ist Timbergs Ansatz dem von Weber klar überlegen. Weber hat, wie Timberg kritisiert, in seinen empirischen Studien oft die Ebene religiöser Metaphysik und personaler Motivation durcheinandergebracht (bzw. “Motiv” und “Intention” [vgl. Schütz 1982]). Die Betonung organisatorischer Faktoren durch Timberg ist sicherlich ein großer Fortschritt. Andererseits müßte die These von der Differenzierung von Ökonomie von Politik, Religion und Person anhand des Materials allererst bewiesen werden. In Timbergs Darstellung bleibt die Unterscheidung zwischen Ökonomie und Religion jedoch ein analytisches Postulat, dessen empirischer Gehalt durch die Darstellung selbst eher in Frage gestellt wird. Auch in der Literatur wird immer wieder die enge Interaktion von religiösen bzw. sozialen Werten und geschäftlichem Verhalten - insbesondere bzgl. der Konvertibilität von sozialem in ökonomischen Kredit - hervorgehoben (Bayly 1983, auch Timberg 1978: 31):

“Religious merit an social credit, which subsumes economic credit-worthiness, are thus self-reinforcing social processes, making it irrelevant to argue whether the traditional merchant castes are primarily concerned with ritual status, family prestige, economic power or political influence as, Bayly (1983) argues” (Cottam-Ellis 1991: 105).

Timberg reduziert seinen Blickwinkel auf die Institution der “great firm”, um den “ökonomischen Erfolg” der (Terāpanth-) Mārvārī zu erklären, ohne z.B. die sekundären ökonomischen Funktionen religiöser Institutionen, wie die *Sangha*- und *Sabhā*-Organisationen, und die integralen Interaktionsmuster zwischen (Terāpanth-) Jain-Laien und - Asketen mit in Betracht zu ziehen. Weitere von Timberg vernachlässigte “soziale” Faktoren, die indirekt die “Selektivität” des Wanderungsverhaltens beeinflussen, sind z.B. Faktoren, die das öffentliche Ansehen eines Mārvārī bestimmen, welches die Kreditwürdigkeit des(r) Betreffenden mit beeinflußt. Zu nennen ist die Zugehörigkeit zu einer wohlangesehenen Kaste oder Sekte, sowie die damit verbundenen öffentlichen sozialen und/oder religiösen Wohltätigkeiten. Sozialer Kredit und ökonomischer Kredit sind hier gegeneinander konvertierbar, insofern in der Regel nicht zwischen Familieneigentum und Firmeneigentum unterschieden wird. Das Ansehen (der “Name”) einer Familie kann, selbst bei faktisch leeren Kassen, zur Mobilisierung von Kapital eingesetzt werden.⁵⁷ Zudem hat Weber selbst organisatorische Faktoren nicht außer acht gelassen - ganz im Gegenteil. So fällt diese Art der Weberkritik auch unter Tenbrucks (1979) Verdikt der

⁵⁷ Vgl. Bayly 1983, Cottam 1983, Haynes 1987, Laidlaw 1991, Cort 1991.

“Amerikanisierung Webers”, dank selektiver Rezeption unter Nichtbeachtung des Gesamtrahmens der sogenannten “Weberthese”.

Letztlich erweist sich die Unterbestimmung des Gemeinschaftsfaktors bzw. sozialer Werte als der entscheidende “Pferdefuß” in Timbergs Grundkonzeption. Das Problem stammt dabei von der Ausgangsfragestellung. Zu Beginn seines Buches fragt Timberg nach der Funktion des Gemeinschaftselements für den ökonomischen Erfolg der Mārvārī: “what their community structure had to do with their success” (S. 3). Die Antwort darauf wird im Laufe des Buches gegeben: Religiöse Faktoren haben keine Rolle gespielt, wohl aber Profitmöglichkeiten und eine Form der Firmenorganisation und Tradition, die auf das Bankgewerbe spezialisiert war. Man fragt sich selbstverständlich, inwiefern die “Mārvārī” dennoch eine bzw. mehrere soziale Identitäten bilden können. Timberg löst diese Problem, indem er einerseits die Definition der “Gemeinschaft” einschränkt auf “Geschäftsgemeinschaft” (business community), und daraufhin die “Mārvārī” als ein “*Jāti*-cluster” definiert, welches spezielle Institutionen für den Handel aufgebaut hat, wie kommunale Kreditnetzwerke, Banken (*Sarāfā*), Konfliktmanagement, und Bräuche wie Profit-Teilung und Lehrzeit (S. 5f.). Hinzu kommen institutionelle Arrangements betreffs des Wanderungsverhaltens der Mārvārī. Timberg unterstellt hier einen Gemeinschaftscharakter und Formen der Reziprozität, die durch Kastenzugehörigkeit gebildet werden, ohne die Kastenzugehörigkeit als Faktor zu untersuchen (“traditional caste values, institutions, and attitudes may be easily adoptable to modern purposes” [S. 21]). Er reduziert hingegen den von ihm unter dem Begriff “Gemeinschaft” thematisierten Ausschnitt der Welt weiter, indem er anstelle von “Gemeinschaft” von der “regionalen Identität” der Mārvārī spricht, ohne diesen Begriff kritisch zu untersuchen. Vor allem wird die nicht analysierte Zweideutigkeit zwischen der Definition der “Mārvārī” als einer “regionalen Gruppe”, einer “kommerziellen Gruppe”, oder einem “caste-cluster” ausgenutzt, um begriffliche Unklarheiten zu überdecken. Faktisch erweisen sich die verschiedensten organisatorischen Ebenen als interaktionsrelevant, wie das Beispiel der Terāpanth-Mārvārī zeigt. Kurz, Timberg hat den überlappenden, situativen Charakter der Gruppenidentifikationen und dabei die Funktion ideologischer Kategorisierungen nicht zureichend analysiert. Auch der Aspekt der rituellen Erzeugung von Wir-Gefühl wird vernachlässigt. Er tendiert daher zu Reduktion sozialer Identitäten auf situationsunabhängige, effektive ökonomische Gruppen. Doch auch hier existieren noch Zweideutigkeiten, wie die Funktion der Patrilinearität bei der Entstehung von *great firms*, oder das Zusammenspiel verschiedener *great firms*, die Funktion von Kastenzugehörigkeit und Sektenzugehörigkeit als Abgrenzungsfaktoren von ökonomischen Eliten usw. Timbergs Analyse ist damit das genaue Gegenbild der religionsethnologischen Studien über “Rajasthani Jains” (vgl. Carrithers & Humphrey 1991), die durchweg zu einer Substantivierung der religiösen Grenzziehungen zwischen “Gruppen” tendieren. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Timberg das Profitmotiv des individuellen Unternehmers auf Kosten der Bedeutung der gemeinschaftsbildenden Werte und Praktiken bei der “ökonomischen Entwicklung” betont. Interessant ist seine Theorie des Entrepreneurs als “Katalysator” und vor allem seine Analyse der historischen Migration der Mārvārī. Damit bereitet er das wirtschaftshistorische Material so hervorragend auf, daß ein Vergleich mit der politischen- und religionshistorischen Seite des Phänomens, z.B. die Wanderungen der Terāpanth-Asketen, möglich wird.

4.4. Zur Interaktion von Gaccha und Jāti

Inwiefern “soziale” Faktoren beim “ökonomischen” Erfolg der (Terāpanth-)Mārvārī-Osvāl indirekt eine Rolle spielen, kann am besten an der wechselseitigen Beeinflussung von monastischen Kategorien und solchen des

Kastensystems beobachtet werden. Die historische Entwicklung der monastischen und weltlichen Sozialorganisationen der Osvāl kann - im Anschluß an Redfield, Singer, und Marriott - als Resultat der Interaktion zwischen der Auffassung der Gesellschaft als einer "Aggregation von Individuen" (Dumont 1980: 300), wie sie von Jain-Asketen propagiert wird, und den regionalen Strukturen der brahmanischen Sozialordnung interpretiert werden (Madan 1991: 14). In welcher Weise Außeneinflüsse in den jeweiligen internen Strukturen repliziert werden, ist eine Frage für empirische Untersuchungen. Zur Zeit werden dazu zwei Thesen vertreten. Einerseits wird davon ausgegangen, daß die Kategorien der monastischen Institutionen (*Gaccha*) den Sozialformen der Anhänger eingeprägt werden (vgl. Dumont 1980: 300, Cottam 1983: 79). Andererseits wird behauptet, die administrativen Strukturen monastischer Organisationen seien eine Imitation oder Replikation historisch vorgefundener sozialer Institutionen, die der Gemeinschaft der Asketen durch die Intervention weltlicher Mächte aufgezwungen wurden (werden) (vgl. Reynell 1985: 1, Cort 1991b: 39, Malalgoda 1976, Tambiah 1977): "It is as if the profane social realities get reflected in the realities of the sacred collective existence" (Goonasekera 1986: 39). Beide Sichtweisen sind offensichtlich einseitig. Wie die Darstellung der Geschichte der Jain-Sekten in Kapitel 2 gezeigt hat, existieren vielmehr komplementäre Beziehungen der gegenseitigen Einflußnahme "religiöser" und "weltlicher" Kategorien (Banks 1985, 1986: 449). In der Literatur ist dies unter dem Begriff der Dialektik von "Domestizierung" und "Reform" des *San̥gha* diskutiert worden (vgl. Weber 1978 II, Carrithers 1979: 296, Strenski 1983: 463, Tambiah 1984: 63, Van der Veer 1987, 1988: 129). Die Resultate der je spezifischen Interaktionsgeschichte schlagen sich theoretisch in der Struktur der *Jāti*- und *Gaccha*-Differenzierungen (innerhalb eines Jain-*San̥gha*) nieder. In der Praxis erweist sich der Einfluß der (perspektivistischen) Kategorien des Jainismus insbesondere in der Auflösung der Vorstellung einer relativ fixen Kastenhierarchie zugunsten einer pragmatisch-flexiblen situativen Handhabung von unterschiedlichen Rangkriterien. Wie zu zeigen ist, werden dabei nicht nur religiöse- und Kastenkriterien ins Spiel gebracht, sondern auch solche der relativen Distanz zum König bzw. den Zentren der Macht (vgl. Hocart 1956, Dirks 1987, Gellner 1992: 43ff.). Hier interessiert zunächst nur die gegenseitige Beeinflussung monastischer und sozialer Kategorien. In welcher Weise *Jāti*- und *Gaccha*-Differenzierungen effektiv interagieren ist bislang kaum bekannt und wird daher im folgenden von zwei Gesichtspunkten beispielhaft beschrieben: (1) Aus der Sicht der Laien, im Hinblick auf die Frage des Einflusses der Sektenangehörigkeit auf das Kastensystem und der Kontrolle des religiösen Eigentums, und (2) aus der Sicht der Asketen, im Hinblick auf den Einfluß sozialer Ordnungsvorstellungen auf die Struktur der monastischen Institutionen.

Die Legenden der (Jain-) Osvāl deuten auf eine Geschichte von Vertreibungen. Aufgrund dieser erzwungenen Mobilität existiert heute eine Vielzahl von Osvāl-Kastensegmenten die über ganz Indien verteilt sind. Die Abkömmlinge der jüngeren Migrationswellen (in den letzten 200 Jahren) haben sich dabei noch nicht in die lokalen Kulturen integriert (wie es z.B. die Gujarati-Osvāl getan haben: Michaelson 1983, Banks 1985) sondern ihre Rajasthani-Kultur beibehalten (R.Jain 1987). Diaspora-Osvāl (*Mārvārī*) sind heute dank verbesserter Verkehrsverbindungen nicht mehr von ihrer kulturellen Herkunft abgeschnitten, sondern können ihre spezifischen kulturellen Attribute auch als verschwindende Minorität in fremder Umgebung bewahren: sie heiraten im Hause ihrer Ahnen in Rajasthan, besuchen den Saciyā-Tempel in Osiyan und ihre lokalen (Jain-) *Guru*, etc. (Misra 1972: 17, Timberg 1978). Um als eine verstreute Minorität bzw. Elite ihre Identität bewahren zu können, müssen sie eine gewisse Rigidität an den Tag legen (Shāntā 1985: 524, vgl. Luhmann 1982). Dazu gehört auch die strikte Beachtung der Kastenendogamie, die lange Zeit als typisch nicht nur für Osvāl, sondern für die Jaina überhaupt angesehen wurde: Jains "are more than Hindu in the strictness of their caste exclusivism" (Imperial Gazetteer of India 1907 I: 416, vgl. Stevenson 1910: 44, Glasenapp 1925: 320, Sangave

1980: 327). Die räumliche Dispersion und die Beibehaltung der Solidarität und des ideologischen Egalitarismus der (Osvāl-) Jains untereinander liefert eine Erklärung für die extreme *Jāti*-Zersplitterung der Osvāl: “The fact that the Jains are small communities spread across India has probably served to make their caste divisions even more watertight to maintain the system” (Oldfield 1982: 45). Allgemein gilt, frei nach Mauss und Hubert (1903/1978): “The smaller the local caste groups the wider the circle” (Goody 1990: 177), und desto größer die Betonung der Differenz und Separation anstelle der Hierarchie (A.M. Shah 1982: 22). Eine andere Form von Rigidität, die zur Identitätsbewahrung von Familien-Lineages beiträgt, ist Religion bzw. Dogmatik die, wie Gore (1961) argumentiert, vor allem bei den höheren Kasten zu finden ist: “higher castes have a greater norm-commitment and therefore show greater resistance to changes in the family system” (S. 119).

Die Tatsache, daß die Prinzipien des Kastensystem innerhalb der Jain-Gruppierungen vollkommen befolgt werden, wird jedoch paradoxerweise von den Jaina selbst bestritten: “Jains fulfill their caste obligations in much the same way as do their Hindu counterparts, whilst openly declaring ‘there is “no caste”” (Oldfield 1982: 46, vgl. Mahias 1985: 37ff.). Dies erklärt sich dadurch, daß der Jainismus die “religiöse” Bedeutung des Kastensystems kategorisch bestreitet. Im Unterschied zum Hinduismus gelten den Jaina aus religiöser Sicht “soziale” Organisationen grundsätzlich als gleichgültige Äußerlichkeiten. Die Dimensionen von (Individuums bezogener) Religion und Gesellschaft werden kategorisch getrennt. Das *Varṇa*-System wird z.B. durch die Intervention der mythischen Figur von Ṛṣabha, des ersten Königs von Bhārata (Indien) und des ersten Tīrthaṅkara erklärt, der die Klassenordnung einst zum Zwecke der Beendigung von Kriegen geschaffen haben soll (Jaini 1979: 32, 288). An der Spitze der Jain-Klassenordnung werden dabei - wie im Buddhismus (Tambiah 1977) - nicht die Brahmanen- sondern die *Kṣatriya*-Klasse gestellt, und die Jaina betonen das Verhalten (*Cāritra*) und nicht die Geburt (*Jāti*) als Legitimationsbasis des Klassen- und Kastensystems (Dumont 1980: 69,75). Die Abschaffung des Kastensystems wird jedoch von der Jain-Scholastik nicht gefordert. Es wird vielmehr stillschweigend vorausgesetzt. Um der Wirklichkeit gerecht werden zu können, sahen sich die Jain *Ācārya* darüber hinaus zu einer Erklärung der Existenz von Kasten auch unter Jains gezwungen. Sie deuteten daher an, daß “Jaina castes were organised by the Jaina Acharyas of their own accord” (Sangave 1980: 72). Wie gesehen, wird beispielsweise berichtet, daß die Osvāl, Śrīmālī und Pallivala-Kasten im achten Jahrhundert durch den Jain-Asketen Ratnaprabhasūri bei seinen Besuchen in Osiyan, Śrīmāl und Pali durch Konversion des jeweiligen Klan-Oberhauptes geformt wurden (vgl. K.C. Jain 1979: 146, Dundas 1992: 127, Babb 1996: 160-73). Der Realitätsgehalt dieser Legenden ist allerdings schwer einzuschätzen.

Es ist jedoch auch heute noch beobachtbar, in welcher Weise die “soziale” und “religiöse” Kategorien miteinander interagieren und sich gegenseitig beeinflussen: “The divisions important to each group have been ‘imposed’ upon the other presenting a pattern that is at once confused and unique” (Banks 1985: 125). Die *Gaccha*-Kategorien der Asketen werden nur dann sozial relevant, wenn sich ihre Laienanhänger auch in anderen Handlungssphären nach Kriterien der Sektenmitgliedschaft voneinander unterscheiden. Um eine dauerhafte Anbindung spezifischer Bevölkerungskreise zu erwirken haben sich Jain-Asketen vor allem darum bemüht ihrer Anhängerschaft Jain-spezifische rituelle Kalender (*Pañcāṅga*) aufzuerlegen (Ebda.). Wie in Kapitel 9 näher gezeigt wird, ist es jedoch vor allem die Rolle religiösen Eigentums, welche zu einer Konstituierung von Sektengrenzen auch auf “sozialer” Ebene beiträgt. Der Prozeß des Einziehens von *Gaccha*-Grenzen in die “weltliche” Handlungssphären wurde im Anschluß an Weber vor allem als Effekt des “charismatischen Einflusses” der Jain-Asketen auf ihre Laiengefolgschaft aufgefaßt (S. 112, Carrithers 1989: 219). Wie die Geschichte des Jainismus zeigt, geht der Aufbau monastischer Institutionen jedoch oft auf die Initiative “führender Laien” zurück, die ihre Status- und Machtansprüche durch die Förderung des Jainismus legitimieren

wollen. Im Falle der “Konvertierung” der Osvāl mag dies nicht anderes gewesen sein. Dieses Phänomen ist wie gesagt unter dem Begriff der “Domestizierung des *Saṅgha*” diskutiert worden (Cort 1991b: 658). Beide Sichtweisen betonen jedoch m.E. zu stark die Rolle individueller Intentionalität anstatt auf die kontextuellen Bedingungen der Akzeptabilität der jeweiligen Strategien zu achten.

Die Konsequenz der Auffassung des Kastensystems als einer “rein sozialen”, absichtsvoll konstruierten Form menschlichen Zusammenlebens ist jedenfalls, daß sich heute z.B. die (Jain-) Osvāl primär als “Jains” identifizieren, jedoch ihre Kastenpraktiken verschweigen (was auch der offizielle Regierungspolitik in Indien entspricht). Aus der Sicht lokaler Hindus gelten Jain-Gruppen jedoch als eine Kaste (*Jāti*) neben anderen und werden entsprechend in lokale Hierarchien eingeordnet (vgl. Dube 1968: 62-73, Sangave 1980: 409, Atal 1978: 57f., B.Agrawal 1974: 226, A.Agrawal 1989). Die Jaina selbst tendieren in der Frage des relativen Kastenstatus zu einer Unterscheidung zwischen (egalitären) Innenbeziehungen der Jaina untereinander und (hierarchischen) Außenbeziehungen. Im Verhalten gegenüber Hindus bzw. in “Hindu-Kontexten” beachten die Jaina alle notwendigen Kastenkriterien und beanspruchen sogar einen höheren Status als die Brahmanen (Atal 1978: 58, Mahias 1985: 287). Zur Abgrenzung gegenüber *Śūdra*- und *Harijan*-Kasten verwenden die Jain-*Baniyā* auch durchweg das Kriterium der Zweimalgeborenheit (*Dvija*) (Stevenson 1910: 44f., 105, A.Agrawal 1989: 9). Wie die Unterscheidung zwischen Bīsa- und Dasa-Osvāl zeigt, etablieren die “Jain-*Jāti*” auch untereinander Rangordnungen nach brahmanischen und Jain-Kriterien, sowie im Hinblick auf materiellen Reichtum (drei Dimensionen die bei der Bestimmung des aktuellen Status einer Familie effektiv immer zusammenwirken). Die Tatsache, daß empirische Untersuchungen von Jain-Kasten bislang “keine Hierarchisierung untereinander” (nach dem Kriterium der rituellen Reinheit), “keine Berufserblichkeit”, und “Kommensalität mit allen Vegetariern” feststellten (Sangave 1980: 302, 314, Mahias 1985: 39, 42) hat also mehr mit der “egalitären Ideologie der *Vaiśya*-Kasten”, als mit dem wirklichen Verhalten, vor allem in Heiratsangelegenheiten, zu tun (vgl. A.M. Shah 1982: 22-24). Wie Mahias (1985: 287) feststellt, weigern sich die Jain-*Baniyā* die “Sprache der Kaste” zu verwenden, um das anti-hierarchische Prinzip der Separation und der nomineller Gleichheit (*Samatā*) aufrechtzuerhalten und somit eine einheitliche ideologische Front gegenüber der Außenwelt zu bilden, obwohl “tous les critères de la caste fonctionnent parfaitement dans le cas des Jaina” (S. 62). Es existieren darüber hinaus jedoch Formen der Statuskonkurrenz unter lokalen und überregionalen Jain-Gemeinden, deren Grenzen sich im Falle von Sektenkasten mit *Jāti*-Grenzen überschneiden. Diese korporativen Gruppen konkurrieren untereinander als “korporative Einheiten” um den Status der höchsten Verhaltensreinheit gemäß der funktionalen Jain-Kriterien (Askese, Wohltätigkeiten), genau wie Jain-Individuen um das Attribut der “spirituellen Überlegenheit” konkurrieren. Anders als im hinduistischen Kastensystem werden also im Jain-Kontext nicht “dominante Kasten” (Srinivas) sondern “dominante Individuen” (Dube 1968: 59) bzw. “dominante (*Śrāvaka*-) *Saṅgha*” gesucht - und gefunden (wie vor allem die systematische “Heldenverehrung” in den Jain-Kasten-Adressbüchern belegt). Das Kriterium der Verhaltensreinheit (Askese) vor allem von Frauen steht dabei im Vordergrund (vgl. Reynell 1985: 175).

Ähnlich wie im Singhalesischen Buddhismus steht bei den Jaina idealerweise ein “König sowohl im Zentrum der Gruppenreligion als auch im Zentrum des politischen und ökonomischen Lebens” (Dumont 1980: 216, vgl. Gellner 1992: 43-8). Die Kastenordnung ist entsprechend auf “spirituell überlegene Laien” und ihre Familien als den idealen weltlichen Repräsentanten der Jain-Prinzipien zugeschnitten, ohne daß dabei *per se* eine Sakralisierung der weltlichen Aspekte des Königtums bzw. Laientums vorgenommen würde (Dumont 1980: 300). Das Resultat dieser Individuums bezogenen Rangordnung ist, daß die Statusordnung (weil Individuums bezogen) nur “lose integriert” ist und mehr Optionen für Veränderungen offenläßt als das

brahmanische Kastensystem (S. 215). Durch die Jain-Lehre werden die horizontalen und vertikalen Dimensionen strikt getrennt (Mahias 1985: 109). Die internen "sozialen" Beziehungen der Jaina untereinander werden dabei prinzipiell durch Separation und Gleichheit charakterisiert, während die "religiösen" Beziehungen, die idealerweise allein den spirituellen Fortschritt des Individuum betreffen, zu einer expliziten Hierarchisierung einzelner Personen und ihrer jeweiligen Anhänger führen (Ebda., A.M.Shah 1982: 22ff.). Die Anhänger werden dabei nur durch Bezug auf ein "spirituell überlegenes Individuum" integriert und untereinander als Gleiche betrachtet (vgl. Turner 1986: 99f.). In anderen Handlungskontexten können manifeste Ungleichheiten wieder in den Vordergrund treten. Paradoxerweise wird die Integration der umfassenden Gruppe üblicherweise durch internen Konflikt und Konkurrenz zwischen den einzelnen Gruppen oder Individuen aufrecht erhalten (vgl. Cohn 1962: 331). Die Differenzierung der "Jain-Kasten" untereinander wird entsprechend als horizontale Separation und nicht - wie im Hinduismus - als asymmetrische Differenzierung aufgefaßt (vgl. Cottam 1983: 136). Die Jaina vertreten individuell teilweise radikal verschiedene Auffassungen über den Begriff der "Jain-Kaste". Die Terāpanthī bestreiten beispielsweise die Legitimität des Begriffs der "Jain"-Kaste schlechthin, da sie die Relevanz "kommunaler Religion" innerhalb des Jainismus kategorisch ablehnen. Aus ihrer Sicht sind Fragen der Heirat und der Kaste "rein sozialer" Natur und werden durch hinduistische Prinzipien geprägt.⁵⁸ Die Frage, in welcher Weise, je nach Situation verschieden, entweder auf die brahmanischen Differenzierungskriterien (Geburtsstatus, Heirat, äußere Reinheit) oder Jain-Kriterien (Funktion, Askese, innere Reinheit) Bezug genommen wird, ist auch für die Jaina selbst eine empirische - nicht eine kategoriale: "en fait, tout se joue en situation" (Mahias 1985: 39). Diese pragmatische Einstellung erklärt, warum "individual Jains ... seem unable or unwilling to distinguish between caste groups and sect groups" (Banks 1987: 181, vgl. Mahias 1985: 55). Banks (1985: 116), Goonasekera (1986: 35) und N.K.Singhi (1991) identifizieren daher im Anschluß an Sangave (1980: 305, 308) *Gaccha* (*Gaṇa*) und *Jāti*. Aus ihrer (*Jāti*-zentrischen) Sicht bilden Sektenaffiliationen effektiv religiös homogene, endogame *Jāti*- Unterkategorien: "It is evident that the Jain community has been divided into a large number of castes and sub-castes and that the latter have been further sub-divided on the basis of sect or sub-sect and locality" (S. 312).

Der Nachteil dieser Auffassung ist, daß sie eine Substantialisierung der Kategorie der Sektenkaste zur Folge hat, obwohl dies empirisch in dieser Form nicht universell nachweisbar ist (vgl. S. 317, 335, 340). Vor allem die weitverbreitete Praxis der Heirat zwischen Hindu und Jain *Baniyā*-Kasten widerspricht dem Bild von der Universalität der homogenen Jain-Sektenkaste (vgl. S. 409f.). Mahias (1985: 55f.) hat z.B. bei den Agravāl-Digambara in Delhi festgestellt, daß 20% aller Heiraten nicht dem Bild der Sektkastenendogamie entsprechen. Die weitverbreitete Vorstellung von der Universalität "endogamer Sektenkaste" ist ein Phänomen der letzten 100 Jahre und hängt u.a. mit der Zensuspolitik der Briten zusammen. Unbestreitbar ist jedoch, daß seit jeher "some Gotras were specially connected with some Gachchas" (K.C.Jain 1963: 99f., vgl. Maret 1985: 23). Die meisten zur Zeit verfügbaren empirischen Informationen deuten jedoch darauf hin, daß die Dimensionen von Kaste und Sekte bzw. Heirat und Entsagung strikt unterschieden werden, da gerade dadurch einem Jain-Laien die Möglichkeit einer Wahl unterschiedlicher Bezugspunkten gegeben ist (Dumont 1980: 273, Shāntā 1985). Je mehr das Kastensystem an Einfluß verliert, so kann formuliert werden, desto geringer wird die Attraktivität des Jainismus. Die Heirat richtet sich bei den Jaina generell nach dem Kriterium der Kaste (*Jāti*) und nicht nach der Sektenzugehörigkeit (für Ahmedabad Śvetāmbara: "For marriage alliances, sect and sub-sect differences are not

⁵⁸ Die "lose Integration" der Jain-Kasten hängt auch mit der Betonung der *Gotra* als entscheidender Handlungseinheit zusammen. Die Trennung vertikaler und horizontaler Beziehungen ermöglicht zudem eine Individualisierung von religiösen- und Geschäftsbeziehungen (vgl. Mahias 1985: 51).

important considerations. Here the unit of social interaction is *Jāti*” (B.C.Agrawal 1972: 14, vgl. Stevenson 1910: 146, A. Agarwal 1989: 7). Zugleich erscheint die Kommensalität als wichtigstes Merkmal der Sektenzugehörigkeit (zumindest bei den Bilder verehrenden Jaina). Die Kriterien der Heirat und der Kommensalität werden daher bei den Jaina grundsätzlich getrennt (Mahias 1985: 49).⁵⁹ Grundsätzlich sind die Kastenschränken - sowohl zwischen Jains als auch zwischen Jains und Hindus - stärker als die Sektenschränken, wie u.a. von Glasenapp (1925), Misra (1972: 14), Banks (1985), und oder A. Agarwal (1989: 7) beobachteten:

“Einen charakteristischen Beleg für die in Indien anzutreffende Erscheinung, daß Kastenschränken stärker sind als religiöse, liefert die Tatsache, daß Dasa Shrimāl Shravakas (Jainas) wohl mit Dasa Shrimāl Mesharis (Vaishnavas) Eheverbindungen eingehen und umgekehrt, daß aber eine Heirat zwischen Dasa Shrimāl Shravaks und Bīsa Shrimāl Shravaks ausgeschlossen ist” (Glasenapp 1925: 322f.).⁶⁰

Während die Kastenmitgliedschaft relativ stabil ist, da sie durch Geburt bestimmt ist, ist die Sektenmitgliedschaft auch für die Mitglieder von Sektenkasten grundsätzlich freiwillig und kann entsagt werden (Misra 1972: 14). Die heute in den urbanen Zentren populären Heiraten innerhalb überregional wirkender Sekten haben den Vorteil, daß die Kastenschränken transzendiert werden können. Fragen des ökonomischen Status stehen in solchen Fällen meist im Vordergrund. Im einzelnen findet sich empirisch eine große Variabilität der Formen der Kombinationen von Kasten- und Sektenmitgliedschaft und der damit einhergehenden rituellen Praktiken. Diese Variabilität ist jedoch eine Konsequenz der grundsätzlichen Unterscheidbarkeit beider Dimensionen und der durch die Sektenmitgliedschaft potentiell gegebenen Möglichkeit der Transzendenz von *Jāti*-Grenzen. Die Terāpanth-Śrāvaka praktizieren z.B. keine Kommensalität bei sozioreligiösen Zusammenkünften. Sie betonen die Unabhängigkeit der Patrilineage. Die Macht des Familienvorstandes hat andererseits zur Folge, daß die religiöse Affiliation der *Samyukta Parivāra* oft zentral bestimmt wird:

“[R]eligious group affiliation is related to the strong patrilineal social structure. Members of a patrilineage profess the same religion which is insured by the religious conversion of brides from the other religious group. Every bride must accept the faith of the husband and the children must accept the fathers’ religion” (Goonasekera 1986: 34).

Diese Aussage erklärt den Realitätsgehalt hinter den Legenden von der Konvertierung der Osvāl. Es scheint heute jedoch wenig plausibel, daß der Befehl des Vaters der primäre Faktor für die Tendenz zur Sektenendogamie ist. Denn von anderer Seite wurde beobachtet, daß (a) die Sektenzugehörigkeit bei der Heirat nur in Ausnahmefällen eine Rolle spielt, und (b) die Religionsausübung prinzipiell freigestellt ist, denn es

⁵⁹ Stevenson 1910: 46 berichtet, von einem Fall in Ahmedabad, wo Mūrtipūjaka und Sthānakavāsī nicht zusammen essen, wohl aber heiraten (also derselben Kaste zugehörig sind); vgl. Shāntā (1985) über die Bedeutung der Kommensalität bei der monastischen Gemeinschaft der Śvetāmbara; auch Glasenapp (1925)(nach Francis) über die *Arcakas-Vadyars*-Priesterkaste der Digambara in Südindien: “Laien speisen wohl mit Arcakas, doch findet kein Konnubium unter ihnen statt” (S. 344); derselbe (nach A.Baines) über das Verhältnis von Vīsa- und Dasa-Śrīmālī in Gujarat: “Visas und Dasas können wohl miteinander essen, aber nicht untereinander heiraten” (S. 322). Es zeigt sich also - so kann man verallgemeinernd schließen - bei den Jaina eine generelle Trennung von Konnubium und Kommensalität, die parallel zur Unterscheidung von sozialen und religiösen Funktionen verläuft und die so im Hinduismus nicht zu finden ist, obwohl Brahmanen bestimmte Arten von Nahrung von allen Gruppen (z.B. beim *Śrāddha*) annehmen.

⁶⁰ Man könnte daher verschiedene Tauschsphären nach dem Grad der Zirkulationsfähigkeit des sozialen Mediums unterscheiden (vgl. Lévi-Strauss 1984): (a) Fasten-Opfer Universell, (b) Geld Vaiśya, (c) Essen Sekten, (d) Frauen-Kasten.

finden oft Hindu-Jain-Heiraten statt, ohne daß unüberbrückbare Differenzen innerhalb der betreffenden Familien auftraten. Denn die Mehrheit der Jain-*Śrāvaka* verehrt sekundär auch Hindu-Götter. Bei inter-Sekten-Heiraten werden darüber hinaus die Kinder von den Eltern in beide Formen des Glaubens und Kultes eingeführt (Mahias 1985: 57). Die Sekte ist bei den Jaina, so deutet die bei weitem größte Zahl der Berichte an, in der Regel nicht die fundamentale endogame Einheit, obwohl zwischen Śvetāmbara und Digambara in der Regel keine Heiraten stattfinden.⁶¹ Wo Tendenzen zur Überschneidung von Sekten und Kastengrenzen festgestellt wurden, war dafür weniger das Kommando eines allgewaltigen Vaters verantwortlich, als vielmehr die Imitation der vorherrschenden religiösen Praktiken der Eltern durch die Kinder, sowie die regional eingeschränkten Einflußbereiche der Asketen, deren kontinuierliche Interaktion mit bestimmten Familien diese in ihrem Glauben bestärkte. In Bezug auf die Überschneidung von Sekte und Kaste findet sich zudem heute ein deutlicherer Generationen- und Stadt-Land Gegensatz. In den Metropolen spielen, nach Aussagen der Majorität aller Jains, seit etwa 50 Jahren (offiziell) Sektengrenzen keine Rolle mehr bei der Heirat, und die Existenz von Sektenkasten ist nach der vorherrschenden Auffassung nur noch auf dem Land zu finden. *Gaccha* (*Gaṇa*) ist heute kein primäres heiratsrelevantes Kriterium mehr, sondern *Jāti*, Region (Sprache), Bildungsstatus, und Klassen des Partners (Mahias 1985: 36, 54f.).

Letztlich ergibt sich in Bezug auf das Phänomen der Heirat, wie Mahias (1985: 38, 5-7) bei den Agravāl-Digambara in Delhi beobachtete, eine starke Ambiguität zwischen *Jāti* und *Gaccha* (*Gaṇa*): “Il est difficile de savoir laquelle des deux est déterminante” (S. 55). Generell herrscht eine Tendenz zur doppelten (Sekten- und Kasten-) Endogamie vor, doch diese Tendenz wird nicht strikt eingeklagt, da generell Heirat und Kaste, aufgrund ihrer hierarchischen Implikationen, vom egalitären Ethos und Gemeinschaftsgeist der Jaina und *Baniyā* in den Hintergrund verwiesen werden: “Nous n'avons pas de caste; nous sommes seulement jaina!” (Mahias 1985: 39, vgl. Oldfield 1982: 47). Implizit bzw. auf sekundärer Ebene herrschen jedoch auch bei den Jaina weiterhin die sozialen Gesetzmäßigkeiten des *Jāti*-Systems (Mahias 1985: 42), genau wie die Grundprinzipien der *Varṇa*-Klassifikation implizit unangetastet belassen werden, obgleich die Jain-Lehre die Dominanz der Brahmanen ablehnt (Goonasekera 1986: 17). Die dominante soziale Kategorie ist jedoch nicht die Kaste (*Jāti*), die, wie gesagt, auf der Ebene der Jain-Laien oft kaum von der Sekte (*Gaccha*) zu unterscheiden ist, sondern die exogame Gruppe (*Gotra*), die oft mit der Familienlinie zusammenfällt (Mahias 1985: 61). Aufgrund der offiziellen Ablehnung der Rolle der Brahmanen und deren tendenzielle Ersetzung durch Jain-Asketen bzw. Priester zeigt sich also einerseits bei den (Bilder verehrenden) Jains (die “Jain-Hochzeiten” kennen) eine Tendenz zur Auflösung der Grenzen zwischen *Gaccha* (*Gaṇa*) und *Jāti* und andererseits eine Verstärkung der Wahrnehmung des Gegensatzes von *Gaccha* (*Gaṇa*) und *Gotra*.⁶²

4.4.1. Jain Communities? Zur Frage der Identitätsbildung

Eines der meistdiskutierten Probleme betrifft gegenwärtig die Frage, ob Jains effektive korporative Gemeinschaften bilden oder nicht. Da Jains letztlich (aufgrund der Doppeldeutigkeit des Begriffs *Saṅgha*) keine klare Abgrenzung der Sekte als soziale Einheit jenseits der Ebene lokaler *Śrāvaka-Saṅgha* vornehmen, hat Mahias (1985) entsprechend die Sektenzugehörigkeit als eines vieler möglicher Elemente in einem sozialen Beziehungsnetzwerk eines Individuums charakterisiert: “On ne peut plus alors la considérer isolément, puisque les Jaina ne la saisissent pas comme une entité séparée mais comme un des éléments pris dans un réseau de

⁶¹ Siehe Cottam 1983: 79, 87, Mahias 1985: 38, 55ff., Agarwal 1989, Michaelson 1983, Oldfield 1982: 43.

⁶² Siehe Oldfield 1982: 45, Mahias 1985: 61, Goonasekera 1986: 39.

rapports sociaux" (S. 37). Ähnlich argumentiert A. Agrawal (1989): "only in certain spheres can distinctiveness be claimed by the Jains" (S. 10), und er kommt zu dem Schluß, daß "neither Hindus nor Jains exist as communities" (S. 9), worin er mit Cottam (1991) übereinstimmt: "Jain is merely one of several social identities available to a Mahajan household" (S. 106). Die Frage ob "Jains" (*Śrāvaka*) "Gemeinschaften" bilden oder ob das Jain-Sein nur als ein situativ hervorgehobener Gesichtspunkt bestimmter sozialer Interaktionen anzusehen ist, bleibt jedoch umstritten (vgl. Carrithers & Humphrey 1991). Der Disput um diese Frage nach der "Jain Identität" hat sich bisher vor allem um das Verständnis des Verhältnisses zwischen den Dimensionen "Ökonomie", "Kaste", und "Religion" gedreht - vor allem um das Verhältnis zwischen Sekte und Kaste. Im Hinblick auf den korporativen "Gemeinschaftscharakter" der Jain-Laien werden zur Zeit drei verschiedene Modelle diskutiert: "Jain-Identität" als (1) Sektenkaste, (2) "Gemeinschaft" mit eigener institutioneller Grundlage, unabhängig von der Kastenzugehörigkeit der Mitglieder, und (3) ein hierarchisches System konzentrischer Kreise.

(1) Sangave (1980) und Marett (1985: 23) präsentieren die Jain-Laien als "abgeschlossene" Gemeinschaften von Sektenkasten. Sangave (1980) fordert die Abschaffung der "Jain-Kasten" und der Sektenspaltung und die Bildung rein "kommunaler", allumfassender Jain-Organisationen auf der Basis von territorialen Grenzen: "the caste system which has no religious sanction and which was not existing among the Jain community in the past should be totally removed" (S. 412). Durch die Bildung territorialer Einheiten und bürokratischer Verwaltungen der territorialen Jain-Gruppen würden die Jaina effektiv in eine ethnische Gruppe oder in eine Nation innerhalb der Nation verwandelt. Wie Sangave selbst feststellt, hat diese Forderung bei den Jaina jedoch bis heute kaum Wiederhall gefunden. Zu groß sind die Ressentiments und Interessengegensätze zwischen den verschiedenen Subsektten. Als größtes Hindernis für dieses kommunalistische Projekt erwiesen sich die dogmatischen und persönlichen Differenzen zwischen den *Ācārya* und die Streitigkeiten der Laien um die Kontrolle des Sekteneigentums (S. 394). Banks (1991) zieht daraus den Schluß, daß die heutigen Jain-Gemeinschaften (*Samāja*) bzw. Gemeindeassoziationen (*Saṅgha*) nur modernistisch verschleierte Formen von Kasteninteressen seien.

(2) Dieser Auffassung widersprechen Carrithers und Humphreys (1991: 11). Sie argumentieren, daß auch jenseits lokaler Nachbarschaftsgruppen "effective communities, in the sense of organisations or informal groups which represent coherent aims to Jains or to the wider society" (Ebda.) existieren, und zwar auf regionaler oder Sektenbasis. Diese "distinguishable entities" seien Konstruktionen von sozialen Eliten jenseits enger Kasteninteressen, auch wenn diese das Fundament jener Gruppen bildeten (S. 12, vgl. Dumont 1980: 63f.). Carrithers und Humphreys betrachten solche sozialen Entitäten mit Anderson (1989) als "imagined communities" und machen ihren "Gemeinschaftscharakter" an fünf Kriterien fest: "common self-consciousness, cultural values and practices, perceived difference from the surrounding society, effective social organisations" (S. 6f.). Obwohl der Schritt hin zur Untersuchung der sozialen Funktion von Jain-*Gaccha*-Kriterien auf supralokaler Ebene zu begrüßen ist, scheint hier die "kommunistische" Interpretation trotz widersprechender Evidenz (Sangave 1980, Banks 1985) verabsolutiert worden zu sein. Jains sind keine eindeutig abgrenzbare "ethnische" Gruppe.

(3) Ranu Jain (1987) und N.K. Singhi (1991: 140) haben daher vorgeschlagen "Jain-Identität" als ein "System konzentrischer Kreise", ausgehend von einem Ego, zu verstehen. Singhi (Ebda.) unterscheidet dahingehend die Dimensionen "Familie, Region, Religion, und Nation" auf die "ein Jain" jeweils kontextuell als Ressource der Selbstidentifikation Bezug nehme. R. Jain (1987: 386) verwendet im Anschluß an Gordon ähnliche Kriterien ("Region, Kaste, Religion, Beruf") ohne eine klare Sequenz festzulegen. Goonasekera (1986:

32) nennt in vergleichbarer, jedoch bloß „analytischer“ Weise „sechs segmentäre Dimensionen der *Vaiśya-Jāti*“ („Region, soziale Ursprünge, Klasse, Ethik, religiöse Affiliation, Stufe sozialer Reinheit“). Die Jain-Religion betrifft hier allerdings nur eine der sechs Kategorien, ohne daß eine logische Inklusionsordnung unterlegt würde.

Offenbar sind alle drei Erklärungsmodelle nützlich zum Verständnis von Teilaspekten der „Jain-Identität“, ohne das Problem des Identitätserhalts bei situativ variabler Selbstattribution damit in den Griff zu bekommen. Denn, wie Van der Veer (1987: 683,694) feststellte, sollten soziale Identitäten weder essentialistisch begriffen werden, noch als rein konstruierte Einheiten, die von den Teilnehmern frei gewählt werden können. Dumont (1980) hat die Frage nach der Beziehung zwischen Sekte und Kaste folgendermaßen gelöst. Er schreibt: „I am not a member of two different groups, I am a member of one complex group which has different aspects and functions at different levels“ (S. 361 Fn. 26d, vgl. S. 259). In welcher Beziehung die verschiedenen Ebenen jeweils zueinander stehen, hängt von der Situation ab und ist Gegenstand konkreter Untersuchung des jeweiligen Verhältnisses von Erfahrung, Ideologien und Organisationsweisen. Aus der Jain-Perspektive ist jedoch die religiöse Identität grundsätzlich dominant. D.h. das am Wertgesichtspunkt der befreiten Seele (*Jīva*) orientierte Jain-Sein gilt nicht nur als ein situativ hervorgehobener Gesichtspunkt unter vielen in einem komplexen Beziehungsnetz, wie Mahias (1985: 37)⁶³ annimmt, sondern als der letztendlich höchste Punkt der Selbstbeobachtung. Die Jain-Lehre stellt in der Tat einen Lösungsversuch für ein Komplexitätsproblem bereit, welches sie selbst miterzeugt hat. „Identität“ wird im Jainismus primär auf eine personale Seele bezogen und immer als Einheit von Differenzen bzw. vieler Aspekte gesehen (*Syādvāda*-Doktrin) - nicht jedoch, wie im Hinduismus, als kommunale- bestimmt. Interessant ist dabei, daß die Seele auf dem Weg zu ihrer Befreiung in Form einer Trajektorie vorgestellt wird, die eine Vielzahl von Inkarnationen in eine lineare Ordnung zueinander setzt. Diese Vorstellung ist kompatibel mit der linearen Senioritätsordnung innerhalb der monastischen Ordnung und in den Familienlinien der Osvāl.

4.5. Zur Replikation sozialer Kategorien innerhalb der monastischen Ordnung

In Kapitel 2 wurde mit Tambiah (1977) argumentiert, daß die Struktur segmentärer Differenzierung der monastischen Lineages der Jaina vergleichbar ist mit derjenigen der „galactic polity“ (Ebda.) bzw. der „segmentären Staaten“ (Stein 1977) des frühen indischen Mittelalters. Die Funktion des *Bhaṭṭāraka* (*Śrīpūjya*) im ausgehenden Mittelalter wurde entsprechend als Inkorporation der vakant gewordenen weltlichen Seite des Königtums innerhalb der monastischen Ordnung interpretiert. Das älteste Argument in Bezug auf den Einfluß sozialer Kategorien auf die Strukturen der monastischen Organisationen der Jaina bezieht sich auf die strukturellen Parallelen zwischen den monastischen Ordnungen und dem „politischen“ *Gaṇa-Saṅgha*-Klan-System in Nordostindien zur Zeit Mahāvīras und Buddhas (Thapar 1981: 279). Bezeichnungen wie *Gaṇa*, *Saṅgha*, *Śākhā*, oder *Kula* wurden/werden sowohl in der monastischen- und in der Sphäre der Familien und Klan-Ordnung verwendet. Es wurde daher vermutet, daß die zur Zeit der Entstehung der frühen Staaten und des Niederganges der Klan-Ordnung im Bereich des heutigen Bihar entstandenen monastischen Ordnungen an der „ungebundenen“ Lebensweise der vedischen Klans im religiösen Bereich festgehalten und aufgrund dessen Zuspruch von Seiten des Kriegerturns gefunden haben (Ebda.). Für dieses Argument spricht auch, daß die Begriffe *Gaṇa* (Truppe) und *Saṅgha* (Versammlung) in vedischen Texten zur Bezeichnung von nomadischen „warrior bands“ verwendet werden, deren Mitgliedschaft „is not based on ascription but is freely recruited on

⁶³ Vgl. A. Mayers Schülerin M. Michaelson 1983

the basis of individual allegiance to a single successful leader” (Heesterman 1985: 19). Dundas (1991: 118-39) schreibt, daß “the stress found in the old codes of monastic law on requirements of youth, physical fitness and good birth for Jain and Buddhist monks, along with the frequent martial imagery of Jainism and its repeated stress on the crushing of spiritual enemies, may point to a degree of continuity with these earlier types of warrior” (1992: 15).⁶⁴ Caillat (1975: 27), Reynell (1985: 1), Goonasekera (1986: 39), Cort (1991b: 662) und Babb (1996: 54) behaupten ebenfalls, daß die heutigen monastischen Gruppen - nicht nur die der Jaina (vgl. Van der Veer 1987: 684-5) - ihre interne Organisationsstruktur z.T. von der Laienschaft abgeschaut haben. Sie fokussieren jedoch weniger auf die Kategorie des spirituellen Kriegers oder des moralischen Königs (*Dharma-Rājā*) sondern insbesondere auf Familienstrukturen. Goonasekera (1986) hat die Lineages der monastischen Schulen (*Gaccha*) der Śvetāmbara mit den Patrilineages (*Gotra*) der Jain-Laien verglichen: “Both exhibit the same sociological characteristic: instability. ... It is as if profane realities get reflected in the realities of the sacred collective existence” (S. 39). Cort (1991b) argumentiert ähnlich: “The ways in which *Samudāys* divide and new *Samudāys* arise is very similar to the ways in which families change” (S. 661). Er schreibt: “The Śvetāmbar mendicants ... replicate in great detail the structures of lay life within the mendicant organization. Their organizational features are modelled on those of caste and family” (S. 666). Folgende Äquivalenzen wurden von Cort (S. 662) (aufgrund von Aussagen von Tapā-Gaccha-Laien in Patan für die Gujarat-Mūrtipūjaka) festgestellt: (a) *Gaccha* = *Jāti* (Subkaste), (b) *Samudāya* = *Kuṭumba* (Familienlinie), (c) *Sādhu Parivāra* = *Parivāra* (Familie). *Kuṭumba* und *Sādhu Parivāra* weisen dabei jedoch, so Cort, eine gewisse Unklarheit der Definition auf. Ähnlichkeiten sind einmal, daß alle Einheiten durch die männlichen Mitglieder definiert sind - eine Frau oder *Sādhvī* ist angebunden an den Vater, Ehemann oder *Guru*. Eine weitere Parallele sei die Vater-Sohn Analogie, aus der sich die spirituelle Deszendenz monastischer Lineages legitimiere, wobei *Sapiṇḍa*-ähnliche, sieben-Generationen-Ordnungen innerhalb eines *Sādhu Parivāra* zu finden seien:

“The entourage (*parivāra*) of an instructor (compared to the father) includes on the one hand his ‘descendants’ (pupil, pupil’s pupil, and also pupil of the pupil’s pupils), and on the other his ‘ancestors’ (in other words, the monk who made up the followings of his own ‘father’, ‘grandfather’ and ‘great grandfather’). - A ‘lineage’ is thus constituted by seven generations - reminiscent of the number of the *sapiṇḍa*: ... *purisa jugam sattahā hoi* (Bh 3,112b)” (Caillat 1975: 27, in der Fußnote wird auf Manu V.60 und IX.186f. hingewiesen).

Es gibt jedoch eine Reihe von Unterschieden zwischen Familienstrukturen und monastischen Kategorien. Zunächst ist festzustellen, daß ausschließlich der Gebrauch von Lineage-Terminologie (*Guru-Śiṣya*-Beziehung), und der Gebrauch des Wortes *Kuṭumba* und *Parivāra* für die Verwandtschafts-These zu sprechen scheinen. Die Analogie zwischen *Gaccha* (“those who travel together” [S. 655]) und *Jāti* (Subkaste) ist ein Konstrukt von Cort und muß ausgeschieden werden. *Kuṭumba* und *Parivāra* sind jedoch ungewöhnliche Ausdrücke, selbst bei den Mūrtipūjaka in Gujarat; sie werden keinesfalls universell gebraucht. Als Verwandtschaftsterm wird *Parivāra* fast ausschließlich im urbanen Milieu verwendet (Dube 1965: 197, nach: Cottam 1983: 252). Die Terāpanthī sprechen nur von *Siṃghārā* (*Saṅghāḍa*-Versammlung) als Unterkategorien

⁶⁴ (1) Alle *Tirthaṅkara* werden in den *Sūtra* als *Kṣatriya* vorgestellt, und (2) die faktische Beziehung zwischen Jain Männern und Hindu Frauen (in Indien müssen sich die Frauen (zumindest in Beziehung auf ihre Kinder) der Religion des Mannes anschließen) deutet auf eine ähnliches Verhältnis, wie zwischen *Kṣatriya* und den Frauen aus anderen Klassen. Die militärische Organisation ähnelt im Übrigen der monastischen - wie in Begriffen wie *Jina* (Sieger) oder dem Wort vom *Sādhu* als “geistigem Soldaten” explizit von Jains zum Ausdruck gebracht wird. Und der König, bzw. *Cakravartin*, gilt im Prinzip immer als Status-höchster *Śrāvaka* (Jaini 1991: 21).

und die Digambara von *Maṇḍala*. Sie verwenden also keine Verwandtschaftsanalogien zur Bezeichnung ihrer Gruppen. Sie kombinieren vielmehr das Prinzip der segmentären Differenzierung mit dem der hierarchischen Differenzierung indem sie eine monastische patrimonialbürokratische Funktionärsschicht der traditionellen Senioritätsordnung überstülpen. Die Replikation von Lineage-Terminologie innerhalb der monastischen Institutionen wird bei den heutigen Digambara überhaupt nicht praktiziert (S. 656). Letztlich bleibt nur die Analogie zwischen *Guru* und *Śiṣya* (Schüler) mit Vater und Sohn/Tochter; eine Analogie die in allen bekannten monastischen Organisationen, wo Senioritätsbeziehungen wichtig sind, eine Rolle spielt. Monastische Sukzessionslisten (*Paṭṭāvalī*) haben im übrigen mehr Ähnlichkeit mit Listen der Königsfolge, als mit verwandtschaftlichen Genealogien, da nur die Linie der jeweiligen *Gaccha* (*Gaṇa*)-Oberhäupter aufgeführt werden.

Aus der Sicht der Laien wird nicht nur der *Ācārya* mit der Vaterrolle verglichen, sondern alle Asketen: “ascetics are like parents” (Goonasekera 1986: 121). Die Vater-Metaphorik wird aber auch umgekehrt verwendet: die Laien werden die “Eltern der Asketen” genannt, in dem Sinne, daß sie darüber wachen sollten, daß die Asketen den vorgeschriebenen Praktiken korrekt folgen (Brief Misra 17.1.1992). Die Asketen sind generell von dem Ideal inspiriert so “rein” zu werden, wie Kinder. Grundsätzlich gilt, daß verwandtschaftsgleiche Beziehungen je nach lokalen Umständen ggfs. taktisch verwendet wurden/werden um die internen Beziehungen der monastischen Ordnung zu regeln und um den Einfluß der Ordnung auf die Laienschaft zu erhöhen. Die Terminologie der monastischen Ordnungen selbst hat jedoch nichts mit Verwandtschaft zu tun, sondern vielmehr mit Patron-Klient-Verhältnissen und insbesondere mit Schule: *Ācārya* (Lehrer), *Upādhyāya* (Instrukteur), *Pravartaka* (Vorleser), *Śiṣya* (Schüler), etc. Auch die Übernahme von Nahrungsmitteltransaktionssystemen als Statusindikatoren der Nahrung miteinander teilenden *Samḃhoga*-Gruppen ist ein Anzeichen der Hinduisierung und wird auch von den Teilnehmern als nicht essentielle, variable Regel verstanden. Corts (1991b) These, “the underlying organizing principle behind the *Samudāy* is the same as that of kinship” (S. 661), ist somit in dieser absoluten Form unzutreffend.

Verwandtschaftsbezeichnungen werden innerhalb der monastischen Organisation taktisch verwendet zwecks Herstellung von Beziehungen, die “insbesondere durch uneigennützige Verpflichtungen und Loyalität gekennzeichnet sind. Damit ist eingeschlossen, daß sie sich auch auf den ökonomischen Bereich auswirken ...” (Müller 1981: 179). So heißt es beispielsweise bei Muni Nathmal: “[D]iscipline is fostered not by any force of authority but by love and affection. Modesty on the part of the disciples and parental affection from the *Ācārya* - these two combined work up the administration” (1968: 147). Die Asketen sehen darüber hinaus Verwandtschaftsbindungen prinzipiell als variabel an - schließlich haben sie der Verwandtschaft entsagt - während die gleichen Termini von der Laienschaft substanzontologisch interpretiert werden. Von Seiten der Laienschaft sind die verwandtschaftlichen Bindungen immer noch virulent - eine Tochter bleibt eine Tochter, selbst wenn sie der Welt entsagt hat. Die Beziehungen der Asketen zu ihren Verwandten sind jedoch prinzipiell “ungebunden”. Aus dieser Kombination von Bindung und Bindungslosigkeit ergibt sich für die *Sādhu-Saṅgha* die Möglichkeit der Anbindung einer Gefolgschaft durch Ausnutzung der einseitigen verwandtschaftlichen Bindungen der Familien der Asketen. Die mögliche Verwechslung von variablen und “natürlichen” Bindungen hat auch in anderen Zusammenhängen Vorteile für die *Ācārya*, deren “spirituelle Fruchtbarkeit” als “befruchtend” verstanden und deren Speisung als Mittel der Herstellung privilegierter Substanzbeziehungen angesehen werden können usf.

Das Substanzendenken ist jedoch in der Metaphysik des Jainismus keinesfalls ausgeräumt, sondern ein konstitutives Element. Durch die Lehre des Jainismus werden zwar grundsätzlich Beziehungen genealogischer

Verkettung aufgelöst, doch statt dessen werden bindende soziale Beziehungen in Form atomgleicher *Karman*-Partikel vorgestellt und entsprechend kalkuliert. Solche “partikulären” Substanzbindungen gelten nicht als bedingt durch die Geburt, sondern als determiniert durch die eigenen Handlungen. Die Bindung an partikuläre Elemente der Welt findet durch Begehungen und Leidenschaften der betreffenden Person statt die, laut Doktrin, zwangsläufig Gewalt in Bezug auf das begehrte Objekt implizieren und zum Einfluß (*Nirjarā*) und der Bindung (*Bandha*) karmischer Elemente führen. Substantiell vorgestellte verwandtschaftliche Beziehungen werden hier also aufgelöst und wie andere Beziehungen auch als Kompositum elementarer Begehungen aufgefaßt. Verwandtschaft wird sozusagen funktional definiert im Hinblick auf die Entsagung von affektiven Bindungen und der Befreiung von Einfluß. Die Wiedergeburt eines Individuums gilt daher auch in erster Linie (aber nicht ausschließlich) als determiniert durch seinen “karmischen Körper”, d.i. der inneren Disposition der Seele, die eine historische Funktion des moralischen Verhaltens ist. Hinzu kommen Faktoren, wie die Qualität der Eltern, des Umfeldes, etc. Vorstellungen biologischer Fortpflanzung und Familiensubstanzen spielen dabei nur indirekt eine Rolle. Die dominante Vorstellung ist kombinatorisch und geht davon aus, daß eine in ihrem karmischen Körper eingehüllte Seele durch eine Familie als Gast angelockt wird durch Prozesse der Assoziation von Gleichen.

4.6 Zusammenfassung

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Jain-Laien grundsätzlich das Kastensystem ablehnen - da ihnen dadurch automatisch eine untergeordnete Position innerhalb des von den Brahmanen dominierten Umfeldes zugewiesen würde. Statt dessen konzentriert sich die Statuskonkurrenz auf (a) die Position von, formell gleichen, exogamen Lineages, geleitet von “big men” (*Mālik*), und (b) von Subsekten, die sich um religiöse Führer (*Ācārya*) und Institutionen gruppieren. Die Lineage-Struktur der Familie und der monastischen Gruppen ähneln sich dabei und sind in gewissem Sinne strukturell homolog, wobei sich allerdings ein gewisser historischer Wandel bzw. eine Spezifizierung der Kategorien dokumentieren läßt (u.a. von *Gaṇa*, *Saṅgha* zu *Maṇḍala* und zu *Parivāra*). Der soziale Status der Familien der Jain-Laien wird heute vornehmlich durch ökonomischen Erfolg gesichert, und der Status religiöser Institutionen durch Grade der Entsagung - also gewissermaßen: durch spirituellen Fortschritt. Hierarchie wird nur akzeptiert in Bezug auf individuelle Leistungen. Die Statuskonkurrenz findet daher durchweg personalisiert statt - an der Spitze der Lineages, zwischen ihren Führern. Deren “Gefolgsleute” - (männliche) Familienmitglieder oder *Śiṣya* - müssen ihnen dienen und partizipieren indirekt an Erfolg und Mißerfolg. Das “Dienstleistungsverhältnis” ist konstitutiv für die interne Struktur dieser beiden Lineage-Organisationen. Die Gesamtstruktur konkurrierender Lineage-Oberhäupter ist “oligopolisch”, wie Cottam (1983: 126) für den ökonomischen Bereich feststellt, bzw. “polyzentrisch”, wie Goonasekera (1986: 21) für den Bereich der Sekten beobachtet. Im Sinne von Tambiah (1977) kann man formal von der Struktur einer “galactic policy” sprechen, die im wesentlichen als Form der Konkurrenz zwischen den Elementen hierarchisch integrierter sozialer und ritueller Netzwerke charakterisiert werden kann (vgl. Mann 1987). Tambiah erläutert das Prinzip an politischen, personal vernetzten Machtstrukturen zwischen “dominanten Individuen”, die sich bei den Jaina vor allem im Bereich der Ökonomie (Cottam 1983), der *kindred* oder Familienlinie (Shah 1982: 19ff., Michaelson 1983) und der Sekte finden (Mahias 1985: 37). Im Unterschied zum hinduistischen Kastensystem, dessen Elemente laut Dumont (1980) “as the product of the network of relations” (S. 40) angesehen werden, trennen die Jaina die Elemente von den Relationen und ordnen diese jenen unter. Das Jain-Kastensystem ist funktional determiniert und an der Person des Königs und nicht an den Brahmanen orientiert. Relationen

erscheinen aus der Sicht der Doktrin der Seelensubstanz fungibel und können manipuliert werden (vgl. Marriott 1976). Dies macht den Jainismus für Zwecke der Legitimation von Lineage-Organisationen innerhalb des Kastensystems attraktiv. Das Vorherrschen des Prinzips der Separation anstelle desjenigen der Hierarchie unter den *Baniyā*-Kasten von Gujarat und Rajasthan zeigt, daß sie dank ihrer Orientierung am funktionalen Status des Königs seit jeher Vorreiter der Tendenz zur "Substantialisierung der Kasten" und des Übergangs von einem "organischen zu einem segmentären System" sind (A.M. Shah 1982: 22ff., 30, Dumont 1980: 222, 227, 413f. Fn. 112e) - allerdings ursprünglich in einem Lineage-bezogenen Sinne und nicht in dem der modernen korporativen Kastenassoziationen. Die "galaktische" Form des traditionellen Sozialsystems der (Mārvārī-) Jains hat selbstverständlich wenig gemein mit den politischen und ökonomischen Mechanismen der heutigen indischen Gesellschaft als solcher und muß von diesen strikt unterschieden werden.⁶⁵ Doch die kontinuierliche Legitimationsfunktion der Jain-Riten der Gewaltlosigkeit und der Sühne für die indischen *Baniyā* ist nicht nur schmückendes Beiwerk realpolitischer Dynamik, sondern konstitutiv für die überregionale Vernetzung bestimmter sozialer Eliten die, wie gezeigt wurde, indirekt auch politisch und ökonomisch bedeutsam sein kann (vgl. Bayly 1983). Dies bringt mich zurück zur Frage der Entsagungsmotivation. Im folgenden wird die These vertreten, daß ein Zusammenhang besteht zwischen der Attraktivität von Jain-Sühneriten und der für die Ausübung des Händlerberufs notwendigen Gewalt. Die Verletzung der sozialen Konventionen des traditionellen indischen Kastensystems zwecks Akkumulation weltlicher Macht erscheint nur legitim, insofern sie regelmäßig gesühnt und somit in die Form spiritueller Macht (*Śakti*) gekleidet wird. Die destruktiven, dämonischen sozialen Kräfte von Neid und Konkurrenz können so spirituell abgewehrt werden, ohne daß umfangreiche materielle "Verschwendung" anfallen würde, wie im Fall des religiösen Gebens (*Dāna*) im brahmanischen System. Die Schuld der Familienklans, die sich aus dem brahmanischen System sozialer Allianzen herausziehen und so durch Substantivierung von Sozialbeziehungen Macht akkumulieren, wird nicht an Brahmanen weitergegeben, sondern durch die asketischen Riten vor allem der weiblichen Familienmitglieder vernichtet die, wie oft festgestellt wurde, empfindlicher für dämonischer Attacken sind und traditionsgemäß stellvertretend für die ganze Familie Sühneriten durchführen (vgl. Kapferer 1983: 149f.). Die Motivation zur Entsagung besonders von den (Mārvārī-) Frauen ist meines Erachtens vor allem mit ihrer kulturellen Rolle als moralischem Gewissen der Familie in Zusammenhang zu bringen und weniger mit äußerlichen Fragen der Mitgiftersparnis (Reynell 1985) oder ökonomischen Krisen (Yalman 1962). Vorausgesetzt ist dabei, wie im folgenden Kapitel detailliert ausgeführt wird, eine besondere individuelle moralische Sensibilität (Carrithers 1983), deren individualpsychologische Voraussetzungen zur Zeit nur bedingt nachvollzogen werden können (vgl. Spiro 1982, Obeyesekere 1981). Die Untersuchung des Verhältnisses von als unstrukturiert und als überstrukturiert erfahrenen Situationen in traditionellen *Baniyā*-Familien könnte hier weiterführen (vgl. Morris 1993: 229-32).

⁶⁵ Vgl. Thapar 1978, Kapferer 1988, Tambiah 1993, Van der Veer 1994.

5. INITIATION IN DEN ORDEN

“The wise man should free himself from the family bounds; fearless should he give up acts and attachments” (ĀS₁ 2.16.1).

Entsagung (*Pravrajyā* oder *Niṣkramaṇa*) und Weihe (*Dīkṣā*) zusammen bilden heute den wohl bedeutendsten Ritualkomplex der Jaina: die Initiation in eine monastische Tradition. Spätestens seit Mahāvīra wird der Akt der Entsagung mit der Initiation in einen Orden kombiniert. *Pravrajyā* (Entsagung) und *Dīkṣā* (Weihe) werden daher heute als Synonyme aufgefaßt. Die in den Texten beschriebenen paradigmatischen Weltentsagungen der Jina wurden entweder spontan oder geplant, mit Zustimmung und Unterstützung von Familie und Gemeinde durchgeführt. Selbst die spontane Entsagung eines Jina war zu keiner Zeit, wie angeblich das hinduistische *Samnyāsa*, eine rein anti-strukturelle, die Welt negierende individuelle Handlungen,⁶⁶ sondern von Anbeginn ein juristisches Rituale mit sozialen Implikationen sowohl für das Individuum, für das weitere soziale Umfeld, und, soweit vorhanden, für die monastische Gemeinschaft. Der in den Jain-Schriften gefeierte Akt der Entsagung kombiniert grundsätzlich negative und positive rituelle Funktionen.⁶⁷ Im Anschluss an Mahāvīras Reformen entwickelten sich formal organisierte monastische Institutionen, welche in der Folgezeit durch königliche Patronage eine zentrale Rolle für die soziale Integration der Agrarreiche Südasians spielten. Die Jaina-Orden adoptierten im Laufe der Zeit viele rituellen Formen des altindischen Königtums,⁶⁸ wie umgekehrt viele Indischen Herrscher sich am Jain-Ideal des moralischen Königtums orientierten.⁶⁹ Die Assoziation der Jinas mit Attributen des Königtums und der heute noch zeremoniell fortlebende Kult des Entsagenden als des idealen, sich selbst “für das Land” opfernden Königs ist im wesentlichen ein Produkt dieser Zeit (Utt 9 & 13).⁷⁰ In diesem Kontext kann von einer “Domestizierung” bzw. Re-Assimilation der “ursprünglich frei wandernden” Asketen für sozial-politische Zwecke gesprochen werden.⁷¹

Der Europäische Mythos vom heroischen indischen Weltentsager als einem singulären “außerweltlichen-Individuum” muß relativiert werden. Schließlich war/ist selbst das frühe hinduistische *Samnyāsa* kein spontaner Akt eines Individuums, sondern eine rituelle Institution, die zwar weniger zentralisiert war als die mittelalterlichen hinduistischen monastischen Institutionen, die jedoch ebenfalls eine integrale Rolle für die rituelle oder zeremonielle Reproduktion der Sozialformen der damaligen Gesellschaften spielte.⁷² Das Ritual der Weltentsagung wurde in den vom 1. Jh. n.Chr. an komponierten *Samnyāsa-Upaṇiṣaden* als irreversible Form der Interiorisierung des vedischen Opferfeuers und insofern als Selbstopfer und symbolisch vorgezogener Tod verstanden. Es bestand aus vier rituellen Elementen:

- (1) Entsagungsentschluß (*Saṅkalpa*),
- (2) Aufgeben der Haushälteriten durch Einatmen des Rauches des Opferfeuers (*Agni-Samāropaṇa*),
- (3) Hersagen des Entsagungsspruchs (*Praiṣa*): “Ich habe entsagt”, und
- (4) Gabe der Furchtlosigkeit (*Abhaya-Dāna*): Ausgießen von Wasser und Sprechen der Formel

⁶⁶ Weber 1978 II, Dumont 1980: 273, Olivelle 1975: 83, Sprockhoff 1994: 63, 68/

⁶⁷ Durkheim 1912/1984, Turner 1974: 91ff., Tambiah 1984: 385 Fn. 6.

⁶⁸ Hocart 1927, Gonda 1956, Heesterman 1957, 1993, Tambiah 1977.

⁶⁹ Arai 1978, Stein 1978.

⁷⁰ Stein 1978, Kulke 1979, Granoff 1984, Shulman 1985.

⁷¹ Weber 1978 II, Dumont 1980: 275, Olivelle 1975: 83, Carrithers 1979: 294, Strenski 1983, Van der Veer 1987.

⁷² Heesterman 1985, Thapar 1978.

Die Verinnerlichung des vedischen Opferfeuers durch Einatmen des Rauches ist ein nur im Brahmanismus zu findender Brauch. Doch das daran anschließende Gelübde der Gewaltlosigkeit wird auf Einfluß der historisch älteren Traditionen des Jainismus und Buddhismus zurückzuführen sein. Die Weltentsagung in der rituellen Form eines Selbstopfers kombiniert mit dem anschließenden Verzicht auf Gewalt⁷⁴ gegenüber anderen Lebewesen hebt ausdrücklich die Verknüpfung der Entsagung (bzw. des Selbstopfers) des Individuums und deren positive Folgen für die Lebenswelt als ganzer hervor. Riten temporärer Entsagung als Form der Präparation des Opfernden (*Dīkṣita*) (der als Krieger zugleich das Opfer selbst war) sind schon aus dem früheren Kontext des vedischen Opfers (*Yajña*) und der sogenannten Königsweihe (*Rājasūya*) bekannt (Eggeling, in: Hubert & Mauss 1898/1981: 114 Fn. 66):⁷⁵ “The *Samnyāsin* can easily be seen to continue the conduct of the *dīkṣita* in a perpetual fashion without ever reaching the turning point of the sacrifice” (Heesterman 1984: 126). Das Selbstopfer, als Form der Unterbrechung bzw. des vorzeitigen Verlassens des vedischen Opfers, durch die Vorwegnahme der Todesriten, galt technisch als ein rituelles Vergehen, welches Sühnung (*Prāyaścitta*) verlangt (S. 122, Sprockhoff 1994: 65). Wie Olivelle (1975: 79 Fn. 13) bemerkt, wird dabei paradoxerweise die Absage an das Opferritual selbst in ritueller Form vorgenommen. Nach Ansicht der Vertreter der “orthogenetischen Interpretation” bestehen hier wichtige Parallelen und Kontinuitäten zum Jain-Ritual der Entsagung und der Sühne. Der Bettelgang der buddhistischen und Jain-Wandermönche wurde entsprechend als sublimierter Beutezug der vedischen Krieger interpretiert (Heesterman 1984: 124). Die Bettelgabe (*Bhikṣā*) wurde mit der Spende (*Dāna*) an die Toten verglichen, die selbst als Rückgabe ohne Erwartung von Reziprozität gegeben wird, da die sich für die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung (*Dharma*) “opfernden” Toten nichts geben, sondern nur empfangen. Die Ablehnung der *Sapiṇḍikaraṇa*-Riten durch die Jaina erklärt sich aus diesem Zusammenhang.

Die grundlegende Prämisse der folgenden Analyse ist die äußerliche Kontinuität der heutigen Jain-Weiherituale mit den vedischen Opferriten und vergleichbaren Entsagungsriten, wie zum Beispiel der altindischen Königsweihe (*Rājasūya*). Die individuelle Entsagung der Welt der Haushälter wird zwar nicht als opfergleiche Form ihrer Reproduktion begriffen, doch weist auch heute noch Äußere Elemente eines frühmittelalterlichen hinduistischen Ritus kosmischer Regeneration auf. Wie Heesterman (1993) gezeigt hat, gehen diese hinduistischen Riten auf königliche Aneignung des ursprünglich agonistischen, *Potlatch*-artigen vedischen Opferzyklus zurück, bei der der ideale König zugleich Reinheit (*Dharma*) und Macht (*Artha*) verkörpert, insofern er Opfer und Opfernder zugleich ist, und somit die soziale Rolle der Brahmanen in sich aufheben kann. Die Gesellschaft konstituierende “Gabe der Furchtlosigkeit” erweist sich insofern als “Aufgabe, Tugend und Vorzug der Mächtigen” (Sprockhoff 1994: 78, *pace* Derrida 1992: 24).⁷⁶ Entgegen Weber (1978 II) und Dumont (1980: 216, 300) wird im folgenden davon ausgegangen, daß auch im Kontext der Jaina kein prinzipieller Gegensatz zwischen Reinheit und Macht besteht (vgl. Heesterman 1984: 126).

In diesem Kapitel werden die Initiationszeremonien der Terāpanth-Asketen (*Śramaṇa-Dīkṣā*) und ihre zentrale Bedeutung für die rituelle Reproduktion der Sekte in einem pluralistischen religiösen Kontext

⁷³ Nach Olivelle 1975: 77f., Sprockhoff 1994: 63-6, 77

⁷⁴ Vgl. Heesterman 1985, Sprockhoff 1994: 81f., Raheja 1988: 35.

⁷⁵ Vgl. Heesterman 1957: 6f., 1987: 91, Alsdorf 1962, Schmidt 1968.

⁷⁶ Der konstitutive Akt der Selbstnegation ist, wie Derrida (1992) schreibt, ein Geben von *Dasein*, “that gives but without giving anything” (S. 20), und daß keinen Rezipienten kennt; “[which] makes one wonder whether it is a gift at all” (Heesterman 1993: 17): “the simple identification of the gift seems to destroy it” (Derrida 1992: 14, *pace* Parry 1986).

dargestellt. Im ersten Teil wird zunächst die legendäre Schilderung von Mahāvīras Entsagung (*Pravrajyā*) - dem Paradigma aller heutigen Entsagungszeremonien - untersucht. Anschließend wird gezeigt wie, laut Legende, Mahāvīra durch Gemeindebildung, Predigt der *Mahāvratā* und durch die Konstruktion eines formalen Initiationsrituals (*Dīkṣā*) die organisatorischen Grundlagen für den Aufbau korporativer monastischer Institutionen (*Śaṅgha*) schuf und wie sich diese Institutionen im Laufe der Zeit indirekt, d.i. durch eine Reihe von zusätzlichen Zulassungskriterien, an ausgewählte soziale Eliten ketteten, aus deren Kreis allein sie bereit waren Initianten aufzunehmen. Aus der Sicht der Jain-Universalgeschichte hat Mahāvīra sowohl die überlieferten fundamentalen Prinzipien, als auch die rituelle Organisation der Jain-Orden selbst begründet, so daß sich die Geschichte des Jainismus nach Mahāvīra als Prozeß der Ausfaltung und rituellen Objektivierung von grundlegenden, im klassischen Jainismus systematisierten Leitideen erweist. Aus der Sicht des modernen Strukturalismus erscheint Mahāvīras Entsagung (*Tyāga*) demgemäß gleichsam als ein primordialer Akt der Selbst-Differenzierung, durch den die "Leitdifferenzen" konstituiert werden, durch deren Auslegung und Implementierung sich die Jain-Semantik und daran anschließende soziale Kommunikationskreisläufe entwickeln konnten.⁷⁷ Historisch gesehen ist eine solche spekulative, vom Primat der Doktrin ausgehende retrospektive Geschichtsinterpretation nicht haltbar. Die klassische Mahāvīra-Legende ist vielmehr ein Produkt der Kodifizierung des Śvetāmbara-Kanons im 5. Jh. in Valabhi, der Hauptstadt des Chālukya-Reiches, und der daran anschließenden Jain-Universalgeschichte (Dundas 1991: 21, 28). Doch eine strukturge-netische Analyse gibt wichtige Anhaltspunkte für die bedingungslogische Entwicklung der Ideen- und Religionsgeschichte.

Die Gliederung des Kapitels ist folgendermaßen. Im Anschluß an die Darstellung und Analyse der Grundelemente des legendären Entsagungsparadigmas im *ersten Teil* werden im *zweiten und dritten Teil* die Zulassungskriterien der Śvetāmbara-Sekten im allgemeinen und die Rekrutierungspolitik des Terāpanth im besonderen geschildert und schließlich im *vierten Teil* die Entsagungsmotive und Intentionen der heutigen Terāpanth-Asketen untersucht. Die Rolle des persönlichen Einflusses der Asketen und ihrer doktrinär geprägten Interpretation der Erfahrungen von potentiellen Initiationskandidaten wird im *fünftens Teil* besonders herausgestellt, und im Anschluß an James (1982: 194-8), Durkheim (1912/1984: 559), Turner (1974), und Kapferer (1983: 245) zu einer soziologischen Theorie der Jain-Konversion entwickelt, die sich von den zur Zeit vorherrschenden psychologischen Interpretationen von Yalman (1962: 324), Spiro (1982), Obeyesekere (1981) und Goonasekera (1986) distanziert. Im Gegensatz zu deren, von M.Weber's Kulturtheorie und von Freuds Ödipus-Theorie geprägten reduktionistischen Interpretation und in Opposition zu Carrithers' (1983: 19-23) Durkheimischer Theorie der Moralarientierung, wird ein interaktionistischer diskurstheoretischer Ansatz gewählt, der weniger die motivierende Kraft kultureller Ideen oder den unmittelbaren sozialen und psychologischen Kontext als ausschlaggebend für die Entsagungsmotivation ansieht, als vielmehr das "Prinzip reziproker Validierung" von Erfahrung und Diagnose in der je spezifischen Interaktionsgeschichte zwischen einem Initiationskandidaten und den Mönchen und Nonnen eines Ordens (vgl. Kapferer 1983: 122-5). Der *sechste Teil* schildert schließlich die einzelnen Phasen der heutigen Initiationsrituale des Terāpanth und ihre Implikationen im Detail. Er zeigt, daß die Entsagung nicht zureichend als psychologisch zu deutender Akt sozialer Devianz zu begreifen ist, sondern als ein "rituelles Drama" welches als öffentlich inszeniertes quasi-vedisches "Selbstopfer" eines zukünftigen *Mahāpuruṣa*, konstitutive Bedeutung auch für das jeweilige soziale Umfeld einer asketischen Ordnung hat.⁷⁸

⁷⁷ Vgl. Mauss & Hubert 1903/1978: 260, Lévi-Strauss 1984, Clastres 1986.

⁷⁸ Vgl. Tambiah 1977: 38, Dundas 1992: 31.

5.1. Das Ritual der Mönchsweihe im Śvetāmbara-Kanon

Es ist, wie Dundas (1992) wiederholt hervorhebt, “fruitless to attempt to locate a historical Mahavir outwith the parameters of the texts which describe him” (S. 21), da selbst die ältesten Jain-Texte retrospektive Darstellungen aus der Periode zwischen dem 3. Jh.v.Chr. und dem 9. Jh.n.Chr. sind (S. 17). Daß sich dennoch das heutige Entsagungs- und Initiationsritual der Jaina an der überlieferten Biographie Mahāvīras orientieren, hat historische Gründe, denen hier nicht im einzelnen nachgegangen werden kann. Aus voraussetzungslogischen Gründen wird im folgenden grundsätzlich ist von einem Primat der Praxis bzw. des Rituals gegenüber der Lehre ausgegangen und davon, daß die biographischen Materialien einem Legitimationsdiskurs zuzurechnen sind, der einst die neuen monastischen und sozioreligiösen Institutionen des frühen indischen Mittelalters akzeptabel machen sollte. Durch die Vermittlung der von allen Sekten akzeptierten frühen Biographien Mahāvīras, so die These, wurden neu eingeführte oder weiter entwickelte Praktiken transformiert und stabilisiert. Letztlich ist die Frage nach dem historischen Primat von Text oder Ritual ein Henne/Ei-Problem, welches im vorliegenden Fall nur spekulativ gelöst werden kann. Für die folgende Darstellung genügt die Feststellung, daß die heutigen Initiationsriten der Jain-Asketen eng an das doktrinäre Vorbild angelehnt sind. Die klassische spät-kanonische Textfassung steht insofern am Anfang unserer Untersuchung.

5.1.1. Das Paradigma: Die Beschreibung der Entsagung Mahāvīras im *Ācārāṅga-Sūtra*

Die beiden Legenden von Mahāvīras Entsagung im zweiten Teil des *Ācārāṅga-Sūtra* (aus dem 2.-1. Jh.v.Chr., Dundas 1992: 20), und im späteren sogenannten *Kalpa-Sūtra* von Bhadrabāhu (ca. 1.-5. Jh.n.Chr.), fungieren bis heute als Paradigma der Entsagungszeremonien der Śvetāmbara-Asketen (insbesondere bei den *Mūrtipūjaka*). Die Geschichte wird im ĀS₁ 2.15.16-22 folgendermaßen erzählt:

(1) Nach dem Tod seiner Eltern, die Anhänger (*Śramaṇopāsaka*) von Pārśva waren und nach freiwilligem Sterbefasten auf einem Bett von Kuśa-Gras (*Kuśa-Saṃstāraka*, Pkt. *Kusa-Saṃthāra*) als Götter wiedergeboren wurden, begann Mahāvīra damit, ein Jahr lang, sein Eigentum stückweise zu verteilen und wegzugeben. (2) Dann faßte er den Entschluß zur Entsagung (*Abhiniṣkramaṇa*). (3) Als Śakra (Indra), der König der Götter, von Mahāvīras Vorbereitungen für seine Entsagung Kenntnis erhielt, fuhr er mit seiner gesamten Gefolgschaft vom Himmel herab und produziert durch Magie einen “göttlichen Pavillon” für Mahāvīra, mit einem Thron und einer Fußschemel im Zentrum. (4) Anschließend ging er zu Mahāvīra und verehrte ihn durch dreimalige Umkreisung (*Tikkhuto*) von links nach rechts. (5) Sodann führte er ihn zu dem Pavillon; setzte ihn mit dem Gesicht nach Osten; salbte ihn mit Ölen und wohlriechenden Substanzen; badete ihn in geweihtem Wasser; rieb ihn mit kühlender Sandelholzpaste ein; und kleidete ihn in ein kostbares Kleid. (6) Dann überhäuften ihn die Götter mit Ketten aus Edelsteinen, kostbaren Schals, etc. (7) Śakra verwendete daraufhin nochmals seine magischen Kräfte und produzierte eine blendend schöne Sänfte, die von tausend Männern getragen wurde, in der ein Thron aus Edelsteinen und ein Fußschemel für Mahāvīra stand. (8) Nachdem er zweieinhalb Tage ohne Wasser gefastet hatte, (9) bestieg Mahāvīra die Sänfte und wurde in einer festlichen Prozession von den Göttern, etc., durch die Stadt und schließlich zum Park (Turnierplatz) nördlich der Stadt getragen. (10) Dort stieg er von der Sänfte, wandte sich nach Osten und entledigte sich aller seiner Ornamente und Juwelen, die der Gott Vaiśramaṇa, der zu seinen Füßen lag, in einem

Stoffstück auffing. (11) Anschließend rupfte sich Mahāvīra selbst mit seiner rechten und linken Hand sein gesamtes Haar in fünf Streichen aus, welches Śakra, zu Füßen Mahāvīras liegend, in einem Diamantengefaß auffing und, mit seiner Zustimmung, zum Milchozean brachte. (12) Nachdem Mahāvīra seine Haare ausgerupft hatte, verbeugte er sich vor allen befreiten Seelen (*Siddha-Namaskāra*), (13) und entsagte allen sündhaften Handlungen (*Pāpa-Karman*) und gelobte den gewaltlosen Wandel (*Sāmāyika-Cāritra*) (von Jacobi 1980a: 199 als “holy conduct” übersetzt [vgl. Jaini 1979: 17 Fn. 40]). In diesem Moment stand die gesamte Versammlung regungslos, wie Figuren auf einem Bild, und die Musik verstummte.

Bhadrabāhus *Kalpa-Sūtra* (110-116) bietet eine reduzierte Version der im *Ācārāṅga-Sūtra* erzählten Geschichte mit nur acht elementaren Episoden:

(1) Nach dem Tod seiner Eltern, begann Mahāvīra seine Entsagung mit der Einholung der Erlaubnis seines älteren Bruders bzw. der Autoritäten (*Guru-Mahattara*). (2) Anschließend entsagte er seinen materiellen Besitztümern und ließ durch rechtschaffene Persönlichkeiten Geschenk (*Dāna*) unter den Armen verteilen. (3) Vor seiner Entsagung fastete er zweieinhalb Tage lang ohne Wasser (*Chattābhakta*). (4) Danach wurde er auf einer Sänfte, gefolgt von den Göttern, etc., zu einem Park nördlich der Stadt Kuṇḍapura getragen und unter einem (wunscherfüllenden) Aśoka-Baum niedergesetzt. Während der Prozession trug er seine besten Kleider, Juwelen und Ornamente und erschien, dank des Fastens, als Paradigma der Schönheit und zugleich der Tugend und war daher das “Objekt der Wünsche und Begierden” der zu Tausenden der Prozession beiwohnenden Zuschauer. (5) Unter dem Aśoka-Baum legte er dann seine Juwelen und Ornamente ab; (6) rupfte sich die Haare in fünf Handvoll (*Pañca-Muṣṭi-Loca*) aus; (7) legte sich ein göttliches Gewand (*Deva-Dūṣya*) an; und (8) trat in den Zustand der Hauslosigkeit (*Anagāra*) ein.

Wie der Vergleich allein dieser beiden “kanonischen” Versionen von Mahāvīras Entsagung zeigt, existieren unterschiedliche Varianten der Entsagungslegende. Die Handlungsfolge beschreibt einen Übergang vom Status eines königlichen, also paradigmatischen Haushälters zu dem eines hauslosen, allein wandernden Asketen. Die Statustransformation wird durch sechs (oder sieben) wesentliche Entsagungsschritte erzielt, die alle, mit Ausnahme der Prozession aus der Stadt heraus, von Mahāvīra alleine, ohne fremde Mitwirkung, durchgeführt wurden. Nach KS 94 faßte Mahāvīra den Entschluß (*Abhigraha*) (erst) nach dem Tod der Eltern sich die Haare zu scheren (*Muṇḍan*), fortzugehen und eine hauslose Lebensweise (*Anagāra*) zu führen:

- (0) Entsagungsentschluß;
- (1) Weggeben aller Besitztümer bis auf die eigenen Kleider, Juwelen und Ornamente;
- (2) Auslassen von fünf Mahlzeiten vor der Entsagung;
- (3) Prozession zum Stadtrand in der Manier eines Königs;
- (4) eigenhändiges Ablegen der Juwelen und weltlichen Ornamente;
- (5) eigenhändiges Ausrupfen der Haare;
- [Wechsel der Kleider;]
- (6) Eintritt in den Zustand der Hauslosigkeit (nach Verehrung der befreiten Seelen und eigenständiger Übernahme des Gelübdes der Gewaltlosigkeit).

Die sukzessiven Schritte des Entsagungsrituals stimmen in den Augen der Jaina offenbar mit wesentlichen, hierarchisch geordneten Dimensionen des Eingebundenseins in die Welt überein, die durch Mahāvīra schrittweise - von außen nach innen - abgestreift werden. Die Logik des Rituals entspricht einer Hierarchie der Medien ("Vehikel der Seele"). Im ersten Entsagungsschritt werden Medien der indirekten Vergesellschaftung (Besitzrechte) aufgegeben (hier: ein Königreich, Armee, Untertanen, Reichtümer, etc.); im zweiten Schritt Medien der direkten Vergesellschaftung (Familie: Haus, und Gesellschaft: Stadt); im dritten Schritt werden indirekte Medien der Persönlichkeit aufgegeben (persönlicher Besitz: Kleider); und zuletzt schließlich der Körper selbst, als direktem Medium der Persönlichkeit. Im letzten Schritt wird nicht nur äußerem Besitz und sozialen Beziehungen entsagt, sondern dem Fortpflanzungspotential selbst. Dies wird durch das noch heute praktizierte Ausrupfen der eigenen Haare angedeutet, dem Symbol des Wachstums und der Fruchtbarkeit. Das in den Haaren symbolisch verkörperte Wachstumspotential (zugleich Sündenpotential) wird der Welt überlassen. Überhaupt kommen alle materiellen Güter, die entsagt werden, den "Hinterbliebenen" zu, im Ācārāṅgasūtra (ĀS) vor allem den Göttern zur Weiterverteilung, im KS vor allem den rechtlichen Erben und den Armen, an die Gaben (*Dāna*) gegeben werden.⁷⁹ Die Angaben über den nach dem Ausrupfen der Haare vollzogenen Akt der Entsagung stimmen in den beiden Texten nicht überein (siehe *infra*). Ein vor dem Eintritt in die Hauslosigkeit stattfindender Kleiderwechsel wird nur im KS angedeutet. Und ein aus dem *Siddha-Namaskāra* und dem *Sāmāyika*-Gelübde bestehendes Entsagungsritual wird nur im ĀS erwähnt, während sich das KS auf die Beschreibung von Mahāvīras anschließenden gewaltlosen asketischen Lebenswandel beschränkt.

An diesem Grundmuster der Entsagung orientieren sich die Jaina bis heute, obwohl zwischenzeitlich durch Einführung eines formellen Rituals, angeblich zuerst durch Mahāvīra selbst, grundlegende Veränderungen vorgenommen wurden. Im Mittelpunkt des Interesses der Laienschaft an den beiden Texten stehen die Beschreibungen der prunkvollen, durch die Haushälter organisierten Prozessionen. Die Rolle der Gesellschaft bzw. der Könige (Indra) ist jedoch der eigentlichen im Text dargestellten Entsagungsprozedur äußerlich. Mahāvīra führt alle wesentlichen Handlungen selbst durch. Er entsagt seinem Eigentum und geht aus eigenem Entschluß fort (*Pravrajyā*), rupft sich die Haare selbst aus (*Keśa-Luñcana*), und wählt selbst ein Leben der Hauslosigkeit (*Anagārikā*). Die Rolle aller anderen Menschen und Götter ist hier im Grunde zweitrangig und unbedeutend. Auch von der Partizipation von Jain-Asketen bei der Zeremonie ist keine Rede. Nirgendwo in der Beschreibung von Mahāvīras Entsagung wird von einer Initiation in eine präexistente monastische Organisation gesprochen. Mahāvīra, der paradigmatische Jain-Asket, entsagt allein (Dundas 1992: 28).

Beim Vergleich der beiden oben genannten Varianten der Geschichten fällt zunächst auf, daß nur im ĀS erwähnt wird, daß Mahāvīras Eltern Anhänger Pārśvas waren. Im KS fehlt jeglicher Hinweis auf präexistierende Jaina-Lehren und Rituale (obwohl andere Tīrtha(n)kara schon in KS 2 erwähnt werden). Mahāvīra und seine materiellen Wohltätigkeiten und Kasteiungen stehen allein im Zentrum. Im KS fehlen auch die ausführlichen Beschreibungen der Interventionen Indras und anderer Götter während der Entsagungszeremonie: die Verehrung Mahāvīras, das Auffangen der entsagten Ornamente und der ausgerupften Haare, und das Deponieren dieser Mittel weltlichen Wohlstandes und Fruchtbarkeit im Milchozean, aus dessen Fruchtbarkeitspotential alle Welt schöpft. Nicht erwähnt wird weiter, daß das Weggeben der materiellen Besitztümer ein Jahr lang währte. Vor allem fehlt die letzte und wichtigste Episode: die Darstellung der Verehrung der *Siddha* und der Übernahme des *Sāmāyika*. In der angeblich älteren Version des ĀS fehlt die

⁷⁹ "The uprooting of hair is symbolical of the uprooting of all passions and attachments" (Lalwani 1973: 53).

Episode des Erlaubnisersfragens bei den Autoritäten (Familie und/oder Gemeinde oder Staat), die Spezifizierung des Verteilens von Besitztümern an “Arme” durch “rechtschaffene Personen”, sowie eine eindeutige Erwähnung des Kleiderwechsels. Die Abweichung zwischen den beiden Versionen zeigt, daß die angeblich jüngere, doch realistischere und kürzere und deshalb vermutlich ältere Darstellung im KS der Gesellschaft eine bedeutendere Rolle im Kontext der Entsagung Mahāvīras zuspricht und den Göttern und dem Jain-Ritualismus eine geringere. Von der Existenz einer Ordensorganisation ist in beiden Darstellungen keine Rede. Der Vergleich zeigt, daß alle zusätzlichen, nicht zur individuellen Entsagung selbst gehörigen ritualisierten Elemente, die der oben herausgefilterten Grundstruktur später hinzugefügt wurden, den Einfluß des jeweiligen sozialen Kontextes auf die Entsagung reflektieren. Die Fruchtbarkeit des Vergleichs zwischen dem kanonischen Grundschemata der Entsagung und den heute beobachtbaren *Dīkṣā*-Riten wird sich im Folgenden erweisen.

5.1.2. Die legendäre Einführung des Initiationsrituals durch Mahāvīra

Zwölf Jahre nach seiner Entsagung und des Alleinwanderns erlangte Mahāvīra, laut Legende (ĀS_I 1.8), die Allwissenheit (*Kevala-Jñāna*). Erst im Anschluß daran begann er seine Einsichten zu predigen, Anhänger um sich zu scharen, und eine wohlstrukturierte soziale Organisation nach dem Vorbild der Pārśva-Sekte zu formen: die vierfache Versammlung (*Caturvidha-Saṅgha*). Der Aufbau der monastischen Organisation brachte offenbar die Notwendigkeit der Ergänzung der Entsagungszeremonie durch ein Ritual der Initiation in die monastische Ordnung mit sich, bei dem neben dem Asketen und der Gesellschaft auch dem *Śramaṇa-Saṅgha* eine Rolle zugewiesen wird. Daher wurde im Anschluß an die Entsagung der Welt durch die Weihe in den gewaltlosen Wandel (*Sāmāyika-Dīkṣā*) ein zweites Ritual eingeführt: die Ordination oder Dienstabschnittsweihe (*Cheḍopasthāpanīya-Dīkṣā*, Pkt. *Cheḍvaṭṭhāvaṇīya-Dikkhā*) und damit Eingliederung in die monastischen Senioritätsordnung durch Übernahme der *Mahāvratas*.⁸⁰ Auch heute noch wird die *Dīkṣā*- (Weihe) Zeremonie der Jaina in zwei Stufen abgehalten: Entsagung (*Pravrajyā*) und Initiation (*Dīkṣā*). Die zwei Stufen sind offenbar den beiden Phasen des legendären asketischen Lebens Mahāvīras nachempfunden: (a) der Entsagung und der Phase zwölfjährigen Alleinwanderns (teils in der Begleitung Gośālas) bis zur Erleuchtung (*Kevala-Jñāna*) und der Konzipierung der fünf *Mahāvratas*, und (b) der Phase der aktiven Propagierung der “rechten Lehre” und des Aufbaues der *Saṅgha*-Organisation. Nach Angaben von Viy_I 15.7.1.1 (909ab) geht die zweistufige Form der Eingliederung in die monastische Gemeinde auf Mahāvīra zurück und markiert den Unterschied zum Regime Pārśvas, dessen vierfaches Gelübde nur die erste Stufe (*Sāmāyika*) der angeblich von Mahāvīra eingeführten zweistufigen Initiationen markiert, die mit der Formalisierung des Ordensrechts zusammenhängt.⁸¹ Im Theravāda Buddhismus werden jedoch ähnliche Zeremonien durchgeführt. Sie heißen *Pabbajjā* (Auszug) und *Upasampadā* (Weihe), wobei die Zweiteilung eine spätere Entwicklung gewesen zu sein scheint (Härtel 1956: 58-60).⁸² Der entscheidende Akt der scheinbar älteren Bestätigungs- oder

⁸⁰ Im Unterschied zu der buddhistischen *Upasampadā*, wo dies durch den rezitierenden *Thera* geschieht, spricht bei den Jaina der Initiand die Gelübde selbst aus (Schubring 1910: 12 Fn. 1). Schubring 1962/1978: 310 übersetzt *Cheḍvaṭṭhāvaṇīya-Caritta* “the conduct after the first or the repeated ordination”, welche durch die Übernahme der fünf Gelübde charakterisiert ist (S. 247), die zuerst in ĀS_I 2.15 dargelegt sind.

⁸¹ Vgl. Ṭhāṇa 167b, 201a, Viy_I 20.8.2 (791b) 25.6, vgl. Schubring 1962/1978: 247, 31, Nathmal 1980: 116, 129, 143, N.K. Prasad 1972: 11-14, Tatia & Kumar 1981: 66f., 41.

⁸² Auch von den asketischen Hindu-Sekten werden heute zwei Initiationsrituale abgehalten: eine Initiation für die Laienanhänger, und eine für die Asketen (Miller & Wertz 1976: 84-6). Die Ansprüche der Jaina auf eine größere Anzienität ihres *Dīkṣā*-Rituals sind im übrigen unbeweisbar und gehören zum Standardrepertoire religiöser Politik, nicht nur in Südasien. Jacobis (1980a: xxiv) Beweisführung, daß die Riten der Jain-Asketen nach dem “Modell des brahmanischen Asketen” geformt wurden, würde möglicherweise zur gegenteiligen

Initiationszeremonie der Jaina ist die Übernahme der fünf großen Gelübde (*Mahāvratā*), durch die ein Kandidat endgültig in die monastische Gemeinschaft aufgenommen wird. Das *Sāmāyika*-Gelübde, welches im Zentrum der ersten Zeremonie steht, bezieht sich primär auf die formelle Entsagung der Welt, ohne jede Spezifizierung des asketischen Verhaltens. Erst durch die Übernahme der *Mahāvratā* wird ein frisch initiiertter Asket mit einer Reihe spezifisch monastischer Verhaltensregeln bekannt gemacht,⁸³ die den “Pfad der Erlösung” (*Mokṣa-Mārga*) im Rahmen einer monastischen Ordnung näher bestimmen.⁸⁴

5.1.3. Mahāvīras Predigt der großen Gelübde (Mahāvratā)

Die Predigt der Wahrheiten (*Tattva*) und der großen Gelübde (*Mahāvratā*) durch Mahāvīra gilt den Jaina heute als die Grundlage ihrer Religion. Ohne die öffentliche Predigt (*Pravacana*) der Wahrheiten, die er nach zwölfjähriger Wanderschaft, Askese und Meditation im Moment der Erleuchtung (*Kevala-Jñāna*) erkannt habe soll, wäre im heutigen *Kali-Yuga* die Existenz einer Gemeinde von Jains, also von Menschen mit “rechter Einsicht” undenkbar. Sowohl formelle als auch inhaltliche Gründe können dahingehend angeführt werden. Formell betrachtet deshalb, weil die Existenz des *Saṅgha* einen Wissenden voraussetzt, um den sich eine “Versammlung” von Zuhörern (*Śrāvaka*) bildet, die ihn sehen (*Darśana*) und seinen Worten lauschen wollen. Während Askese (*Tapas*) und Meditation (*Dhyāna*) im wesentlichen selbst-bezogene Aktivitäten sind, ist die Predigt eine ausdrücklich sozial orientierte, kommunikative Handlung. Die Jaina sind der Ansicht, daß es wesentlich mehr befreite Wesen (*Siddha*) gebe, als Wissende, die mit der Fähigkeit zur Kommunikation begabt sind (*Tīrthaṅkara*). Da sich ohne die Predigt der *Tīrthaṅkara* keine Jain Gemeinden bilden können, werden deshalb auch im berühmten *Namaskāra-Mantra* die *Arhata* (Verehrungswürdigen) und nicht die nominell höherstehenden *Siddha* an erster Stelle genannt, wie es der Logik der Erlösungsstufen zufolge der Fall sein müßte. Die *Arhata* sind noch an den Körper gebunden und können daher ihr Wissen noch an die Menschen kommunizieren, während die *Siddha*, die von der körperlichen Existenz erlösten Seelen, weltüberhoben und keiner Kommunikation mehr fähig sind (L.P. Sharma 1991: 20).

Wichtiger als die äußere Form der Versammlung (und selbst die Sprache) ist jedoch der Inhalt der Predigt. Von den drei Juwelen, die zur Erlösung führen – nach TS 1.1. rechter Glaube (*Darśana*), rechtes Wissen (*Jñāna*), und rechtes Verhalten (*Cāritra*) – ist die Vermittlung des rechten Wissens in erster Linie durch die Predigt zu bewerkstelligen. Die klassische Jain-Lehre unterscheidet nämlich grundsätzlich zwischen direktem und indirektem Erfahrungswissen (*Jñāna*). Alles religiöse Wissen leitet sich von der Möglichkeit direkten, transzendenten Wissens (*Kevala-Jñāna*) ab, also von der Erfahrung einer unmittelbaren und

These führen.

⁸³ Die Übernahme der *Mahāvratā* findet ausschließlich vor den Augen der Asketen statt – anders als das öffentliche *Sāmāyika-Dīkṣā*. Zwischen dem zeremoniellen Verlassen der Gesellschaft und der endgültigen Akzeptanz und dem Eintritt in die monastische Organisation liegt heute in der Regel eine Übergangs- und Trainingsperiode, die zumindest einer Woche bis zu einem halben Jahr währt, während der die zukünftigen *Sādhu* (*Sādhvī*) im monastischen Recht und Zeremoniell unterrichtet und geprüft werden.

⁸⁴ Auch andere *Śramaṇa*-Sekten besaßen zur Zeit Mahāvīras zweifellos elaborierte Initiationsrituale, doch diese wurden in etwas anderer Form durchgeführt. Die Initiation in die Ājīvika-Sekte war beispielsweise eine wesentlich schmerzvollere Angelegenheit die zugleich die anderen Asketen der Sekte involvierte: “The boy is placed in a pit up to his neck, planks are laid over the pit, above his collarbones; and sitting on the planks, the Ājīvikas pull out his hair with a piece of the rib of a palmleaf” (Basham 1951: 106). Das Eingraben des Kandidaten bis zum Nacken symbolisierte den “weltlichen Tod” des Kandidaten und die “spirituelle Wiedergeburt aus der Gebärmutter von Mutter Erde” (Ebda.). Obwohl die Initiation in die Sekte der Ājīvika mit physischem Schmerz verbunden ist, “um die Entschlossenheit des Kandidaten zu testen”, scheint es sich um einen einmaligen Akt gehandelt zu haben. Das Ausreißen der Haare wurde nur einmal im Leben eines Ājīvikas durchgeführt, während es von den Jain-Asketen noch heute zumindest alle sechs Monate durchgeführt werden muß (*Keśa-Luñcana*). Doch das Leben eines Ājīvika-Asketen war strikter, aufgrund der erzwungenen Nacktheit und der rigoroseren Askese (S. 110).

unbegrenzten Einsicht in die Natur der Dinge, die allein ein Allwissender (*Kevalin*) haben kann. Die Unterscheidung zwischen direkter (*Pratyakṣa*) transzendenter Wahrnehmung und indirekter (*Parokṣa*) empirischer Wahrnehmung dient der Erzeugung einer Klassifikation von fünf Typen des Erkennens bzw. der Kognition, entsprechend den Graden der Vermitteltheit (bzw. karmischer Trübung) des transzendenten Wissens (TS 1.9-33).⁸⁵

1. *Mati-Jñāna* – Wissen durch Sinneswahrnehmung
2. *Śruta-Jñāna* – sprachvermitteltes und erschlossenes Wissen
3. *Avadhi-Jñāna* – Wissen durch Hellsehen (transzendente Erkenntnis materieller Dinge)
4. *Manaḥparyāya-Jñāna* – Wissen durch Gedankenlesen
5. *Kevala-Jñāna* – Allwissenheit⁸⁶

Nur aus der Sicht des vorausgesetzten transzendenten Allwissens können Sprachwahrnehmung und Sinneswahrnehmungen, etc., in ein hierarchisches System von Kognitionsmedien gebracht werden. Nur ein Tīrthaṅkara (*Arhat*) kann diese Einsicht durch seine Predigt auch kommunizieren. Das Wissen welches durch das Hören (der Predigt eines Tīrthaṅkara) gewonnen wird, wird *Śruta-Jñāna* (verbales Wissen) genannt. Diejenigen die das Gehörte auch verstanden haben, heißen *Śruta-Kevalin*. Dazu werden vor allem die *Gaṇadhara* gerechnet, die elf Brahmanen, die Mahāvīras erste Schüler gewesen sein sollen, und die, der Śvetāmbara-Tradition zufolge, das Gehörte niedergeschrieben haben und als Autoren der heiligen Schriften (*Āgama*) der Jaina gelten (Malvania 1968: 10ff.). Die Höherwertigkeit, die die Jaina dem direkten gegenüber dem bloß übermittelten Wissen beimessen, ist auch dafür verantwortlich, daß nicht die Übermittlung von Worten – wie bei den Brahmanen – sondern der Bedeutungen im Zentrum der Bemühungen um Traditionsbildung stehen (S. 1ff.). Für uns erscheint die Unterscheidung von *Kaivalya* und *Śruta* als ein weiteres Beispiel der hierarchischen Differenz von einer selbstbezogenen “Verhaltensorientierung” und einer auf andere bezogenen “Verehrungsorientierung”.

Die Bedeutung der Predigt der aus transzendenter Erkenntnis entsprungenen Lehre ist für den Jainismus kaum zu unterschätzen. Dies kann auch angesichts des Fehlens einer Diskussion aller fünf *Mahāvratā* im sog. *Ācārāṅga* I⁸⁷ aufrechterhalten werden, da das Prinzip der Gewaltlosigkeit, später: *Ahiṃsā*, die Quintessenz der *Mahāvratā*, dort ausführlich diskutiert wird. Im folgenden wird davon ausgegangen, daß alle Jain-Gelübde hierarchisiert sind und als Ausfaltungen der Implikationen des ersten oder *Ahiṃsā-Vrata* gelten (Ebda).⁸⁸ Die klassische Formulierung der fünf großen Gelübde (*Pañca-Mahāvratā*) findet sich in dem *Bhāvanā* (Klauseln [der fünf großen Gelübde]) genannten Abschnitt des *Ācārāṅga-Sūtra* (2.15.i-v) und im *Daśavaikālika-Sūtra* 4.1.11-15.⁸⁹ Sie wurden später unter folgenden Stichworten gelehrt:

1. *Ahiṃsā* – Nicht-Verletzen
2. *Satya* – Nicht-Lügen

⁸⁵ Vgl. Tulsī 1985: 177ff., Dixit 1978: 10, Jaini 1979: 121f.

⁸⁶ Die ersten beiden Erkenntnisweisen gelten als “vermittelt” (*Parokṣa*) und die letzten drei als “direkt” (*Pratyakṣa*). “Man könnte *Avadhi* das übernatürliche Komplement zu *Mati*, und *Manaḥparyāya* das zu *Śruta* nennen. Der Unterschied zwischen beiden besteht in der größeren Klarheit und der Unvergänglichkeit [und dem daraus resultierenden größeren Wirkungskreis ersterer]” (Jacobi 1906: 297).

⁸⁷ Dixit 1978: 7, 15, Dundas 1992: 136.

⁸⁸ Vgl. Amṛtacandra, in Williams 1983: 63.

⁸⁹ Vgl. Schubring 1962/1978: 30f., 300-4, Williams 1983: 55ff., Rosenzweig 1981.

3. *Asteya* - Nicht-Stehlen
4. *Brahmacarya* - Entsagung sexueller Aktivität
5. *Aparigraha* - Besitzlosigkeit⁹⁰

Ähnliche Gelübde finden sich sowohl im Brahmanismus als auch im Buddhismus. Die ersten fünf der zehn Pflichten eines buddhistischen *Bhikkhu* und eines brahmanischen *Samnyāsin* stimmen mit den fünf *Mahāvratā* der Jaina überein. Der einzige Unterschied besteht in der Tatsache, daß die Bedeutung des *Aparigraha-Vrata* der Jaina umfassender ist als das buddhistische “Gelübde der Abstinenz von berauschenden Getränken, die Fortschritt und Tugend behindern” und des brahmanischen Gebots der Freigebigkeit, welches sowohl für buddhistische als auch jainistische Asketen keinen Sinn macht (Jacobi 1980a: xxii-iv).⁹¹ Jacobi argumentiert (wie Max Müller und Bühler), mit Hinweis auf das angeblich höhere Alter der Texte, in denen die Gebote für die brahmanischen *Samnyāsin* dargelegt sind, daß sowohl Jains als auch Buddhisten ihre Gelübde von den brahmanischen Asketen übernommen haben (Ebda., Dixit 1978: 2, dagegen Dutt 1962, Malvania

⁹⁰ Die Implikationen der Gelübde sind weitreichend und u.a. in einer Vielzahl von kontextspezifischen Zusatzklauseln und Klassifikationen aufgeschlüsselt:

(1) Im *ĀS*₁ 2.15.i werden folgende fünf Spezifikationen des idealen gewaltlosen Verhaltens eines Asketen gegeben, die fünf *Samiti* oder Behutsamkeiten: (a) achtsames Gehen; (b) Bedachtsamkeit in Bezug auf die eigenen Intentionen; (c) Kontrolle des Sprechens; (d) sorgsames Niederlegen der Bettelutensilien; (e) nicht essen und trinken ohne vorheriges Untersuchen von Speise und Trank. In Bezug auf das *Ahiṃsā*-Gelübde im Kontext der *Aṇuvrata* der Laien werden unter anderen folgende *Aticāra* (Überschreitungen) aufgelistet: (a) Gefangenhalten (*Bandha*); (b) Schlagen (*Vadha*); (c) Verstümmeln (*Chavi-ccheda*); (d) Überladen [eines Rindes] (*Ati-bhārāropaṇa*); (e) Rauben von Speis und Trank (*Bhakta-Pāna-Vyavaccheda*) (vgl. Williams 1983: 66f.).

(2) *ĀS*₁ 2.15.ii spezifiziert fünf positive Bedingungen des Nicht-Lügens: ein Asket sollte erst sprechen: (a) nachdem er nachgedacht hat, (b) wenn er nicht ärgerlich, (c) nicht gierig, und (d) furchtlos, und (e) nicht freudig ist. Die *Śvetāmbara*-Kommentarliteratur spezifiziert das *Satya* Gelübde u.a. im Hinblick auf die Laienschaft: d.i. betrügerisches Verhalten in Bezug auf materielle Güter: (a) Unwahrheit in Bezug auf die Jungfräulichkeit eines Mädchens (*Kanyālika*); (b) in Bezug auf die Milchleistung einer Kuh (*Gavalika*); (c) in Bezug auf Eigentumsrechte an Land (*Bhūmyalika*); (d) in Bezug auf Pfandgegenstände (*Nyāsaharaṇa*); (e) falsche Zeugenaussage (*Kūṭa-Sākṣya*). Andere Sub-Klassifikationen beziehen sich auf logische Probleme (vgl. Williams 1983: 71f.).

(3) *Asteya* wird als Synonym des älteren Begriffs *Adattādāna* (nicht nehmen, was nicht gegeben wurde) verwendet. *ĀS*₁ 2.15.iii gibt folgende fünf Klauseln für das asketische Verhalten: (a) mit Bedachtsamkeit Betteln; (b) nur mit Erlaubnis der Oberen Speise und Trank zu sich nehmen; (c) Be-sitzen eines Stückes Grund nur für eine limitierte Zeit und in beschränktem Umfang; (d) ständige Erneuerung der Erlaubnis des Be-sitzes eines Grundstückes; (e) mit Bedachtsamkeit um ein limitiertes Grundstück (zur Übernachtung und während der Regenzeit, etc.) bei Religionsgenossen betteln. Spezifikationen des Gelübdes für die Laienschaft werden in der Kommentarliteratur gegeben: Unterlassen von (a) Hehlerei (*Stenāhṛtādāna*); (b) Anstiftung zum Diebstahl (*Taskara-Prayoga*); (c) Überschreitung der Grenzen eines feindlichen Staates (*Viruddharājyātikrama*); (d) Gebrauch falscher Gewichte und Maße (*Kūṭa-Tula-Kūṭa-Māna*); (e) Falschmünzerei, etc. (*Tat-Pratirūpakavyavahāra*) (vgl. Williams 1983: 79f.).

(4) Die Spezifikationen des *Brahmacarya-Vrata* in *ĀS*₁ 2.15.iv lauten folgendermaßen: (a) Asketen sollten keine Themen, die sich auf Frauen beziehen, diskutieren; (b) nicht über die wunderbaren Formen der Frauen kontemplieren; (c) sich nicht an vergangene sexuelle Freuden erinnern; (d) nicht zu viel essen und trinken; und (e) nicht ein Bett nah bei Frauen, Tieren oder Eunuchen benutzen. Die Version für die Laien wird meist übersetzt mit dem “Zufriedensein mit seiner eigenen Frau” und der Spezifikation verschiedener Grade der Einschränkung sexueller Aktivitäten (vgl. Williams 1983: 84-93).

(5) *ĀS*₁ 2.15.v bietet fünf Klauseln des *Aparigraha-Vrata*: die Vermeidung emotionaler Bindungen, hervorgerufen durch (a) Geräusche; (b) sichtbare Formen; (c) Gerüche; (d) Geschmäcker; und (e) Berührungen. Die *Aparigraha-Vrata* der Laien werden völlig anders, in Bezug auf Klassen von Besitztümern etc. definiert. Das Gelübde bedeutet in diesem Falle: keine Besitztümer jenseits einer bestimmten Grenze zu akkumulieren: (a) Land (*Kṣetra*); (b) Häuser (*Vāstu*); (c) Silber (*Hiraṇya*); (d) Gold (*Suvarṇa*); (e) verschiedene Güter (Vieh) (*Dhana*); (f) Getreide (*Dhānya*); (g) Diener und Vögel [Zweifüßler] (*Dvipada*); (h) Vieh [Vierfüßler] (*Catuṣpada*); (i) Möbel (*Kuṇḍa*) (vgl. Williams 1983: 94).

⁹¹ Die zehn Pflichten (*Dasasīla*) der buddhistischen *Bhikkhu* lauten folgendermaßen: “(1) I take the vow not to destroy life; (2) I take the vow not to steal; (3) I take the vow to abstain from impurity; (4) I take the vow not to lie; (5) I take the vow to abstain from intoxicating drinks which hinder progress and virtue; (6) I take the vow not to eat at forbidden times; (7) I take the vow to abstain from dancing, singing, music, and stage plays; (8) I take the vow not to use garlands, scents, unguents, or ornaments; (9) I take the vow of not to use a high or broad bed; (10) I take the vow not to receive gold and silver” (Jacobi 1980a: xxii-iv). Die fünf großen- und fünf kleinen Gelübde werden schon im brahmanischen *Baudhāyana* 2.10.18 angegeben: “(1) Abstention from injuring living beings; (2) Truthfulness; (3) Abstention from appropriating the property of others; (4) Continence; (5) Liberality; (6) Abstention from anger; (7) Obedience towards the Guru; (8) Avoidance of rashness; (9) Cleanliness; (10) Purity in eating” (in Jacobi 1980a: xxii-iv).

1968: 16). Sicher scheint zumindest, daß alle drei Religionen aus einer gemeinsamen Tradition geschöpft, sich gegenseitig beeinflußt und letztlich ähnliche ethische Grundregeln gelehrt haben.⁹²

5.1.4. Traditionsbildung durch Interpretation der Implikationen der Mahāvratā

Die fünf *Mahāvratā* der Jain-Asketen sollten in abgemilderter “partieller” Form auch von der Jain-Laienschaft übernommen werden. Sie werden *Aṇuvratā* (atomare oder kleine Gelübde) genannt. Die Absolutheit der großen Gelübde wird durch die Anwendungsbedingungen, d.h. der zeitlichen, räumlichen Einschränkungen der im Wortlaut identischen kleinen Gelübde relativiert. Die *Aṇuvratā* sind auch stärker sozial orientiert während die *Mahāvratā* primär selbst-orientiert operieren. Die Klauseln der *Aṇuvratā* spezifizieren bestimmte Handlungs- und Objektbereiche, während die *Mahāvratā* sich in erster Linie (mit Ausnahme des *Asteya*-Gelübdes) auf die inneren Zustände eines Asketen beziehen. Vereinfachend kann man von einer strukturell vorgezeichneten “Innenorientierung” der *Mahāvratā* und einer “Außenorientierung” der *Aṇuvratā* sprechen.

Der Unterschied in der Orientierung der *Mahāvratā* und der *Aṇuvratā* wird besonders beim *Aparigraha-Vratā* deutlich. Das *Aparigraha-Vratā* bezieht sich auf das progressive Aufgeben des Begehrens etwas zu besitzen, welches, laut Jain-Lehre, ursprünglich durch “angenehme Eindrücke erweckt wird, die sich den Sinnesorganen aufdrängen” (Schubring 1962/1978: 302). Während die *Mahāvratā* die Bindungslosigkeit in Bezug auf Modalitäten individueller Sinneseindrücke, gewissermaßen geistige Objektbindungen beschreiben, bezieht sich das *Aparigraha-Vratā* der *Śrāvaka* auf Eigentums- Bindungen an “äußere Objekte”. Obwohl keine unmittelbare inhaltliche Korrespondenz zwischen den beiden Interpretationen dieses Gelübdes festzustellen ist (Williams 1983: 93), ist die unterliegende Logik die gleiche: beide Male geht es um die Einschränkung von Objektbeziehungen und Handlungsbereichen. Eine Konsequenz der Kultivierung von Bindungslosigkeit ist die “Freigabe” der betr⁹³effenden Objekte. Grundsätzlich gilt, daß es schwerer fällt, Bindungen an Objekte der inneren Vorstellung aufzugeben, als Bindungen an äußere Objekte. Innere Objektbindungen in Form von Wünschen etc. gelten als Voraussetzung äußerer Bindungen und, umgekehrt, äußere Objektbeziehungen als Ausfaltungen innerer Intentionen und Begehungen. Innere Bindungslosigkeit impliziert weitreichende Konsequenzen im Feld äußeren Verhaltens. Umgekehrt ist dies nicht unbedingt der Fall. Generell gilt, daß das System der *Vratā* das Individuum in je spezifischer Weise mit dem hierarchischen Kosmos ideeller, materieller und psycho-physischer Objekte verknüpft, indem es die je spezifische Innenorientierung zur Bedingung der Möglichkeit legitimer Außenorientierungen macht. Der Grad der Internalisierung kulturell bzw. ideologisch vorgeprägter Wertideen durch das Individuum, also der Unterwerfung der Außenbeziehungen unter interne Selektionskriterien, bestimmt somit die Position einer Person in der Hierarchie des sozialen Kosmos der Jaina.

Der gleichen Logik zufolge gelten einerseits die *Mahāvratā* als weniger mit Kontextfaktoren belastet und insofern als “reiner” als die *Aṇuvratā*, die gleichsam in den *Mahāvratā* aufgehoben sind. Die gleichen Beziehungen hierarchischer Umfassung, oder umgekehrt: der Ausfaltung innerer Implikationen, gelten für die Beziehung der fünf *Mahāvratā* untereinander. Das *Ahimsā*-Gelübde, so wird gesagt, impliziert alle anderen, durch Anwendungsspezifikationen und Ausnahmen spezifizierten Gelübde. Die vier anderen großen und kleinen

⁹² Es ist interessant, daß das Wort *Mahāvratā* in den *Veda* als Bezeichnung für das Sonnenwende-Opfer verwendet wird, während dessen “Trommeln geschlagen wurden, um die Dämonen zu vertreiben, und um der Sonne zu helfen, und obszöne Riten durchgeführt wurden die die gewünschte Fruchtbarkeit symbolisierten” (Hillebrandt 1912: 796). Es ist zu vermuten, daß die Jaina eine bewußte Neuinterpretation dieses Wortes vorgenommen haben. Eine Umdeutung der *Mahāvratā* von Opferriten zu Enthaltensamkeitsriten entspräche dem generellen Schema der Neuinterpretation brahmanischer Rituale durch die *Śramaṇa*-Religionen.

⁹³ Vgl. Mauss & Hubert 1903/1978: 153, 162, Diltthey 1923-1929.

Gelübde gelten explizite als Ausfaltungen der Implikationen des großen *Ahiṃsā*-Gelübdes. Diese logische Feststellung wird vielfach auch als ein realhistorischer Entwicklungsprozeß interpretiert.

Wie neben Max Müller und Bühler auch Jacobi (1980a: xxii-iv), Schubring (1962/1978: 303), Schmidt (1967) und Heesterman (1985) argumentieren, stammen zwar sowohl die Jain-*Mahāvratā* als auch die grundlegenden Gelübde der Buddhisten ursprünglich aus dem Kontext des brahmanischen Asketismus, der für jene als Modell fungierte. Die Gelübde wurden jedoch nicht einfach fertig übernommen. Vielmehr ist innerhalb der Śvetāmbara-Tradition ein historischer Entwicklungsprozeß nachweisbar, dergestalt, daß Pārśva, der 23. Tīrthaṅkara, zunächst nur vier Gelübde (*Caturyāma-Dharma*) für die Mönche und Nonnen als obligatorisch ansah: “Pāsa's postulation ... was: not to damage anything living, not to commit anything untrue, and neither to take what has not been given (*adiṇṇ'ādāṇāo veramaṇaṃ*) nor to give away (*bahiddhā-dāṇāo v.*)” (Schubring 1962/1978: 30).⁹⁴ Schubring ist mit Leumann der Ansicht, daß sich das letzte dieser *Vratā* auf den Besitz von bzw. die Kopulation mit Frauen bezieht. Die Zweideutigkeit von Pārśvas drittem Gelübde (*Asteya*) sei dann später durch Mahāvīra beseitigt worden, der als fünftes Gelübde das *Brahmacarya-Vratā* hinzufügte, welches zwischen sexueller und materieller “Besitznahme” unterschied.

DVS₂ 4.1.16 erwähnt, wie gesagt, als sechstes Gelübde noch die Abstinenz von Speis und Trank nach Sonnenuntergang; ein Gelübde, welches Ähnlichkeit mit der sechsten Pflicht der buddhistischen *Bhikkhu* hat (“not to eat at forbidden times”) (Jacobi 1980a: xxii). Alle Gelübde spezifizieren letztlich nur das *Ahiṃsā*-Gelübde durch die Identifizierung bestimmter Handlungskontexte, die offenbar als typische Problembereiche für die Einhaltung des Imperativs der Gewaltlosigkeit erfahren wurden. Bei genauer Betrachtung der Art der hervorgehobenen Handlungskontexte, erweisen sich eigentumsrechtliche Fragen, neben Kontexten der Nahrungsaufnahme und der Sexualität, als vorrangig. Neben dem Stehlen (*Asteya*-Gelübde) wurde, wie gesagt, seit Mahāvīra auch die grenzenlose Besitzakkumulation (*Parigraha*) als Form der Gewalt definiert (*Aparigraha*). Im Rückblick zeigt sich also eine historische Ausfaltung und Fixierung der Implikationen des *Ahiṃsā-Vratā* in der Jaina-Dogmatik. Die spätere Kommentarliteratur der Jaina schließt an jedes dieser fünf Grundprinzipien eine Vielzahl von kontextbezogenen Regeln, Spezifikationen und die Funktion von Regeln betreffenden Metaregeln etc. an, durch welche die durch Mahāvīra festgelegten ethischen Grundprinzipien mit wechselnden Kontextbedingungen interpretativ vermittelt werden. Im Laufe der Jahrhunderte expandierte auf diese Weise der Bereich der “Implikationen der Gelübde” (Deo 1956: 333).⁹⁵

Die Flexibilität der Anwendung der Prinzipien wird allein durch die vorwiegend negative Formulierung der *Vratā* ermöglicht. Wie u.a. Gonda (1959) und Mahāprajña (1987) gezeigt haben, sichert die Negativität der Formulierung des *Ahiṃsā*-Gelübdes gerade seine Universalität und generative Kraft. *Ahiṃsā* wird von den Jaina jedoch nicht nur als eine negative Regel verstanden. Es impliziert für sie den Begriff des Mitleids (*Dayā*) und somit den Kern einer positiven Morallehre. Typischerweise wird Mitleid nicht in einem altruistischen Sinne verstanden, sondern als Form der Selbstpurifikation durch “Abstinenz von Gewalt” (vgl. Tulsī 1985a).

5.1.5. Vorgriff: Die zwei Stufen der heutigen Initiationszeremonien

⁹⁴ Vgl. Tatia 1980: 321, and Jaini 1979: 16ff., der, mit Hinweis auf P.K. Modi, welcher *Caturyāma* nicht als “vier Gelübde”, sondern “vier Modalitäten” (Geist, Körper, Sprache, Sinne) übersetzt, der Digambara-Lesweise folgt, und *Bahiddhadāṇāo* als “possession” übersetzt, also keinen Unterschied zwischen Pārśva und Mahāvīra feststellen will.

⁹⁵ Carrithers 1990: 153 ist dagegen der Ansicht: “There is nothing in the vows themselves which implies anything other than a personal undertaking by the initiate to adhere them”.

Die Weihe (*Dīkṣā*) besteht heute noch aus zwei Etappen: (a) der *Sāmāyika-Cāritra*-Weihe, und (b) der *Chedopasthāpanīya-Cāritra*-Weihe. Die beiden Zeremonien werden bei den Terāpanthī *Dravya-Dīkṣā* (äußere Weihe) und *Bhāva-Dīkṣā* (innere Weihe), umgangssprachlich *Choṭā-Dīkṣā* (kleine Weihe) und *Barā-Dīkṣā* (große Weihe) und bei den Gujarati-Sthānakavāsī *Bhāgavatī-Dīkṣā* und *Mahā-Dīkṣā* genannt (vgl. Shāntā 1985: 352). Im Theravāda Buddhismus entsprechen der kleinen Weihe die *Pravrajyā* und der großen Weihe die *Upasampadā*-Zeremonie.⁹⁶

(a) Die *Sāmāyika-Cāritra*-Weihe besteht im dramatisch inszenierten Akt der Weltentsagung vor den Augen der gesamten Verwandtschaft, der Gemeinde und der interessierten Öffentlichkeit. Der zentrale Ritus ist die Übernahme des *Sāmāyika-Vrata* (Gelübde der Indifferenz gegenüber der Welt). Daran schließt sich eine Übergangszeit an, während der der Initiand (*Samaṇera*) zwar in die monastische Gruppe integriert wird, doch noch von wesentlichen Aktivitäten ausgeschlossen ist, wie gemeinsames Betteln, Nahrung teilen und Beichten.

(b) Die *Chedopasthāpanīya-Cāritra*-Weihe findet eine Woche bis maximal sechs Monate später statt. Sie wird bei den Terāpanthī intern durch den *Ācārya* durchgeführt. Der entscheidende Akt dieser internen Weihe ist die Übernahme der *Mahāvratā* und ihrer Erläuterungen nach Maßgabe des DVS₂ 4.1.1-15.

Als Grund für die legendäre Einführung eines zweiten Übergangsritus durch Mahāvīra⁹⁷ wurde oben die Differenz zwischen Weltentsagung und dem Eintritt in eine monastische Institution vermutet. Diese, durch Texte belegte These kann durch folgende Informationen zusätzlich gestützt werden. Die Terāpanthī geben zwei Gründe für die Notwendigkeit eines Intervalls von mindestens sieben Tagen zwischen den beiden Zeremonien an. Einmal die vorgeschriebene Notwendigkeit des Auswendiglernens des *Pratikramaṇa-Sūtra* (*Śramaṇa-Āvaśyaka-Sūtra*) des Ordens, welches, je nach Begabung der Kandidaten, mehr oder weniger lang dauern kann; und zum anderen Fragen der monastischen Seniorität (*Dīkṣā-Paryāya*), die erst von der *Chedopasthāpanīya-Cāritra*-Weihe an gerechnet wird. Nur der zweite Fall interessiert hier. Es scheint nämlich, als stelle die Institution der großen Initiation die Antwort auf ein strukturelles Problem dar, welches durch Doppelentsagungen von Vater (Mutter) und Sohn (Tochter) entsteht. Eltern und Kinder können nicht gleichzeitig initiiert werden. Vielmehr muß der Sohn (Tochter) zuerst geweiht werden, da der Vater (Mutter) seine Zustimmung zur Entsagung des Sohnes (Tochter) geben muß. Gäbe es nur eine Initiationszeremonie, so würde jedoch automatisch der Sohn (Tochter) eine höhere Seniorität innerhalb der monastischen Ordnung erlangen, als sein wenig später initiiert Vater (Mutter). Die Seniorität des Vaters gegenüber dem Sohn kann jedoch auch innerhalb der monastischen Ordnung weiterhin gewährleistet und somit potentielle Autoritätskonflikte vermieden werden, wenn die zweite Initiation in umgekehrter Reihenfolge durchgeführt wird. Die Notwendigkeit einer zweiten Initiation ergibt sich demnach als sekundäre Konsequenz der weltlichen und monastischen Autoritätsordnung; insbesondere aus der Zustimmungspflicht des Familienoberhaupts bei der Entsagung eines Familienmitgliedes. Ein weiterer wichtiger Aspekt der *Chedopasthāpanīya-Cāritra*-Weihe ist, daß sie den Unterschied zwischen (Jain-) Laien und Asketen innerhalb des umfassenden pluralistischen religiösen Kontextes Indiens deutlich markiert (vgl. Gellner 1988: 46). Jain-Laien differenzieren sich bekanntlich von Haushältern im allgemeinen durch ein eigenständiges Initiationsritual (*Śrāvaka-Dīkṣā*), bei dem

⁹⁶ Vgl. Härtel 1956: 58ff., Wijayaratna 1990: 4.

⁹⁷ “The tradition [BKB vv. 6447-6481] says that the second stage was introduced by Lord Mahāvīra for the first time, and it was prevalent in the times of Lord Rṣabh as well, there being no such stage in the times of the other *tīrthaṅkaras*” (Tatia & Kumar 1981: 66f.). “Before his consecration the monk lives in the state of the *sāmāyika*- (or *s.-saṃjaya*) *k.-tṭhī* (Par. 138). It also includes the followers of Pāsa (par. 16) who do not take the vows. The monks of the *cheovattṭhāvaṇiya-k.-tṭh.* are exclusively followers of Mahāvīra. They have gone through with the process of taking the vows (*uvattṭhāvaṇa*) thus ending their status as pupils or their membership of the *Pāsavaccijja*” (Schubring 1962/1978: 247).

sie sich zur Praktizierung diverser Formen der temporären Askese verpflichten (vgl. UD). Dieses, dem Modell der Asketen-Initiation nachempfundene, Ritual wird von der Jain-Legende zwar auch auf Mahāvīra zurückgerechnet, doch ist historisch später einzuordnen. So gesehen reflektiert die Notwendigkeit einer doppelten monastischen Initiation die zusätzliche Inkorporation der Laien in den vierfachen Jain-*Saṅgha*.

5.1.6. Der Pfad des idealen Asketen: Die fünf Stufen monastischer Initiation

Die *Sāmāyika-Dīkṣā* und die *Chedopasthāpanīya-Dīkṣā*, die beiden Stufen der Initiation, sind kein einmaliges Doppelereignis, durch welches die Welt verlassen und ein endgültiger religiöser Status angenommen wird, sondern vielmehr als Beginn einer schematisch vorgezeichneten, fünfstufigen Serie progressiver Entsagungen innerhalb der monastischen Gemeindet: den *Pañca-Cāritra*. Es existieren eine ganze Reihe scholastischer Entwicklungsstufen, die den spirituellen Status in Bezug auf die persönliche Entwicklung eines Asketen mittels Akte progressiver Entsagung charakterisieren. BKB 6.14 bietet sechs Stufen, „Zügelungen“ (*Samyata*) genannt, von denen nur die ersten vier mit dem klassischen Schema übereinstimmen. Die beiden letzten werden *Jina-Kalpa* und *Thera-Kalpa* genannt. Die im Viy₁ 15.7.1.1 (909a) dargelegte, doch nach Schubring (1962/1978: 31) erst von Umāsvāti (TS 9.18) formalisierte, Stufenleiter der fünf Formen des rechten Verhaltens (*Cāritra*), zu denen auch die beiden Stufen der Weihe gerechnet werden, spielen dabei, neben den vierzehn *Guṇasthāna*, eine besondere Rolle; wobei die *Guṇasthāna* und *Cāritra*, je nach Orden in etwas verschiedener Weise in Übereinstimmung zu bringen versucht werden. Die fünf klassischen durch zunehmend reinere Verhaltensattribute charakterisierten Stufen disziplinierten Verhaltens (*Cāritra*) sind:⁹⁸

1. *Sāmāyika-Cāritra* (Gewaltlosigkeit: Initiation)
2. *Chedopasthāpanīya-Cāritra* (Dienstabschnitt: Ordination)
3. *Parihāraśuddha-Cāritra* (Purifizierung: Purifizieren durch Dienen)
4. *Sūkṣmasamparāya-Cāritra* (Meditation: Selbstbeherrschung mit feinen flackernden Begierden)
5. *Yathākhyāta-Cāritra* (perfektes Verhalten: Unterdrückung der feinen Leidenschaften)

(1) Durch die Entsagung und Initiation (*Terāpanth-Dīkṣā*) tritt ein Kandidat mittels der Übernahme des *Sāmāyika*-Gelübdes der Asketen in die unterste der fünf Stufen monastischen Verhaltens (*Cāritra*) ein - der Stufe des gewaltlosen Handelns (*Sāmāyika-Cāritra*). Die Übernahme und Praktizierung des *Sāmāyika-Vrata* befördert den Kandidaten vom fünften in das sechste *Guṇasthāna*. Im Unterschied zum *Sāmāyika*-Gelübde der Laien, welches temporär, entweder für den Zeitraum von 48 Minuten (ein *Muhūrta*) oder für einen ganzen Tag (durch das *Poṣadha*-Gelübde) übernommen wird, gilt das *Sāmāyika* der Asketen auf Dauer. Daher ist es nicht, wie das temporäre *Sāmāyika* der „Laien“, notwendigerweise mit Fasten verknüpft. Andernfalls könnten die Asketen nicht überleben.

(2) Die Ordination oder „grosse Weihe“ (*Terāpanth-Baṛā-Dīkṣā*) findet intern, innerhalb der monastischen Ordnung statt. Sie besteht in der formellen Übernahme der fünf großen Gelübde (*Mahāvratā*) vom *Ācārya*, entweder erstmalig oder als Form der Re-Initiation nach Ausschluß und Buße. Durch diese Zeremonie wird ein Kandidat in die dem Stand des Novizen (*Samaṇera*) folgende zweite monastische Stufe (*Chedopasthāpanīya-Cāritra*) emporgehoben. Wie ihr Name andeutet ist diese Stufe durch die Pflicht zur

⁹⁸ Viy₁ 15.7.1.1 (909a), Ṭhāṇa 322b, Uvav 30.2, Uv 472, TS 9.18, nach Schubring 1962/1978: 310, Tatia & Kumar 1981: 66

Beichte und Bereuung fehlerhaften Verhaltens charakterisiert. Sie hängt mit der Einhaltung des monastischen Rechts und der Bußordnung zusammen; denn mit der Pflicht zur Bereuung von Übertretungen gegenüber einem statushöheren Asketen ist die Akzeptanz der monastischen Senioritätsordnung (*Dīkṣā-Paryāya*) verbunden (vgl. Stevenson 1984: 155).⁹⁹ Erst nach der Ordination wird der Initiand *Sādhu* genannt (N.K.Prasad 1972: 225).

(3) Nach der zweifachen Weihe steht ein Asket erst am Beginn eines mehrstufigen Prozesses der Selbstpurifizierung, dem die *Sādhu* (*Sādhvī*) innerhalb der monastischen Ordnung systematisch nachgehen. Theoretisch ist die dritte Stufe monastischen Verhaltens das *Parihāraṇīśuddha-Cāritra*: die Stufe der kollektiven Reinigung des Verhaltens. Purifizierung wird dabei durch komplementäre Akte der Askese (*Tapas*) und des Dienstes (*Sevā*) erreicht, die selbstauferlegt und durch den *Ācārya* abgesegnet werden. Im Zentrum steht das Fasten (*Upavāsa*) und die Versorgung der Fastenden.¹⁰⁰ Die klassische *Parihāraṇīśuddha*-Buße wurde angeblich gemeinschaftlich von einer Gruppe von neun Asketen über einen Zeitraum von 18 Monaten durchgeführt. Laut BKB vv. 6447-6481 wurden diese Gruppenpurifikationen zuletzt zur Zeit Mahāvīras durchgeführt, da die Aufsicht eines Tīrthaṅkara oder eines Asketen, der das entsprechende Gelübde von einem Tīrthaṅkara übernommen hat, als unbedingt notwendig gilt.

(4) Die vierte, heute ebenfalls nur theoretische Stufe - das *Sūkṣmasaṃparāya-Cāritra* - wird erreicht, wenn alle äußeren Leidenschaften (*Kaṣāya*) abgestreift sind und nur noch subtile Leidenschaften aufkommen. Damit ist das zehnte *Guṇasthāna* erreicht. Das Hauptmittel der Besiegung der in der Vergangenheit akkumulierten Leidenschaften ist *Sūkṣma-Dhyāna* - eine bestimmte Form der Meditation.

(5) Als fünfte Stufe gilt die des perfekten Verhaltens (*Yathākhyāta-Cāritra*), frei von allen Leidenschaften, bei der nur noch auf die Eigenschaften der eigene Seele (*Jīva*) geachtet wird (das elfte bis dreizehnte *Guṇasthāna*). Dazu wird auch die letzte Stufe vollkommener Inaktivität kurz vor der Befreiung (*Mokṣa*) gerechnet - das vierzehnte *Guṇasthāna*.

Die fünf Stufen monastischen Verhaltens können zusammenfassend durch folgende typische hierarchisierte Handlungssequenzen charakterisiert werden: Gewaltlosigkeit (*Sāmāyika*), reuevolle Sühne (*Pratikramaṇa*), Askese (*Tapas*), und Meditation (*Dhyāna*). Die Stufenfolge zeichnet eine Bewegung progressiver Verinnerlichung und Individualisierung (*cum* Universalisierung) der Handlungsorientierung vor, analog den Stufen der *Guṇasthāna*.¹⁰¹ Im Unterschied zu den beiden ersten Stufen, die obligatorisch und mit sozialen Riten verbunden sind, sind die weiteren Stufen der Purifizierung fakultativ und mehr oder weniger Individuums zentriert. Die entsprechenden Gelübde (*Vrata*) werden jedoch auch hier grundsätzlich öffentlich (innerhalb der monastischen Ordnung) und vom *Ācārya* übernommen. Die individuelle Entwicklung findet im Rahmen einer sozialen Organisation statt. Individuelle Purifizierung und soziale Dienste gelten dabei als komplementäre Aspekte äußerer und innerer Askese und werden innerhalb des Stufenschemas in folgender Weise eingefügt. Nachdem die Bindungen an das aktuelle weltliche Leben abgeschnitten wurden, befaßt sich ein Asket zunächst mit der Erfüllung der an ihn gestellten Aufgaben innerhalb der monastischen Gruppen -

⁹⁹ Nur so wird verständlich, warum in Anuyogadvāra (A) 472 *Chedopasthāpanīya* als "re-initiation after rectification" beschrieben wird. Inhaltlich ist, wie Jaini 1979: 350 schreibt, das *Sāmāyika-Cāritra* "identisch mit der Annahme der fünf *Mahāvratā*". Die Unterscheidung von zwei Initiationsriten hat insofern vor allem mit unterschiedlichen Kontextbedingungen zu tun. Die "große Initiation" ist primär mit der Initiation in die monastische Disziplin und Senioritätsordnung verbunden, während die "Initiation" vor allem mit der Entsagung der Welt verbunden ist, und einer nur formellen Aufnahme in die monastische Gemeinschaft.

¹⁰⁰ Vy₁ 15.7.1 (909a) von Deleu 1970: 289 übersetzt als Form der Buße. Für Details siehe Hanaki 1970: 173 Fn. 2, Tatia & Kumar 1981: 69-73. *Parihāra* bedeutet: eine "spezieller Status" in Bezug auf die Diät, d.i. Fasten (Schubring 1962/1978: 282, Deo 1956: 154f.). Tatia und Kumar 1981: 66 übersetzten *Parihāraṇīśuddha* als "purificatory cooperative course".

¹⁰¹ Vgl. Stevenson 1984: 154-6, Glasenapp 1925: 424, Holmstrom 1988: 21f.

Dienste (*Sevā*), Studium (*Svādhyāya*), Reue (*Pratikramaṇa*), etc. - die, wie gesehen, selbst als Formen der Entsagung definiert sind. Auf einer weiteren Stufe wird je individuell die Vernichtung der in der Vergangenheit akkumulierten *Karman* durch Askese (*Tapas*) praktiziert im Hinblick auf die Entfernung aller die Seele umhüllenden Schleier und der Erlangung von Allwissenheit und Erlösung. *Sevā* und *Tapas* - die beiden hauptsächlichen Aktivitäten der Asketen - werden heute auf allen Stufen als komplementär angesehen (L.P. Sharma 1991: 261). D.h. es gibt sowohl Formen von *Tapas* als auch von *Sevā* auf verschiedenen Entwicklungsstufen. Ein fortgeschrittener Asket - wie z.B. der *Ācārya* - sollte nicht nur an sein individuelles Seelenheil denken und ausschließlich *Tapas* praktizieren, sondern zugleich predigen, etc., und durch solche sozialen Dienste (*Sevā*) der gesamten Gemeinschaft von Nutzen sein. Persönliche Dienste und Handarbeiten (Betteln, etc.) werden hier abgelöst durch den "Dienst an der gesamten Gemeinschaft" und durch kommunikative Handlungen (Predigen, etc.).

Die Bedeutung der *Cāritra* besteht darin, daß sie einem Asketen und der Öffentlichkeit zeigen, daß Entsagung und Initiation nicht nur als das Ende der weltlichen Existenz gelten, sondern zugleich als der Beginn eines neuen Lebens. Die Tatsache, daß die beiden Initiationszeremonien nicht für sich stehen, sondern in ein fünfstufiges Entwicklungsschema eingebaut wurden, unterstreicht, daß Entsagung als ein kontinuierlicher Prozeß der Verhaltensmodifizierung angesehen wird, der in der Erlösung (*Mokṣa*) und der endgültigen Purifizierung der Seele kulminiert. Das religiöse Verhalten der initiierten Asketen sollte sich dabei letztlich nur graduell vom religiösen Verhalten der Laien unterscheiden. Der Status eines Bettelmönches (*Bhikṣu*) wird weniger an Kriterien formeller Mitgliedschaft festgemacht, als vielmehr an den beobachtbaren Verhaltenskriterien eines idealen Asketen. Diese sind in den kanonischen Schriften festgelegt und auch der Laienschaft weitgehend bekannt. Ein idealer Asket, so heißt es im Utt 15 und im DVS 10, sollte u.a. folgende Eigenschaften aufweisen: er muß von fremden, auch niedrigstehenden Familien Nahrung erbetteln; sollte vollkommen ungebunden sein; alle Härten des asketischen Lebens ertragen; selbstkontrolliert sein und sein Verhalten selbst inspizieren; nicht ärgerlich werden; keinerlei Besitztümer haben und Geld meiden; der Akkumulation übernatürlicher Kräfte entsagen; hauslos sein und allein leben (aber auch Nahrung mit anderen Asketen teilen); studieren und die Schriften kennen; furchtlos sein; bescheiden sein; und der sozialen Herkunft keinerlei Beachtung schenken: "Who prides not himself on caste, nor on beauty, nor on gain, nor on learning; eschewing all prides, absorbed in meditation on the dhamma, he is indeed the ideal monk" (DVS₂ 10.19, nach Tatia & Kumar 1981: 94). Diese funktionale Definition impliziert, daß der Status eines Asketen einer kontinuierlichen Bestätigung durch praktisches Verhalten (*Cāritra*) bedarf. Da Geburtsstatuskriterien keine Rolle spielen, ist beobachtbares Verhalten der alleinige Anhaltspunkt für die Bestimmung der Reinheit einer Person. Anders als im Buddhismus wird daher im Jainismus besonders großer Wert auf asketische Praktiken gelegt. Asket sein gilt im Jainismus, mehr noch als bei anderen südasiatischen Sekten, als ein temporärer Status, der, soll er auf Dauer gestellt werden - wie durch das *Dīkṣā*-Ritual öffentlich angezeigt wird - eine permanente Aufgabe darstellt, welche ein kontinuierliches Bemühen erfordert. Der Status eines Asketen ist somit durch ein permanentes Werden, durch aktives Handeln im Hinblick auf die Verwirklichung des Zieles des vollkommenen Nichthandelns (*Ayoga*) und nicht durch ein Sein definiert. Die Initiation gilt in diesem Sinne nicht als ein einmaliges Ereignis, sondern als die Ablösung der Stufe des Praktizierens temporärer asketischer Praktiken bzw. Entsagungen, durch diejenige des Praktizierens kontinuierlicher asketischer Praktiken. Zusätzlich zu diesen, Individuums bezogenen Stufenschemata finden sich spezifisch soziale Verfahrensregeln der Initiation, die von Sekte zu Sekte leicht variieren und als nächstes dargestellt werden müssen.

5.2. Regelung der Zulassung

Im Prinzip steht der Eintritt in einen Orden der Jaina jedem Menschen offen. Doch in der Praxis ist die Zulassung an eine Vielzahl von Bedingungen geknüpft, deren Einhaltung dafür Sorge tragen soll, daß die "Reinheit" eines *Dharma-Saṅgha* nicht in Mitleidenschaft gezogen wird, und daß die exklusiven Interessen der jeweils assoziierten sozialen Gruppen gewahrt werden. Wie immer sind auch hier zwei Typen von Regeln zu beachten: (1) die allgemeinverbindlichen Regeln der kanonischen Schriften, und (2) die spezifischen Regeln der jeweiligen monastischen Organisation (Nathmal 1968: 135ff.).

5.2.1. Kanonische Vorschriften

Im Śvetāmbara-Kanon (Utt 28) wird ausdrücklich festgestellt, daß prinzipiell jedes menschliche Wesen, welches rechtes Wissen (*Jñāna*), rechten Glauben (*Darśana*) und rechtes Verhalten (*Cāritra*) aufweist, in die monastische Gemeinschaft aufgenommen werden kann. Es gibt somit im Prinzip keinerlei geburtsständisch definierte Klassenschranken (*Varṇa*), wie im brahmanischen System, sondern allein personenbezogene, funktionale Zulassungskriterien. Dies ist ein generelles Merkmal indischer Sekten, die im Prinzip offen für alle qualifizierten Individuen sind, doch effektiv, dank der Exklusivität ihrer jeweiligen religiösen Zielsetzung, meist geschlossen operieren (vgl. Dumont 1980: 284, Miller & Wertz 1976). Innerhalb des Jainismus gibt es eine bedeutende Ausnahme im Zusammenhang mit den Zulassungsvoraussetzungen. Śvetāmbara und Digambara differieren nämlich im Hinblick auf die Frage, ob Frauen in die asketische Gemeinschaft aufgenommen werden und die Erlösung erlangen können, oder nicht (Jaini 1991). Die Digambara unterbinden die Mitgliedschaft von Frauen in den monastischen Gemeinden mit dem theologisch dubiosen, aber pragmatischen Hinweis auf die Tatsache, daß nur männliche Asketen nackt, also vollkommen besitzlos sein dürfen. Der höchste religiöse Status, den Digambara-Frauen erreichen können, ist daher der von den *Āryikā* (Edlen), d.i. von spirituell fortgeschrittenen Laien, die nach Art der Asketen leben, doch nicht initiiert sind. Dadurch, daß Frauen nicht voll initiiert werden können, gelten sie auch nicht als erlösungsfähig und können dahingehend bestenfalls auf eine Wiedergeburt als Mann im nächsten Leben hoffen. Die Śvetāmbara-Asketen müssen dagegen prinzipiell Kleider tragen. Dadurch greift das Argument der Digambara nicht und die Initiations- und Erlösungsfähigkeit von Frauen wird zugestanden. In der Śvetāmbara-Liste der legendären 24 Tīrthaṅkara findet sich sogar eine Frau. Der 19. Tīrthaṅkara, Mallinātha, soll eine Frau gewesen sein. Wie zum Beispiel Holmstrom (1988: 40) feststellt, ist jedoch auch Mallinātha in den Legenden nicht positiv als Frau definiert, sondern in Begriffen der Logik formuliert nur als "negativer Mann". Wie es heißt, führte Mallinātha in seiner vorherigen Inkarnation als Prinz, heimlich asketische Praktiken durch. Da dies strenggenommen eine Form des Betrugs darstellt, wurde er dank seiner Askese zwar allwissend, doch zugleich in Form einer Frau wiedergeboren, denn Frauen gelten den Jaina als Verkörperungen des Betrugs und der Verführung. Auch im Śvetāmbara-Kanon werden also die Erlösungsfähigkeit und der Tīrthaṅkara-Status von Frauen nur nominell akzeptiert. Effektiv sorgt - vor allem bei den Mūrtipūjaka - eine Vielzahl von Zusatzregeln der monastischen Organisationen dafür, daß Frauen keine reelle Erlösungschance zugesprochen werden kann. So werden Mūrtipūjaka-*Sādhvī* systematisch vom Zugang zu bestimmten kanonischen Schriften ferngehalten (wie den *Cheda-Sūtra*, die explizit Formen sexuellen Mißverhaltens diskutieren), da sie als moralisch ungefestigter gelten, als männliche Asketen (MS). Frauen können auch prinzipiell keine übernatürlichen Kräfte (*Siddhi*) durch verlängerte Askese erlangen: insbesondere nicht den Feinkörper (*Āhāraka-Śarīra*), der über längere Distanzen kommunizieren kann (Holmstrom 1988: 41).

In der heutigen degenerierten Zeiten (*Kali-Yuga*) ist dies jedoch auch Männern nicht mehr möglich. All dies zeigt, daß in den Augen der Jaina der weibliche Körper den Selbstverwirklichungsmöglichkeiten einer Seele *per se* striktere Grenzen setzt als der männliche Körper.

Im einzelnen sind die Aufnahmebedingungen in einen *Śramaṇa-Saṅgha* im *Vyavahāra-Sūtra* geregelt welches, abgesehen von der Frage der Fraueninitiation, von Śvetāmbara und Digambara angeblich gleichermaßen verwendet wird.¹⁰² Es gibt zwei Grundbedingungen, die bei einer Initiation in einen Orden beachtet werden müssen: (a) die Einhaltung allgemeinverbindlicher Verfahrensregeln, und (b) das Vorhandensein bestimmter qualitativer Merkmale auf Seiten der Kandidaten. Beide Bedingungen werden bei der Zulassung strikt beachtet (S. 126, Shāntā 1985: 346f., 350).

(a) Der Entschluß zur Entsagung der Welt und die Wahl eines *Gurus* müssen freiwillig vonstatten gehen.¹⁰³ Mehr noch, ein Kandidat sollte einen potentiellen *Guru* und den *Ācārya* (falls verschieden vom *Guru*) ausdrücklich darum bitten, in dessen monastische Organisation aufgenommen zu werden. Letztlich ist der *Ācārya* für die Initiation verantwortlich. Seine Zustimmung ist unerläßlich, da er allein für die Aufrechterhaltung der Verhaltensstandards des Ordens und somit für dessen Status verantwortlich ist. Dieser beruht wesentlich auf der personellen Zusammensetzung des *Saṅgha*. In den Augen der Öffentlichkeit ergibt sich das Ansehen eines Ordens additiv aus dem beobachtbaren Verhalten der einzelnen Asketen. Alle Jain-Sekten räumen dem *Ācārya* auch heute noch zumindest ein Vetorecht in Bezug auf Fragen der Nachwuchsrekrutierung ein, auch in solchen Fällen, in denen untergeordnete Asketen neue Mitglieder anwerben und initiieren (wie bei den Mūrtipūjaka). Eine neben der Freiwilligkeit der Entsagung und der Akzeptanz des *Ācārya* dritte verfahrenstechnische Voraussetzung für die Durchführung einer Initiation ist das Vorliegen der ausdrücklichen Zustimmung der nächsten Angehörigen eines Kandidaten. Die formelle Entsagung ist ein sozialer Akt, der zwar durch einen freiwilligen Entschluß eines Individuums in Gang gesetzt wird, doch anschließend, wie bei einer Hochzeit, in Form eines Transfers zwischen der Familie und der religiösen Institution vonstatten geht. Der entscheidende, vorgeschriebene Akt besteht darin, daß die Familie öffentlich ihren Anspruch auf den Entsagenden aufgibt und der *Ācārya* ihn (sie) daraufhin öffentlich akzeptiert und sich von nun an für ihn (sie) verantwortlich erklärt. Das Ganze geschieht in Form eines Transfers von Rechten: "The aspirant's family must release him/her and a monastic school must be present to accept him/her" (Goonasekera 1986: 129). Diese Verfahrensweise wird auch im Buddhismus¹⁰⁴ und - weniger formalisiert - im Kontext des hinduistischen Monastizismus angewendet.¹⁰⁵ Auf diese Weise ist dafür gesorgt, daß die Kandidaten nicht aus dem gesellschaftlichen Netzwerk fallen, sondern weiterhin in eine soziale Institution, mit allen Rechten und Pflichten, eingebunden bleiben. Ein buddhistischer *Bhikkhu* oder ein Jain-Asket verläßt also nicht wirklich die Gesellschaft, wie das Wort Weltentsagung suggeriert, sondern ändert nur seinen Status innerhalb der Gesellschaft.¹⁰⁶ Eine Besonderheit der Jaina ist, daß bei ihnen der Übergang von einer sozialen in eine religiöse Institution - anders als bei den Buddhisten - nicht in Ehren rückgängig zu machen ist. Die Weltentsagung und Initiation gilt vielmehr als ein endgültiger, irreversibler Entschluß, durch den die Kandidaten einen sozialen Tod innerhalb der Gesellschaft der Haushälter sterben, und auch im Falle ihrer Exkommunikation nicht wieder zu ihren Familien zurückkehren können. Die Strenge und Notwendigkeit der Regel des Nicht-Rückgängig-Machens der Entsagung ergibt sich aus der Tatsache, daß aus der Sicht des Jainismus der Status eines Jain-Laien

¹⁰² Siehe Goonasekera 1986: 125, Deo 1956.

¹⁰³ Vgl. Dumont 1980: 273, 284, Goonasekera 1986: 125f.

¹⁰⁴ Vgl. Härtel 1956: 60.

¹⁰⁵ Vgl. Miller & Wertz 1976: 22, 85f.

¹⁰⁶ Vgl. Dumont 1980: 432 Fn. 18.

innerhalb des pluralistischen religiösen Kontextes Indiens höher ist als der eines Brahmanen oder auch eines buddhistischen Laien in den religiös relativ homogenen Ländern des Theravāda Buddhismus. Die Institution der temporären Entsagung, wie sie im Kontext des Buddhismus praktiziert wird (Spiro 1982: 234, Gellner 1988: 46), gilt im Jainismus bloß als eine Form der Laienreligiosität, die den Asketen selbst nicht ansteht. Jain-Laien sind durch das Praktizieren temporärer Askese geradezu definiert, so daß die Asketen gezwungen sind, durch noch größere Verhaltensrigidität und permanente, irreversible Entsagung ihre Verschiedenheit unter Beweis zu stellen. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Freiwilligkeit, doppelte soziale Akzeptanz und Irreversibilität die hauptsächlichen Verfahrensbedingungen der Initiation sind.

(b) Nicht jeder Kandidat ist akzeptabel. Erfolgreiche Kandidaten müssen eine große Zahl persönlicher Qualitäten aufweisen, um den formalen Zulassungsbedingungen gerecht zu werden, die im Śvetāmbara-Kanon spezifiziert sind. Individuen mit folgenden Merkmalen gelten von vornherein als nicht qualifiziert für die Aufnahme in die monastische Ordnung: "ein Impotenter, ein Entmannter, ein Geschlechtskranker" (BKB 4.4), sowie "Jungen oder Mädchen von weniger als 8 Jahren" (Vav 10.16-17):¹⁰⁷

1. Kinder unter 8 Jahren (*Bāla*),
2. Greise (*Vuḍḍha*),
3. Eunuchen (*Paṇḍaya*),
4. Beeinträchtigte (Impotente, Homosexuelle oder Kranke) (*Vāhiya*),
5. Gelähmte und Personen mit fehlenden Gliedmaßen (*Juṅgiya*),
6. Notleidende (*Kivaṇa*),
7. Dumme (durch Sinnesgenüsse für das Studium Verdorbene) (*Jaḍa*),
8. Diebe (*Teṇa*),
9. Verräter (vom König und der Justiz Verfolgte) (*Rāyāvagārī*),
10. Geisteskranke (*Ummatta*),
11. Blinde (*Adaṃsaṇa*),
12. Sklaven (*Dāsa*),
13. Leute niedriger Gesinnung (Brahmanen-Mörder) und niedriger Geburt (Hurensöhne, Angehörige verachteter Handwerkerkasten) (*Duṭṭha*),
14. Toren, die nicht einmal den Namen des Jina behalten können (*Muḍḍha*),
15. Verschuldete (*Aṇatta*),
16. Abhängige, die sich ihren Verpflichtungen entziehen wollen (*Obaddha*),
17. Diener, die ihren Herren noch verpflichtet sind (*Bhayaga*),
18. Gewaltsam rekrutierte Schüler (Personen, die eine Erlaubnis ihrer Angehörigen zur Entsagung nicht besitzen) (*Sehaṇipphediya*),
19. Schwangere Frauen (*Guvviṇī*),
20. Frauen, die noch Kinder zu säugen haben (*Bālavacchā*).

Viele dieser Vorschriften stammen aus einer vergangenen Epoche und werden heute faktisch kaum beachtet. Daß z.B. Personen mit fehlenden Gliedmaßen noch immer nicht zugelassen werden, mag einmal damit

¹⁰⁷Mit Pkt. Original: Ṭhāṇa-Kommentar S. 165a, nach Deo 1956: 140; Vardhamāna Sūris *Ācāradinakara* S. 74f., nach Glasenapp 1925: 336f. In der Kommentarliteratur werden noch mehr Kategorien angeführt.

zusammenhängen, daß die Jaina dank der Notwendigkeit extensiver asketischer Praktiken einem perfekten Körperbau grundsätzlich eine große religiöse Bedeutung beimessen (Schubring 1962/1978: 195, 295, 315). Auch Gelähmte, Einbeinige und Blinde sind kaum in der Lage die vorgeschriebene Wanderschaft zu unternehmen. Andererseits muß man an die gängigen Bestrafungsweisen im alten Indien denken, zu denen auch das Abhauen eines oder mehrerer Glieder gehörte (Glasenapp 1925: 330). Die Regel würde - so gesehen - "Vorbestrafte" ausschließen. Die Betonung, daß Impotente nicht zugelassen werden dürfen, ist von besonderem Interesse. Sie bezeugt, daß Asketen zwar zölibatär leben sollen, doch, dank der systematischen Zurückhaltung und Transformation ihres sexuellen Potentials in spirituelle Energie (*Tejas*), zugleich als Inbegriff akkumulierter Fruchtbarkeit gelten.¹⁰⁸ Die in der Liste aufgeführten Kriterien dienen der Vorauswahl einer Elite von "reinen Seelen". Sie erlauben nur die Initiation physisch wie psychisch makelloser Individuen von relativ hoher Geburt, da sie unverschuldet sein müssen und keine Diener, Sklaven, etc., sein dürfen. Das Mindestalter von acht Jahren hängt auch mit dem brahmanischen Initiationsalter zusammen: mit acht Jahren wird ein Brahmane in den Status der *Dvija* (Zweimalgeborenen) initiiert und Student (*Brahmacārin*). Er gilt damit prinzipiell auch als heiratsfähig. Das maximale Initiationsalter von 64 Jahren und der Ausschluß von Kranken sollen offenbar verhindern, daß die Orden zu Asylen für Alte, Kranke und Mittellose werden (Goonasekera 1986: 127). Besonders interessant ist das Bestreben der Orden eine grundsätzliche Harmonie mit den tragenden Kräften der Gesellschaft herzustellen, auf deren materielle Unterstützung sie angewiesen sind. Diese Intention erklärt die Regel der Nichtzulassung von Regimegegnern, von Dieben und auch das erwähnte Prinzip, daß die Zustimmung der Angehörigen bei der Entsagung vonnöten ist. Der Akt der Entsagung ist, wie gesagt, keine individuelle Angelegenheit, sondern ein sozialer Akt, bei dem zumindest die Familie und der Orden eine Rolle spielen (S. 127-9). Nur solche Personen werden demnach zugelassen, die (a) über sich selbst verfügen (oder deren Eltern, Verwandte oder Vorgesetzte dies gestatten), (b) die moralisch für würdig befunden werden, und (c) die die nötigen körperlichen und geistigen Kräfte für das monastische Leben besitzen (Ebda.). Wie unter anderen Shāntā (1985: 46f., 350) bei den Sthānakavāsī und Goonasekera (1986: 126) bei den Terāpanthī beobachteten, werden diese generellen Kriterien auch heute bei der Zulassung von *Sādhu* und *Sādhvī* beachtet, auch wenn Einzelheiten der Liste im Laufe der Jahrhunderte modifiziert oder verschieden interpretiert wurden.¹⁰⁹

5.2.2. Ordensregeln und soziales Brauchtum

Zusätzlich zu den universellen kanonischen Vorschriften folgt jeder Orden seinen eigenen sozialen Regeln und Bräuchen bei der Beurteilung der Zulassungsfähigkeit eines Individuums. Wie gesagt, reflektieren diese sozialen Regeln und Bräuche den Einfluß eines bestimmten sozialen Umfeldes, an welches sich die monastischen Organisationen jeweils (zu einem gewissen Grad) anpassen müssen (Deo 1956: 213, 330-3). Die betreffenden Verfahren der Terāpanth werden im nächsten Kapitel beschrieben. Aufs Ganze gesehen erweisen sich vor allem drei Faktoren als bedeutsam: (1) der Brauch der "Gabe eines Kindes" an den *Śramaṇa-Saṅgha*, (2) der Einfluß des Kastensystems auf die Zulassungsverfahren der monastischen Ordnungen bzw. die

¹⁰⁸ Nach Ansicht der Terāpanth-Asketen akkumuliert man durch Askese nicht nur spirituelle Kräfte (*Tejas*), sondern gewinnt zugleich Gesundheit und physische Attraktivität (Goonasekera 1986: 129).

¹⁰⁹ Shāntā 1985: 346f. nennt folgende Kriterien, die heute bei der Rekrutierung einer Sthānakavāsī *Sādhvī* im Vordergrund stehen: "Elle doit être âgée de plus de huit ans, et de moins de soixante-dix ans; être en bonne santé - les personnes affectées de maladies chroniques, aveugles, estropiées, infirmes - ne sont pas admises; être saine d'esprit et avoir une certaine capacité pour l'étude; faire preuve d'un caractère socialable et de bonnes dispositions; c'est-à-dire n'avoir ni dettes, ni contrat de travail ou autre" (vgl. S. 350).

Rekrutierung von monastischem Nachwuchs über bestimmte Familien, und (3) die Vorstellung der Bedeutung von körperlichen Anzeichen zukünftiger spiritueller Größe.

5.2.2.1. Anwerbung von Novizen und die Institution der Gabe eines Kindes an den Saṅgha

Ohne die kontinuierliche Rekrutierung von Novizen durch die *Śramaṇa-Saṅgha* könnte eine Jain-Sekte nicht überleben. Denn ohne die Existenz einer asketischen Ordnung als Kern einer Sekte würden sich auf Dauer auch die Laienorganisationen desintegrieren, die sich im Laufe der Geschichte herausgebildet haben. Die Laienmitglieder einer Sekte (gebürtige Jains) haben daher, genau wie die Orden, ein Interesse an der Initiation neuer Asketen im Hinblick auf die Perpetuierung ihrer Gemeinden. Bedenken treten immer dann auf, wenn die Zustimmung zur Entsagung eines Mitgliedes der eigenen Familie ansteht. Aus der Sicht der Laienschaft existiert mithin ein charakteristischer Widerspruch zwischen Familieninteresse (Perpetuierung der Familie) und Allgemeininteresse (Perpetuierung der vierfachen Gemeinde).

Um die Zustimmungsbereitschaft der Laien zur Initiation entsagungswilliger Kandidaten zu stärken, bemühten sich die Jain-Asketen seit jeher um die moralische Einbindung der Laien in die Verantwortung für die personelle Reproduktion des *Saṅgha*. Dies geschah zum Beispiel durch die Betonung der indirekten Partizipation der (Herkunfts-) Gesellschaft am moralischen Verdienst (*Puṇya*) des Entsagenden. Mit Hilfe dieses Konzeptes etablierten die Asketen in der Vergangenheit zwei gebräuchliche Rekrutierungsverfahren: (a) Einerseits die Institution der Gabe eines Kindes an den *Saṅgha* - also die an das Prestigebewußtsein der Laien appellierende Vorstellung einer religiös verdienstvollen Gabe, die ganz bewußt analog zum Brauch der formellen Gabe einer Tochter (*Kanyā-Dāna*) im Rahmen einer Hochzeit konzipiert wurde.¹¹⁰ (b) Andererseits den Brauch des Kaufes eines Kindes, d.h. die Gewohnheit, armen Familien von Seiten der Jain-Gemeinde eine finanzielle Entschädigung für die Gabe eines Kindes an den *Dharma-Saṅgha* zukommen zu lassen. Beide Verfahrensweisen teilen die fundamentale Voraussetzung, daß die Entsagung eines Familienmitgliedes nicht nur als religiös verdienstvoll für das entsagende Individuum dargestellt wird, sondern, daß die Familie und letztlich die gesamte Gemeinde indirekt an dem immensen religiösen Verdienst (*Puṇya*) partizipiert, der durch einen Akt der Entsagung erzeugt wird: “for by rejoicing in a pious deed a person can share in the merit it brings” (*Mūlaśuddhiprakaraṇa*, nach Granoff 1990: 86). Ohne Frage ist die freiwillige “Gabe” verdienstvoller als der “Verkauf” eines Kindes. Es scheint somit, auf den ersten Blick, als ob der Glaube an eine Verdienstübertragung, der nach Ansicht vieler¹¹¹ allein eine solche indirekte Partizipation erklären könnte, von den Asketen in der Legendenliteratur bewußt geschürt wurde, obwohl er grundsätzlich der Lehre der Jaina entgegensteht, daß sowohl Schuld als auch Verdienst nur dem handelnden Individuum selbst zufallen kann (*Prabandhacintāmaṇi*, nach: Tawney 1901: 84f., Reynell 1985). Das Phänomen der “Partizipation am *Puṇya* eines Entsagenden” kann jedoch auch anders erklärt werden. Die Initiation eines Familienmitgliedes gilt nämlich auch aus der Sicht der Familie bzw. der Gesellschaft als ein Akt der Entsagung sekundärer Ordnung - nämlich der Entsagung des Anspruches der Gruppe auf eines ihrer Mitglieder. Im Initiationsritual der Jaina wird dieser hierarchischen Doppelperspektive grundsätzlich Rechnung getragen: der Entsagung der Welt durch ein initiiertes Individuum, und der Entsagung des Anspruchs auf ein Familienmitglied von Seiten der Angehörigen. Der Brauch der Gabe- bzw. des Kaufes eines Kindes wird nun näher betrachtet.

¹¹⁰ Vgl. Granoff 1990: 90.

¹¹¹ Z.B. Gombrich 1971.

(a) Sowohl im Jainismus als auch im Theravāda-Buddhismus findet sich die uralte Institution der Gabe eines Kindes an den *Sanḡha*, durch die das Problem der personellen Reproduktion der monastischen Organisationen zu lösen versucht wurde. Im Rahmen einer Jain-Initiationszeremonie - in der Regel während des zeremoniellen Kleiderwechsels - deklariert heute noch der Familienvorstand (in einer öffentlichen Ansprache: "Ich gebe meine Tochter (Sohn) _____ zum Verbleib bei Euch".¹¹² Grundsätzlich bevorzugen die Asketen Kinder und Jugendliche für die Initiation, denn "the mind of a child, being almost totally free from lust, can be easily turned towards God. But since lust overfills the hearts of the old people, their mind does not turn towards God" (Ramakrishna Paramhans, in Mahāprajña 1994: 122).¹¹³ Auch im Theravāda Buddhismus "youth was regarded as the age at which they learn the pure conduct required of novices" (Wijayaratana 1990: 14). Einer Familie, die durch die Zustimmung zur Entsagung eines Mitgliedes dem *Sanḡha* ein Kind gibt, wurde im Brahmanismus und im Theravāda Buddhismus moralischer Verdienst (*Puṇya*) für 1000 Jahre und die zukünftige Erlösung (*Nirvāṇa*) für 60 kommende Familiengenerationen versprochen (Sprockhoff 1994: 74). Zudem integrierte sich die ganze Familie durch diesen Akt in die religiöse Gemeinde und wurde (wie bei den Jaina) als ein Teil des *Sanḡha* auf sekundärer Ebene betrachtet. Auch bei den Jaina gelten *Dīkṣita* als "Boten der gesamten Kastengruppe" (Banks 1986: 450) bzw. der Familie, die indirekt am unermesslichen religiösen Verdienst, den die Entsagung produziert, teilhat (Granoff 1990: 86). In Jain-Geschichten werden plausible Kontexte konstruiert, welche die Gabe eines Kindes als verständlichen Akt (und als Alternative zur Kindestötung) erscheinen lassen. Im folgenden Beispiel etwa die Armut einer Witwe, die nicht alle ihre Kinder ernähren kann -

"Lacchi [die Mutter] found, that she could no longer support the girl and so she gave her to the Jain nun Suvvaya, with these words: 'Blessed one! I can no longer support this child. If it pleases you, then accept her for the Faith.' The nun agreed. And so Lacchi left the child behind and went back home" (*Mūlaśuddhiprakaraṇa*, nach Granoff 1990: 89).

Der Brauch der Gabe eines Kindes wurde nicht nur durch fiktive Geschichten, sondern auch durch faktengetreue Berichte über solche Gaben von Seiten der Asketen lebendig gehalten. Jinadatta (1074-1154), der berühmteste *Sūri* des Kharatara-Gaccha, soll, wie berichtet wird, von seiner Mutter an Śvetāmbara-*Sādhvī* (sic) gegeben worden sein, die an ihm Zeichen zukünftiger Größe feststellten (Dundas 1992: 122). Auch Hemacandra Sūri (1089-1172), der wohl prominenteste (Śvetāmbara) Jain-Mönch seit Mahāvīra, wurde, laut Legende, von seiner Mutter (Pahini) an einen Asketen (Devacandra) gegeben (*Prabandhacintāmaṇi*, nach Tawney 1901: 127f., K.C. Jain 1963: 207). Bühler (1936) hat drei Legenden beschrieben, welche die Umstände der "Gabe" von Hemacandra schildern. Sie sind interessant, weil sie - was auch immer der "wahre" historische Gehalt sein mag - einen Einblick in die Beweggründe geben, die in den Augen der Jaina für eine solche Tat plausibel erscheinen. Die erste Version schildert, wie Devacandra einen Traum Pahinis vom Wunschjuwelen *Cintāmaṇi* dahingehend interpretierte, daß sie einen Sohn bekommen werde, der diesem Wunschjuwelen ähnele. Fünf Jahre später, nach der Geburt des Kindes, kam er wieder und forderte (sic!) die Übergabe des Kindes mit Bezug auf die einst im Traum erscheinenden Ankündigungen einer großen Persönlichkeit, welches sein Potential nur durch die Entsagung realisieren kann:

¹¹² *Hūm māṛī dīkrī ne vorāūm hūm* (Gujarati).

¹¹³ Vgl. Mahāprajña 1994: 189-96.

“The monk reminded her of the dream and bade her entrust the boy to him as a pupil. ... She fulfilled his wish, though unwillingly, ‘because she remembered the dream and because the word of a teacher must not be disregarded’” (S. 6).

In der zweiten Version wird ebenfalls herausgestellt, daß Devacandra Pahini ausdrücklich um die Übergabe ihres Sohnes gebeten habe. Im Unterschied zur ersten Version wird zusätzlich geschildert, wie er den Widerstand Pahinis mit Hilfe des Einflusses der gesamten versammelten Laiengemeinde überwand und wie schließlich der Vater des Kindes - ein Hindu aus der Śrīmodhī *Baniyā*-Kaste - dem “Transfer der Rechte” zustimmte, nachdem ihm Udayana, ein Śrīmālī-*Baniyā* aus Cambay und Minister des Cālukya Königs Siddharāja Jayasīnha, “eine große Geldsumme und andere ehrenden Geschenken” offerierte (S. 7). Die dritte Version schließlich bietet die umfangreichste, weitgehend fiktive Darstellung, die ebenfalls zeigt, wie das Erbetteln von Kindern und die finanzielle Unterstützung der interessierten Gemeinden zusammenspielen können. Bühler faßt die Darstellungen wie folgt zusammen. Er betont vor allem die “Ausbeutung der Pietät und Schwäche der Mutter” durch die Jain-Asketen:

“If the order of the Yatis were allowed to recruit members only from the volunteers who desired to renounce the world, then it would be in a bad position and the Jaina congregation would be short of preachers. The provision of the necessary recruits is generally secured by the rich members of the congregation buying up boys, still in their tenderest age, from their parents and entrusting them to the Yatis for instruction. Illegitimate children of Brahmin widows are given special preference as they can be cheaply bought and may be supposed to have spiritual aptitude, for often the fathers of such children belong to the most cultured castes of India. In this matter not seldom does it happen that children of poor Brahmins or Vantias are bought especially in times of high cost of living. In some isolated cases Yatis themselves are active and make sure of successors by adopting forsaken orphans or by begging from their co-religionists children to whom they fancy” (S. 8).

Wie Bühler durch eine in den Jahren 1873-9 durchgeführte empirische Untersuchung feststellte, wurden diese - doktrinär gesehen nicht einwandfreien - Verfahren des Erbettelns und Freikaufens auch noch im 19. Jahrhundert häufig angewendet, um die personelle Reproduktion der *Śramaṇa-Saṅgha* zu sichern. Insbesondere die Mūrtipūjaka-*Yati* taten sich angeblich darin hervor. Andererseits werden auch Fälle genannt, wo Waisenkinder in einer Hungersnot aufgenommen und so vor dem sicheren Tod gerettet werden (S. 67 Fn. 17). Das Thema der Suggestionkraft (*Dhvaṇi*) der Asketen und des Freikaufens wird weiter unten wiederaufgenommen.

Ähnliche Vorstellungen und Verfahren, wie die von Bühler geschilderten, fanden sich bis vor kurzem auch bei den Terāpanthī, wie Satish Kumars autobiographischer Bericht von seiner Anwerbung durch den siebzيجährigen Terāpanth *Muni* Kundan bezeugt. Die autobiographische Darstellung der Anwerbung und Initiation Satish Kumars (*Dīkṣā*-Name: Bhairavdan) bietet eine einzigartige Beschreibung der persönlichen Motive und Interaktionen, die bei der Gabe eines Kindes an den *Saṅgha* eine Rolle spielen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Brauch der Gabe eines Kindes auch heute eine bedeutende Rolle in der kollektiven Imagination der Jaina spielt, auch wenn diese auch heute noch vorzufindende Praxis selbst, seit den Kampagnen gegen die Kindesinitiation Anfang des 20. Jahrhunderts, offiziell geleugnet wird.

An dieser Stelle soll vor allem herausgestellt werden, wie das rituelle Format der Initiation von den Asketen der Laienschaft schmackhaft gemacht wird. Als formell freiwillige Gabe einer Familie bzw. Gemeinde an einen *Gaṇa* gleicht die Transaktion dem Muster der Gabe einer Jungfrau (*Kanyā-Dāna*) von einer statusniedrigeren an eine statushöhere Familie (bzw. *Jāti*). *Kanyā-Dāna* gilt in Südasien als die ideale Form der Heirat, da sie rein asymmetrisch orientiert ist und somit keinerlei Reziprozitätserwartungen im Spiel sein dürfen (vgl. Parry 1979). Eine Analogie dazu findet sich im Jain-Entsagungsritual, insofern die Weltentsagung als irreversibel gilt. Ein Asket, der in die Welt zurückkehrt, ist eine Schande für die gesamte Subsekte und kann nicht mit einer Wiederaufnahme in der Familie rechnen. Weitere formelle Analogien zwischen der Weihe und einer Hochzeit bietet die königsgleiche Prozession der Entsagenden, die ein integraler Bestandteil des kanonisch vorgeschriebenen *Dīkṣā*-Rituals ist, und auch in der (anthropologischen) Literatur erwähnt wird.¹¹⁴

Aus der Sicht der Angehörigen erscheint die Initiation also als eine Opfergabe, durch die zwar die Familie an die asketische Ordnung gebunden wird (insofern die Angehörigen ihre Gefühlsbindung an das entsagende Familienmitglied nicht aufgeben) jedoch nicht umgekehrt der Initiand und der *Śramaṇa-Saṅgha* an die Familie. Die prinzipielle Einseitigkeit der Gabe bedeutet, daß die Asketen den betreffenden Familien gegenüber in keinerlei Weise verpflichtet sind. Eine Initiation ist also aus der Sicht der Familie ein Akt des Opfers und der Devotion gegenüber dem *Ācārya* und zugleich ein Akt der Entsagung und der Askese aus der Sicht des Entsagenden (vgl. Williams 1983: 216, Shāntā 1985: 352). Diese Kombination von Gefühlsbindungen von Seiten der Laien und Indifferenz von Seiten der Asketen garantiert den Fortbestand der für die Jain-Sekten eigentümlichen Struktur der Komplementarität von Askese und Devotion, dem inneren und dem äußeren Aspekt der Religiosität, welche nur einseitig betrachtet als Form der Übervorteilung der Laienschaft durch theokratische Führer erscheinen mag. Doch andererseits kann die Funktion der Asketen als Medien der Sozialintegration, welche die Einheit der Laienmitglieder der Sekte garantieren, nur durch die Aufrechterhaltung einer solchen Distanz zur Welt innerhalb der Welt erfüllt werden.

Entscheidend für das Verständnis der Gabe eines Kindes und der Initiation ist also die Tatsache, daß die Entsagung von den Asketen als eine “consécration d'une personne à l'intérieur de la communauté” (Shāntā 1985: 352) konstruiert wurde. Es entsagt, wie gesagt, nicht nur ein Individuum, sondern auch die Familie und das weitere soziale Umfeld: die Initianden entsagen der Welt und konstituieren damit einen Lebensraum für die Hinterbliebenen und die Familie und die Gesellschaft geben ihre Ansprüche auf eines ihrer Mitglieder auf. Wie Spiro (1982: 235) für den burmesischen Kontext gezeigt hat, ist die Finanzierung einer Initiation zudem ein Mittel *par excellence* für die Erwerbung von *Punya*. Diese sozialen Aspekte der Jain-Initiation - der Anbindung von Familien an den *Saṅgha*, und der Akkumulation von Verdienst und sozialem Status durch die Gabe eines Kindes - wurden bislang in der Literatur nicht genügend beachtet.¹¹⁵

(b) Die formell freiwillige, in höchstem Maße ehrenvolle Gabe eines Kindes an den *Śramaṇa-Saṅgha* kontrastiert stark mit dem Verfahren des Freikaufens eines Initianden von seiner Familie durch reiche Sektenanhänger, die damit ggfs. einen unausgesprochenen (oder ausgesprochenen) Wunsch eines Asketen erfüllen. Von Seiten der Terāpanth ist z.Zt. kein solches Verfahren bekannt. Es gibt jedoch in der Literatur eine Vielzahl von Beispielen dieser Methode der Nachwuchsrekrutierung. Haribhadra beschwerte sich schon im 8. Jahrhundert über die Praxis der *Caityavāsin* monastischen Nachwuchs zu kaufen (Nathmal 1968: 2f.). Vor allem Britische Kolonialbeamte haben beobachtet, daß die Śvetāmbara- (*Sewra*-) *Yati* Kinder von armen *Baniyā* und Brahmanen aufkauften (bzw. kaufen ließen), um die Kontinuität ihrer Sekten zu sichern, wenn nicht genug

¹¹⁴ Suśīl Kumār 1959: 524-6, Reynell 1985, Holmstrom 1988.

¹¹⁵ Vgl. Gellner 1988: 71.

freiwillige Initianden vorhanden waren: “The sewras purchase boys and sometimes receive volunteers in their order: they teach them learning, and appoint the most able to succeed them” (Miles 1835: 336, vgl. 345, 351). Wie Burgess (1884b) schreibt, wurden von den in der Dekadenperiode des Jainismus im 18. und 19. Jahrhundert dominanten *Yati* neben freiwilligen Initiationen auch erstgeborene Kinder von ihren Anhängern eingefordert, als Gegenleistung für erfolgreichen Fruchtbarkeitszauber:

“The Jatis are sometimes the children of Wāṇiyas or Kuṇbis, who often devote them from their infancy; now-a-days the children of poor Brāhmaṇs are bought largely for this purpose; and occasionally they are dedicated in consequence of vows made by Wāṇiyas without children, who promise their first-born to their Śrīpūjya or high priest in hope of obtaining further posterity. Whilst young the Jati is placed under a Guru, for whom he performs many domestic services. At a proper age he is initiated in the same way as a Saṁvegī, only his hair is not pulled out in five locks” (S. 277).

Das unausgesprochene Geloben der Übergabe eines Kindes an den *Śramaṇa-Saṅgha* im Tausch gegen eine bestimmte Gegenleistung wird auch heute noch von Jains praktiziert. Ein diesem Verfahren verwandtes Beispiel ist der unten geschilderte Fall der Mutter von Satish Kumar, die ihre Zustimmung zur Entsagung ihres Sohnes der Göttin *Mātājī* gelobt hatte, wenn diese ihren Sohn freigibt und somit von den Pocken heilt (vgl. Mahapatra 1969: 39).¹¹⁶ Die üblichen Suggestionsverfahren der Asketen nehmen viele Formen an. Die Grenze zwischen Freiwilligkeit und (magischem) Zwang ist fließend. Genau wie diejenige zwischen dem Verfahren der finanziellen Entschädigung armer Familien für den Verlust eines initiationswilligen Kindes, etc., (einer Arbeitskraft) einerseits, und dem gezielten Aufkaufen von Nachwuchs aus armen, doch kinderreichen Familien. In allen Fällen muß jedoch die Initiation vom Initianden freiwillig angestrebt werden.

Im Gegensatz zu den genannten Selbstbeschreibungen der Entsagung von Seiten der “Jains”, die implizit die Privilegien des meist nur durch siegreichen “Kampf gegen Widerstände und das schmerzhaft Durchschneiden der weltlichen Bindungen” zu gewinnenden Asketen-Standes hervorheben, betonen die (post-) kolonialen Beobachter primär den negativen Aspekt der Entsagung. Der generelle Tenor der westlichen Kommentarliteratur ist anti-asketisch. Vor allem sucht man nachzuweisen, daß “in Wirklichkeit” die Jaina nicht so friedfertig und extrem asketisch sind, wie es ihre Ideale glauben machen wollen.¹¹⁷ Die doktrinär vorgesehene Askese wird als nicht-lebbar und rigide wahrgenommen - letztlich als “brutal” und “unmenschlich” im christlichen Sinne (vgl. Stevenson 1984). Jainas sehen sich daher von jeher genötigt (a) den rituellen Freitod (*Sallekhanā*) und (b) den scheinbaren “Egoismus” der Seelenlehre (*Jīva*) gegenüber christlich gefärbten Attacken zu verteidigen und zu erläutern. Besonders das Thema des Mangels an asketischem Nachwuchs und die Kritik der Praxis des Aufkaufens von Kindern durch die *Yati* zieht sich durch die “christliche” Kommentarliteratur, die hier direkt an die reformistische Kritik des Ablasses anzuschließen scheint. Hinzu kommen Verurteilungen der Asketen als “arbeitsscheu” (Stevenson 1915: 35). Typisch sind Glasenapps (1964) Bemerkungen:

“Daß viele Asketen den Anforderungen nicht entsprechen, welche an sie gestellt werden müßten, erklärt sich schon durch die Umstände, welche sie zum Eintritt in die geistliche Laufbahn veranlaßten.

¹¹⁶ Dem Autor selbst wurde auch von Seiten eines kinderlosen Jain-Laien das Versprechen abzunehmen versucht, sein erstes Kind mit dessen Namen zu belegen.

¹¹⁷ Vgl. Banks 1985, Carrithers 1988, Laidlaw 1990.

Eigentlich sollten nur diejenigen Mönche werden, die der Erlösung zustreben und dem Wirrsal des Sansâra entrinnen wollen. In der Praxis nehmen naturgemäß auch Personen die Weißen, welche sich nicht von so reinen Beweggründen leiten lassen, Leute, die das Mönchtum als bequeme Versorgung betrachten, die ihnen die Möglichkeit gibt, verhältnismäßig angenehm ohne große Mühe und Arbeit zu leben. Die Asketenorden rekrutieren sich nun aber nicht nur aus Freiwilligen, da diese nicht ausreichen würden, um das Bedürfnis nach Seelsorgern zu decken. ... Daß Personen, die, ohne selbst je einen inneren Drang nach dem Mönchsleben verspürt zu haben, zu Asketen gemacht wurden, die Vorschriften sehr genau beachten, kann billig niemand erwarten; es ist daher nicht verwunderlich, daß durch das Umsichgreifen der Übung, Kinder zu Mönchen zu erziehen, ein Verfall des alten Asketentums eintreten mußte" (S. 341).

Aus der Sicht der Jaina handelt es sich jedoch bei solchen Fällen, die empirisch auch heute vorkommen, um Regelverletzungen. Ausnahmen sind selbstverständlich kein Argument gegen die Gültigkeit der Regel - im Gegenteil: wie die *Cheda-Sûtra* u.a. belegen, sieht selbst die doktrinaire Literatur die Möglichkeit von Regelverletzungen vor und beschreibt neutralisierende Sühneriten (*Prāyaścitta*). Die Wirklichkeit der Nachwuchs-Rekrutierung sah und sieht zudem anders aus als in den Beschreibungen aus der Außensicht Britischer Kolonialbeamten. Zumindest im Spätmittelalter, welches den Beginn dieser Praktiken der Nachwuchsrekrutierung sah, hatten Kinder armer Familien oft eine größere Überlebenschance innerhalb des Ordens, als außerhalb. Sie waren zudem in die Lage versetzt, eine gute Ausbildung und möglicherweise eine bedeutende sozio-religiöse Position zu erlangen (die des *Śrīpūjya* oder *Bhaṭṭāraka*). Die Initiation war und ist für die Familien letztlich immer eine zweiseitige Angelegenheit. Die meisten an einen Orden gegebenen Kinder werden nicht direkt initiiert, sondern von den Mönchen ausgebildet und später vor die Wahl gestellt.

Ende des 19. Jahrhunderts mehrten sich jedoch auch die Stimmen der reformistisch gesonnenen Jain Laienschaft gegen die Praxis der Kindesinitiation (ohne Umkehrmöglichkeit), die heute nur noch in Ausnahmefällen vorgenommen wird. In Baroda existiert sogar ein gesetzliches Verbot der Kindesinitiation (vgl. Sangave 1980). Auch in Udaipur wurde ein solches Gesetz im 19. Jahrhundert für kurze Zeit in Kraft gesetzt, nur um durch geschickte Politik der Jain-Laien wieder zurückgenommen zu werden. Diese Form der Kritik speiste sich offenbar aus zwei Quellen: (a) der teilweisen Übernahme der christlichen Werte der britischen Herrschicht, deren Sympathie für das Überleben der Jain-Mittelklasse um die Jahrhundertwende überlebensnotwendig war. Man wollte auf keinen Fall mit - aus der Sicht der Briten - "rückständigen" und "grausamen" Praktiken in Verbindung gebracht werden, doch praktizierte solche "irrationalen" Bräuche zunächst weiterhin im Geheimen; (b) der zweite Grund war die zunehmende Obsoletheit des monastischen Feudalsystems, welches unter der Herrschaft der Muslims noch zum Überleben der Jain-Traditionen beigetragen hatte. Die *Śrīpūjya* und *Bhaṭṭāraka* wurden von allen Seiten wegen ihres laxen Verhaltens verurteilt, vor allem wegen ihres nicht unerheblichen Landbesitzes und ihrer kommerziellen Aktivitäten. Sie verloren grundsätzlich an Einfluß, und allein die reformistischen Subsekte wurden noch von der Laienschaft unterstützt. Einer der stärksten Kritikpunkte gegen die Kindesinitiation war das Argument, daß Kinder in späteren Jahren ihre Ansicht ändern, den Orden verlassen und so in Mißkredit bringen könnten. Oder, daß ihrer Rückkehr in die Welt nichts in den Weg gestellt werden sollte, wenn sie später ihre Meinung ändern sollten. Bis heute ist es jedoch eine Grundregel, daß jeder Asket, der exkommuniziert wird, auch von der Laienschaft stigmatisiert werden sollte. Möglicherweise ist die Handhabung dieser Praxis heute rigider denn je. In der Vergangenheit gab es jedoch noch andere Möglichkeiten für einen Asketen. In der Geschichte des Jainismus fluktuierte die Mitgliedschaft in

den monastischen Gruppen stark, unter anderem in Abhängigkeit vom Charisma des *Ācārya*. Die Asketen hatten, wie Deo (1956: 371) schreibt, „die Gewohnheit den *Gaṇa* vielfach zu wechseln“.

Ācārya Jinavijaya

Ein Beispiel soll zeigen, wie wenig repressiv und fließend man sich die Situation vielfach vorzustellen hat. A.S. Gopani (1981:159-64) gibt folgende Beschreibung der Biographie seines von ihm bewunderten, verstorbenen Lehrers *Ācārya Muni Jinavijaya* (1888-1976). Jinavijaya stammt aus einem Rājput-Farmer-Klan aus Rupaha, einem Dorf in Mewar. Er verlor seinen Vater im Alter von 11 Jahren, und war schon als Kind am Leben der Asketen und vor allem am religiösen Studium interessiert. Yati Vehisimha sah die „physischen Zeichen der Außergewöhnlichkeit“ des Knaben und nahm ihn in seine Gruppe auf. Später verließ Jinavijaya den Yati Vehisimha und schloß sich der Sekte des „nackten Baba“ (Śuklānand) an. Doch auch hier fühlte er sich nicht wohl und wechselte zu einem „Mārvārī Jain Monk“ (vermutlich der *Ācārya* des Terāpanth). Nach einer gewissen Zeit fühlte er sich jedoch durch die Zwänge und Beschränkungen der von dem Guru strikt eingeforderten Regelbefolgung eingeengt, denn sein Interesse galt mehr dem Studium religiöser Texte als der asketischen Disziplin. Er verließ daher auch diese Sekte und wanderte eine Zeitlang (ganz unkonventionell) allein - „like a free bird“. Schließlich wurde er doch noch in einen Orden initiiert - in Mārvār, von Muni Sundervijaya. Gopani gibt als Begründung für die Rückkehr zum monastischen Leben Jinavijayas „Drang nach Wissen“ an: „since he lost his father, his pursuit for knowledge went on unabated“ (S. 159). Vermutlich waren jedoch auch andere, hier nicht genannte Gründe, maßgebend, denn bekanntermaßen wird ein einzeln wandernder Śvetāmbara-Asket von der Laienschaft immer des Bruchs der monastischen Vorschriften bezichtigt und oft nicht anerkannt. Der Konflikt Jinavijayas, der offensichtlich einerseits vom monastischen Leben - besonders von der Möglichkeit des religiösen Studiums - angezogen und andererseits von der asketischen Disziplin abgestoßen war, setzte sich auch in der Gruppe Sundervijayas fort: Verbotenmaßen setzte Jinavijaya seine Studien auch Nachts, wenn alle anderen Asketen schliefen, mit Hilfe einer Batterie betriebenen Taschenlampe unter der Bettdecke fort. Schließlich gab er das Mönchtum auf und widmete sich ganz der Forschung im Kontext akademischer Institutionen und populärer Zeitungen. Er traf Tilak und Gandhi und reiste 1928 nach Deutschland, wo er mit Jacobi zusammentraf. Wie sein Biograph feststellt blieb Jinavijaya „im Herzen ein Mönch“: „Muniji's exteriors fully matched his royal interior“ (S. 163).

5.2.2.2. Der Einfluß des Kastensystems auf die Jaina-Orden

Ein bedeutender Faktor bei der Regelung der Zulassung in eine monastische Ordnung der Jaina ist die soziale Herkunft der Kandidaten - insbesondere die *Jāti*-Mitgliedschaft. Der Einfluß des Kastensystems auf die Organisationsweise der Orden wird heute offiziell bestritten, da sie im Widerspruch zum doktrinären Universalismus des Jainismus steht (und der staatlich verordneten Abschaffung des Kastensystems). Er ist daher weniger bekannt geworden, als der umgekehrte Einfluß der monastischen *Gaccha/Gaṇa* auf lokale und regionale Kastenstrukturen (*Jāti*) (Banks 1990). Noch bis vor wenigen Jahren differenzierten fast alle südasiatischen Sekten, ihre *Sādhu* und *Sādhvī* und Initiationskandidaten ausdrücklich nach ihrer Kastenherkunft und paßten sich den Strukturen lokaler Kastensysteme an.¹¹⁸ Selbst *Ācārya Bhikṣu*s Regel, daß die Terāpanth-

¹¹⁸ Vgl. Miller & Wertz 1976: 2, Tambiah 1977, Bradford 1985, Assayag 1986, Van der Veer 1989.

Asketen sich untereinander nicht nach Kasten unterscheiden sollen, reflektiert diese Tatsache (Nathmal 1968). Der Einfluß des Kastensystems auf Ordensstrukturen hat jedoch nie das Ausmaß erreicht, wie etwa in Śrī Laṅkā, von dem Gombrich (1971: 295) schreibt: “the perversion of monastic organisation by caste is ... complete”.

5.2.2.2.1. Geschichte der Entwicklung innermonastischer Kastenschränken

Wie Deo (1956: 575) schreibt, entwickelten sich Kastenstrukturen innerhalb der Jain-Gemeinde aufgrund der veränderten Rekrutierungspolitik der Orden im späten Mittelalter. Vor allem zwei Faktoren werden dafür verantwortlich gemacht: (a) die geographische Expansion der Orden aus der Ursprungsregion des heutigen Bihar nach Süd- und Westindien, und (b) die Rolle der *Bhaṭṭāraka* bzw. *Śrīpūjya* und des monastischen Eigentums während der Zeit der königlichen Patronage im späten Mittelalter und während der Muslim-Herrschaft. Hinzu kommt der Einfluß der Laienschaft als Kontrollinstanz und als Teil des *Saṅgha*.

(a) Die geographische Expansion der monastischen Gruppierungen der Jaina war seit jeher von königlicher Patronage abhängig und erfolgte daher nicht kontinuierlich, sondern in Form von Migrationswellen, ausgehend vom östlichen Bereich der Ganges-Ebene nach Westen und Süden (S. 577). Dies zog zwei Folgen nach sich: einmal spalteten sich der “ursprüngliche *Saṅgha*” in verschiedene regionale Subgruppen, die sich aufgrund der entfernungsbedingten Kommunikationsprobleme zunehmend voneinander isolierten; und zum anderen führte der Kontakt der ehemals “kulturell homogenen” Mitglieder des/der Jain-*Saṅgha* mit unterschiedlichen regionalen Kulturen zu einer internen Differenzierung der monastischen Gruppierungen. In dieser Hinsicht ist die Entwicklung der Jain-Orden vergleichbar mit der Expansion der Brahmanen nach Südindien und der Überformung und Inkorporation der dort vorgefundenen Strukturen. Deo (1956: 578) ist offenbar der Ansicht, die *Saṅgha* hätten ihre Mitglieder anfangs aus einer kulturell und kastenmäßig homogenen Kategorie von Anhängern rekrutiert; ein Verfahren welches erst während der Zeit der Expansion, aufgrund von Nachwuchsproblemen, aufgegeben wurde und zur Entwicklung von Kastengrenzen auch innerhalb der monastischen Ordnung führte. Die Rekrutierungspolitik habe wiederum auf die soziale Komposition der Laien zurückgewirkt, da diese primär durch die Initiation von Familien oder Kastenmitgliedern angebunden werden:

“The ideas about the equality of birth and the denunciation of the Brahmanical caste-system, however, seem to have melted away as the Jaina Church came into contact with different regions with people of different cultures and castes. - The recruitment to the Jaina monk-order tended to be of a varied nature, and this gradually introduced a strong caste-system in the Jaina laity” (S. 575).

Dazu ist folgendes zu sagen. Die Zusammensetzung der Laiengefolgschaft war zwar zur Zeit Mahāvīras sicherlich kulturell relativ homogen - weil auf eine kleine Region beschränkt; doch keinesfalls Klassen- und kastenmäßig homogen, wie Deo suggeriert. Die Assoziation mit Bevölkerungskreisen unterschiedlicher Herkunft zieht zudem nicht notwendigerweise auch die Ausbildung eines Kastensystems innerhalb der monastischen Ordnung nach sich, da weltliche Differenzierungen innerhalb der monastischen Ordnung keine Rolle mehr spielen sollen. Die Entwicklung des Kastensystems innerhalb der monastischen Ordnung scheint vielmehr in erster Linie mit der Politisierung des Jainismus im Mittelalter zusammenzuhängen, insbesondere mit dem Versuch der Entwicklung des Jainismus zu einer “Massenreligion”, also dem Versuch der Inkorporierung weiterer Bevölkerungskreise und den dabei bedeutsamen Institutionen der *Bhaṭṭāraka* und *Yati* (siehe Kapitel 2.5).

(b) Die Institution der *Bhaṭṭāraka* und *Yati* entstanden, wie gesagt, während der Blütezeit des Jainismus im späten Mittelalter, als der Jainismus sich durch königliche Patronage tendenziell zu einer Massenreligion entwickelte. Dabei entwickelten sich ähnliche Strukturen wie im mittelalterlichen Theravāda Buddhismus. Die Wanderorden wurden seßhaft (*Caityavāsin*) und zu Zwecken des Unterhalts von Sponsoren mit Grundbesitz ausgestattet; ein materieller Faktor, der auch zur Kontinuität von Sektentraditionen und der Reduzierung von Schismen entscheidend beitrug (vgl. Miller & Wertz 1976: 130). Rituelle Systeme für Haushälter wurden nach hinduistischem Muster konstruiert, zwecks Anbindung einer breiteren Laiengefolgschaft und die Rekrutierung monastischen Nachwuchses wurde ausgedehnt auf Mitglieder aller Klassen (*Varṇa*) und Kasten (*Jāti*) aus verschiedensten Regionen. Die Kloster und Tempelkomplexe fungierten in der Folge sowohl als kommerzielle Zentren wie auch als Großgrundbesitzer. Zugleich mit dieser "Verweltlichung" des *Saṅgha* erhöhte sich der Einfluß der Könige auf monastische Angelegenheiten und die Macht der neugeschaffenen Kategorie von Administratoren monastischen Eigentums - der *Bhaṭṭāraka* bei den (Bīsapanthī-) Digambara und der *Yati* bei den (Mūrtipūjaka-) Śvetāmbara. In Reaktion auf den Verlust der königlichen Patronage der *Saṅgha* seit Beginn der Muslimen-Herrschaft und der "Verfolgung der Jaina" versuchten die *Bhaṭṭāraka* und *Yati* die Integrität der *Saṅgha* zu erhalten. Da dies ohne Unterstützung politischer Machthaber unmöglich ist, entwickelten sie sich, unter der Oberhoheit der Muslime, selbst zu theokratischen Institutionen auf regionaler Basis, mit einem eigenen internen Klassen und Kastensystem. Sie übernahmen also gewissermaßen die vakant gewordene Königsfunktion innerhalb der Jain-Gemeinden. Die Desintegration der Jain-Gemeinden war jedoch auch durch diese zusätzliche Verweltlichung nicht aufzuhalten:

"In the beginning of their advent, these Bhaṭṭārakas or Maṇḍalācāryas served the cause of Jainism rightly well by diffusing the Jaina tenets and by converting people from all classes of society. These converts were put into various folds according to their different localities and occupations [?]. Consequently the oneness of the Saṅgha disappeared and small folds or Upajātis took its place. Each Upajāti was attached to a particular sect of Bhaṭṭāraka and had its own customs and manners" (N.N., nach: Deo 1956: 137).¹²

Theoretisch gilt: je weniger soziale Differenzen innerhalb einer monastischen Ordnung eine Rolle spielen, desto universalistischer ist deren Orientierung und desto diverser deren potentielle Gefolgschaft, und umgekehrt.¹³ Eine Sekte mit universalistischer Orientierung sieht sich jedoch grundsätzlich mit Schwierigkeiten der Rekrutierung von Mitgliedern und Laien konfrontiert, die grundsätzlich ihre je verschiedenen partikularen Interessen zu verfolgen gezwungen sind und keine Religion unterstützen, die ihnen darin nicht entgegenkommt. Die Ordensleiter gingen daher dazu über, nicht mehr nur an Individuen zu appellieren, sondern ihre Propaganda und Organisationsweise an diejenigen sozialen Kategorien anzuschließen die sie "in der Welt" vorfanden. Dies geschah vor allem in Form von Bündnissen mit ausgewählten "führenden Persönlichkeiten" der Gesellschaft, die ein Interesse am Jainismus zeigten und durch deren Funktion als *Saṅghapati* indirekter Zugang zu einem weiteren sozialen Umfeld gesichert werden konnte. Um in einem pluralistischen religiösen Kontext für solche Führer attraktiv zu wirken, mußten selbstverständlich bestimmte Merkmale des jeweiligen sozialen Systems auch intern von einem Orden aufgenommen und somit auf untergeordneter Ebene repliziert werden. Dies geschah neben Verfahren der selektiven Initiation von Nachwuchs und der Übernahme regionalen Brauchtums auf untergeordneten Ebenen des monastischen Lebens, insbesondere durch die Entwicklung von Ritualen der Laieninitiation und der Differenzierung der angebundenen "Laienasketen" nach verschiedenen

Entwicklungsstadien. Die Strukturierung der intermediären Stufen zwischen Laien und Asketen werden entsprechend stark von sozialen Umweltfaktoren beeinflusst. Im hinduistischen Monastizismus werden z.B. teilweise die Stufen der monastischen Hierarchie der Lehre der vier Lebensstadien (*Āśrama*) nachempfunden.

Das Ausmaß der Relevanz der Strukturen des jeweiligen Sozialsystems für die Herstellung der Anschlußfähigkeit einer monastischen Organisation hängt dabei meist vom Einfluß und der Politik der jeweiligen Ordensleiter ab. Die Unterstützung der mittelalterlichen Könige förderten zwar eine sozial universalistische Orientierung der *Saṅgha*, doch zwangsläufig in Form des von den Brahmanen rituell organisierten Systems der Statusklassen (*Varṇa*), die - unter Androhung des Verlustes an Einfluß - innerhalb der Orden repliziert werden mußten. Die prinzipiell universalistische Orientierung eines Ordens konnte unter solchen Umständen nur soweit organisatorisch umgesetzt werden, wie die Macht des unterstützenden Königs reichte. In der Praxis herrschte jedoch eher das Prinzip des (regional) "dominanten Ordens bzw. Sekte". Aufgrund der Rivalitäten zwischen verschiedenen "Jain-Königen" galt effektiv die Regel der exklusiven Affiliation je einer Jain-Subsekte mit je einem König, und den von diesem unterworfenen Regionen (Deo 1956: 384, 134, 136). Unter den Muslimen waren die Asketen hingegen vor allem auf die Unterstützung der politisch machtlosen, regionalen *Baniyā*-Gruppierungen angewiesen, da die Macht der Hindu-Könige geschwunden war. Der geographische und soziale Fokus der *Gaccha/Gaṇa* verengte sich dadurch und es entwickelte sich eine Tendenz zur Entwicklung limitierter Beziehung zwischen je einem *Saṅgha* und einer bestimmten regional dominanten *Baniyā*-Kaste (*Jāti*) - wenn auch vermittelt über die Institution des *Saṅghapati*, des *Saṅgha*, und der Mitgliedsfamilien.

Zwei Grundmuster waren historisch von Bedeutung. Die Replikation des Klassensystems (*Varṇa*) innerhalb der monastischen Ordnung und die strategisch Allianz zwischen bestimmten Orden und (*Baniyā*-) Kasten (*Jāti*). Beide Entwicklungsmuster verstärkten die Tendenz zur Regionalisierung und Aufspaltung der Subsekten. Das Resultat war die Entwicklung partikularistischer Orientierungen innerhalb der Orden. Die relativ späte Herausbildung von *Gaccha*-Organisationen mag damit zusammenhängen: "Along with the spread of the church, the monks retained their contact more or less with a particular region which resulted in the formation of various Gacchas on a regional basis" (Deo 1956: 439).

5.2.2.2.2. Selektion monastischen Nachwuchses nach sozialen Kriterien

Für Jaina-Orden ist, neben der Verwaltung monastischem Eigentums und der Kontrolle der Einhaltung des disziplinarischen Kodex, die Anwerbung und Selektion von Mitgliedern entscheidend für die Reproduktion der Orden, von Allianzen mit je spezifischen Anhängerkreisen und der Sektenidentität. Da aus doktrinen Gründen die Mitglieder der monastischen Gemeinschaften, der *Śramaṇa-Saṅgha*, offiziell nicht nach sozialen Kriterien differenziert werden können, kommen Zulassungsbeschränkungen anhand selbstfestgelegter sozialer Kriterien vor allem bei der Initiation zum Tragen. Die Herauskristallisierung von Klassenschränken innerhalb eines Ordens kann nur durch die Entwicklung prä-monastischer Initiationskriterien erfolgen, sowohl für Laien, wie für Asketen (siehe Kapitel 6 und 7). In diesem Abschnitt werden zunächst nur die Asketen betrachtet.

Bei der Initiation von Asketen spielen, neben den generellen, doktrinär festgelegten Zulassungskriterien auch soziale Kriterien eine Rolle. Bei den ursprünglich von Jain-Laien (*Loṅkā*) gegründeten protestantischen Śvetāmbara-Reformsekten existierte wie gesagt die ausdrückliche Regel, nur *Baniyā* aufzunehmen (Nathmal 1968: 6). Diese Tatsache ist im Hinblick auf die Frage nach der besonderen Beziehung zwischen nordindischen *Baniyā Jāti* und dem Jainismus weitgehend unbeachtet geblieben. Statt dessen wurde

hypothetisch die Existenz selbstselektiver Prozesse unterstellt (Weber 1978 II, Williams 1983: xxii). Auch im mittelalterlich-orthodoxen *Bhaṭṭāraka/Yati*-System finden sich vergleichbare soziale Zulassungsbeschränkungen, die im Kanon selbst noch nicht zu finden sind. Jain-Orden nahmen in der Regel nur solche Personen auf, die aus den drei *Varṇa* der Zweimalgeborenen (*Dvija*) stammen, also entweder *Brahmanen*, *Kṣatriya* oder *Vaiśya* sein müssen: “ils n'admettent pas à la *dīksā* des personnes de la caste des *sūdra* ni des *candāla*” (Shāntā 1985: 488). Praktisch verhalten sich die Jaina somit ähnlich wie die höheren Klassen (*Varṇa*) der Hindus. Innerhalb der monastischen Ordnung selbst werden dabei jedoch - anders als bei vielen Hindu-Sekten (Van der Veer 1988) und im Singhalesischen Buddhismus (Gombrich 1971: 295) - aus doktrinären Gründen offiziell keine Statusklassenkriterien angelegt.

5.2.2.2.1. Beispiel 1: Digambara

Mit ihrer Initiation im Alter von acht bis zwölf Jahren erlangten auch Jain-Laien *Dvija*-Status. Der Terminus *Dvija* wird allerdings in den Schriften “des” Śvetāmbara-Kanons anders interpretiert als bei den Hindus, wie folgende Beispiele aus dem Kontext der Bīsapanthī zeigen:

“Among the Hindus this denotes a status which is available only to members of the three higher *varṇas*, and which may be attained simply by undergoing a ceremony of initiation (*upanayana*); *dvijahood* is, in other words, here seen as a rather automatic perquisite of the higher castes. For Jainas, however, becoming a *dvija* requires the taking of certain lay vows (at least the eight *mūlaguṇas*) in addition to mere initiation; hence there must be a more radical transformation of conduct than that entailed by the brahmanical *upanayana*” (Jaini 1979: 294).

Es besteht ein weiterer, bedeutender Unterschied zwischen der Position der *Śūdra* im Jain-System und im Hindu-System:

“Whereas the latter was given no *saṃskāras* whatsoever, the former typically performed nearly all the lay ceremonies and could even attain a quasi-mendicant status of an *ailaka* [and *kṣullaka*, P.F.]. Thus, although Jinasena's rules prohibited a *śūdra* from becoming either a *dvija* or a monk, they did not prevent him from taking an active role in most aspects of the religious life of the community” (Jaini 1979: 294f.).

Ein *Śūdra* kann also prinzipiell in der spirituellen Stufenordnung der Bīsapanthī aufsteigen, doch nur bis zu einer bestimmten Grenze. Er kann bestenfalls ein *Kṣullaka* werden; und selbst bei den *Kṣullaka* (fortgeschrittene Laien im Vorbereitungsstadium zum Asketentum) gelten noch besondere Regeln für *Śūdra*:

“Ein *Kṣullaka* aus den drei oberen Kasten darf nur die Nahrung essen, die er in einem Hause erhalten hat; ein *Shudra* hingegen darf bis zu fünf Häusern nacheinander besuchen, hat jedoch seinen Bettelgang sofort aufzugeben, sobald er in einem Hause genügend Speise bekommen hat; er setzt sich dann an dem Orte nieder und verzehrt seine Mahlzeit dort, wo seine tägliche Ration vervollständigt worden war. Die *Ellakas* folgen denselben Vorschriften, dürfen jedoch täglich nur eine Mahlzeit genießen, die aus einer und derselben Küche stammt” (C.R. Jain, nach: Glasenapp 1925: 344).

Der Bettelgang eines aus einer *Śūdra*-Kaste stammenden *Kṣullaka* ähnelt demnach - verglichen mit dem eines *Dvija-Kṣullaka* - dem Śvetāmbara-Verfahren des Bettelganges, mit dem einzigen Unterschied, daß das Erbettelte letztlich an Ort und Stelle verzehrt werden muß und nicht - wie bei den Śvetāmbara - in den *Upāsraya* getragen und dort gemeinsam verzehrt wird. Implizit werden damit Śvetāmbara-Asketen mit *Śūdra* assoziiert - also abgewertet.

Das Vorurteil der (Bīsapanthī-) Digambara gegen die *Śūdra* wurde scheinbar erst von Jinasena (im *Ādipurāṇa*, 8. Jh.n.Chr.), dem Kodifizierer der meisten heute noch praktizierten Rituale der Digambara, von den Hindus übernommen. Es findet sich nicht explizit in früheren Schriften. Jaini schließt daher, daß jede wie auch immer geartete Klassenordnung der ursprünglichen Doktrin widerspreche. Sie sei somit für "moderne Jainas" nicht bindend, da sie von weltlichen Mächten und nicht von spirituellen Führern eingeführt worden sei:

"These class distinctions were ... established by Rṣabha and Bharata when they were still worldly kings and not yet spiritual leaders; such distinctions are thus of a sociopolitical nature and cannot be taken as valid on the religious level" (Jaini 1979: 294 Fn. 32).

Die Argumentation der Jaina, so Jaini, richtete sich keinesfalls gegen eine Klassenordnung *per se*, sondern nur der Übernahme "soziopolitischer" Kriterien in die monastische Organisation. Ganz im Gegenteil. Gerade durch die, auch von Jaini postulierte Trennung von weltlichen und spirituellen Zielen bleibt grundsätzlich die jeweils existierende Sozialordnung unangetastet.¹¹⁹ Jainis Argument ist jedoch nicht präzise genug. Es wird nicht klar, welche Strategie die (Bīsapanthī-) Digambara im Anschluß an Jinasena anwendeten, um *Śūdra* von den Orden fern zu halten. Sie unterteilen nämlich keinesfalls die monastischen Gruppierungen selbst nach Kastenkriterien, wie so manche Hindu-Sekte,¹²⁰ sondern bauen Zulassungsbeschränkungen nur auf der Ebene der "fortgeschrittenen Laien" (*Kṣullaka*, *Ailaka*) auf. Die *Śūdra* (und *Harijan*) werden somit in einer indirekten Weise ausgeschlossen. Zugleich können die kanonischen Prinzipien eingehalten werden, indem die eigentliche asketische Gemeinde nicht explizit nach Kriterien der Kastenherkunft differenziert werden muß.

5.2.2.2.2. Beispiel 2: Śvetāmbara

Jainis und Glasenapps oben angeführte Bemerkungen erwecken den Eindruck, als sei der Einfluß des Kastensystems ausschließlich im monastischen System der Digambara zu beobachten. Stevenson (1910) beschrieb jedoch um die Jahrhundertwende ähnliche Phänomene bei den Asketen der Śvetāmbara (Mūrtipūjaka) und der Sthānakavāsī in Gujarat: "Śvetāmbaras will usually accept food from people of the Vania, Brahman and Kshatriya caste; in Gujerat however they will not accept food from Kshatriyas. ... Sthānakavāsīs, failing Vania and Brahmins, will accept food from the Shepherd caste" (S. 38). Diese Beobachtung ergänzt und bestätigt, was oben über die Klassengegensätze zwischen den Anhängern verschiedener Jain-Sampradāya - besonders zwischen Sthānakavāsī und Terāpanth - gesagt wurde. Das Grundphänomen ist, wie neben Mahias (1985) und Banks (1985) auch Goonasekera (1986: 35) feststellte, daß innerhalb des Jainismus "Jathis and sects coincide strengthening each other". Vom Standpunkt der Doktrin gelten solche Abschließungstendenzen als Verfallserscheinungen. Moderne, universalistisch gesonnene Jains aus den gebildeten Schichten, wie V. Sangave (1980) nutzen diese Perspektive und fordern eine Auflösung des internen Jain-Kastensystems zugunsten einer universellen Jaina-Endogamie unter Kontrolle überregionaler sozioreligiöser Gremien. Damit

¹¹⁹ Vgl. Dumont 1980.

¹²⁰ Burghart 1983a,b, Bradford 1985, Assayag 1986, Van der Veer 1989.

wird das Prinzip der Kaste offensichtlich nicht vollkommen abgelehnt, sondern vielmehr der Versuch einer Etablierung einer all-indischen “kommunalistisch” orientierten Jain-Gemeinde unternommen.

5.2.2.3. Geburt (*Jāti*) und Körperbau (*Śarīra*)

Die dem Kastensystem zugrundeliegenden ontologischen Annahmen vom Primat der “Reinheit” der Geburt in eine bestimmte Kaste (*Jāti*) bzw. Klasse (*Varṇa*) werden vom Jainismus zwar von Anfang an abgelehnt, doch zugleich spielen eben diese Kriterien - wie alle Kontextfaktoren - auch für die im Prinzip rein Individuums zentrierten monastischen Gruppen auf sekundärer Ebene eine konstitutive Rolle. Monastische Zulassungsbeschränkungen werden z.B. mit den populären Annahmen begründet, daß nur die Hochwohlgeborenen einen für die äußere und innere Askese notwendigen Körperbau von besonders guter Qualität besitzen. So wird den Kindern von Brahmanen - den traditionellen Bildungseliten Südasiens - auch von Seiten der Jain-Asketen unbesehen eine höhere Lernfähigkeit zugesprochen (Glasenapp 1925: 341). Kriterien der Geburt in eine bestimmte Familie oder soziale Klasse (*Varṇa*) rangieren zwar in der heutigen Kommentarliteratur nur an zweiter Stelle, nach den karmisch-funktionalen, personenbezogenen Kriterien, die vom Jainismus in den Vordergrund gerückt werden, doch werden nichtdestotrotz bedingungslogisch vorausgesetzt, und gelten insofern als indirekt wirksam: “The quantity of life, the individuality and the social standing of a person do not show up separately nor are separated from the Karman ‘to be felt’” (Schubring 1962/1978: 186) - “to feel Karman ... means to consume Karman” (S. 179).

Solche Vorstellungen sind nicht etwa ein Zeichen der fortgeschrittenen “Hinduisierung” oder “Tantrisierung” des Jainismus,¹²¹ sondern ein integraler Bestandteil der heutigen Jain-Lehre, auch wenn die entsprechenden Texte von Schubring (1962/1978: 315f., 189) ausschließlich der “post-kanonischen” Periode zugerechnet werden (*pace* S. 15). Seele (*Jīva*) und Körper (*Ajīva*) werden vom Jainismus zwar als prinzipiell separierbar angesehen, doch zugleich gilt eine Seele ohne Körper als unvorstellbar.¹²² Selbst die befreite Seele wird als körperhaftes Objekt vorgestellt. Der Körper gilt einerseits als Hindernis der Befreiung - “La constitution physique est l'obstacle majeur à la Libération” (Shāntā 1985: 496) - doch andererseits als deren Mittel bzw. notwendige Voraussetzung. Nur ein besonders “feiner” Körper ermöglicht ein endgültiges Entweichen der Seele. Die klassische Jain-Metaphysik hat dementsprechend fünf Arten von Körpern (*Śarīra*) differenziert. Sie postuliert, daß nur ein besonders “reiner”, aus wenigen *Tīrthankara-Karman* zusammengefügt menschlicher Körper eine Einsicht in die Wahrheit der Jain-Lehre (*Samyak-Darśana*), und auch die endgültige Befreiung (*Mokṣa*) ermöglicht, da nur wenige *Karman* übriggeblieben sind und mittels Askese (*Tapas*) und Meditation (*Dhyāna*) “vernichtet” werden können (TS 2.37-51):¹²³

1. Grobkörper (*Audārika-Ś.*)
2. Verwandlungskörper (*Vaikriya-Ś.*)
3. Kommunikationskörper (*Āhāraka-Ś.*)
4. Feuriger Körper (*Taijasa-Ś.*)
5. karmischer Körper (*Kārmaṇa-Ś.*)

¹²¹ Vgl. Spiro 1982, Gombrich & Obeyesekere 1988.

¹²² Vgl. Mauss und Hubert 1903/1978: 64, Durkheim 1912/1984: 327ff.

¹²³ “A monk has to see his body as a vehicle or a temple in which he dwelled; he had to keep it in good condition. At the same time, it remained ever in partnership with soul, his master” (Rosenzweig 1981: 94).

Die Klassifikation Umāsvātis ist nicht logisch konsistent. Die ersten drei Kategorien sind nach dem Differenzierungsmuster grob/fein geordnet, während “feuriger Körper” und “karmischer Körper” hinzugefügt wurden. Sie teilen die Eigenschaft, Transmigration und Wiedergeburt zu überdauern. Die Kategorien 1,2,4 und 5 sind in verschiedener Weise allen Lebewesen gemeinsam, während der “magische” Kommunikationskörper (*Āhāraka-Śarīra*) nur von Asketen mit dem Wissen der 14 *Pūrva* gebildet werden kann (Tulsi 1985a: 149f., Schubring 1962/1978: 137-9). Grundlegend für die Vielkörpertheorie der Jaina ist die Vorstellung von der allumfassenden Bindungskraft der Seele, die als das belebende Prinzip und Energiepotential fungiert, welches sich willentlich in Materien unterschiedlichster raumzeitlicher Extension verkörpern, ausdehnenden und zusammenziehenden kann (S. 131, 177). Nur so sind die Lehren der Seelenwanderung und der Allwissenheit der *Kevalin* zu verstehen, denen die “magische” Fähigkeit der temporären Separation der Seele vom Körper und der Kommunikation über große Entfernungen und des Eindringens in fremde (Grob-) Körper zugesprochen wird (Bloomfield 1917).¹²⁴ Hier bestehen Parallelen zu populären “tantrischen” Vorstellungen, die dem Begriff der generativen, totalisierenden spirituellen Kraft (*Śakti*) eine zentrale Rolle beimessen.¹²⁵

Den körperlichen Anzeichen (*Atiśaya*), an denen eine “bedeutende Person” (*Mahāpuruṣa*) zu erkennen sein soll, wird entsprechend von den Jaina immense Bedeutung beigemessen. Denn ein guter Körper gilt, wie gesagt, als Voraussetzung für die Möglichkeit der Befreiung und als Zeichen für “potentielle” und “wahre Asketen” (Deo 1956, Jaini 1979: 124f.). Ein *Gaṇin* sollte, laut *Ācāradaśāh*, folgende Merkmale aufweisen: (a) einen symmetrischen Körperbau (*Āroha-Pariṇāha-Sampanna*), (b) einen makellosen Körperbau (*Anotappa-Sarīra*), (c) starke Knochengelenke (*Thiraśaṅghayaṇa*), und (d) perfekte, voll entwickelte Sinnesorgane (*Bahu-Paḍipuṇṇindīya*) (Tatia & Kumar 1981: 31). Umgekehrt kann man “schlechte Charaktere” auch an ihrem Körperbau erkennen. Ein beliebter Stoff für Legenden sind die überlieferten 34 körperlichen Merkmale (*Atiśaya*), die angeblich einen Tīrthaṅkara-Körper auszeichnen, dem Resultat der Akkumulation von *Tīrthaṅkara-Karman* in früheren Leben: z.B. “süßer Geruch”, “weißes Blut”, oder “niemals beim Essen zu sehen” (Stevenson 1910: 51).¹²⁶ Die religiöse Bedeutung des Körperbaus wird besonders deutlich im (unentscheidbaren) Disput zwischen Śvetāmbara und Digambara über die negativen Merkmale des weiblichen Körpers, die, nach Ansicht der Digambara, die Befreiung (*Mokṣa*) der Seele verunmöglichen (Rṣibhāṣita 22, MS 1.14.114, 2.11.ff.). Dieses Theorem ist dafür verantwortlich, daß die Digambara keine weiblichen Asketen voll initiieren, und auch dafür, daß die Śvetāmbara grundsätzlich den *Sādhvī* eine niedrigere Stellung zusprechen als den *Sādhvī*. Die metaphysische Bedeutung eines makellosen Körperbaus, den man nur von einem männlichen Mitglied einer hohen Kaste erwarten darf, spielt vor allem bei der Rekrutierung monastischen Nachwuchses eine Rolle. Sie zeigt sich an der schon erwähnten Tatsache, daß Bucklige oder Personen mit fehlenden Gliedmaßen explizit von der Initiation ausgeschlossen werden (oft werden auch “Personen mit schlechten Gelenken” ausgeschlossen, denn bei der Dauermeditation werden die Gelenke stark strapaziert) (Schubring 1962/1978: 315). Andererseits wird auch heute verlangt, daß ein Asket gute *Samskāra* aufweist, und “aus einer guten Familie” stammt, die in den letzten Generationen innerhalb der Kaste geheiratet und sowohl auf der Vater als auch auf der Mutterseite keine “niedrigen Heiraten” vorzuweisen hat (Informationen von Tapā-Gaccha-Laien in

¹²⁴ Vgl. Mauss & Hubert 1903/1978, Tambiah 1984: 49.

¹²⁵ Vgl. Woodroffe 1993, Wadley 1975, Beane 1977, Padoux 1981.

¹²⁶ Vgl. Deo 1956. Jaini 1979: 3 schiebt diese Theoreme der Laienschaft zu. Sie finden sich jedoch ebenso bei den Asketen: “Although the scriptures assert time and again that the Jina is a human being, born of human parents in the usual way, the Jaina laity is usually raised to regard him more as a superhuman personage. Certain fantastic attributes are popularly held to characterize the Jina-to-be. He is born with a special body, its frame having an adamantite (*vajra*) quality; such a body is considered necessary if he is to withstand such terrible rigors of meditation intense enough to bring salvation in the present life. As a psychic corollary to this physical aspect, he possesses supermundane cognition - *avadhijñāna* - by which he may perceive objects and events at enormous distances”.

Ahmedabad). Ähnliche populäre Glaubensvorstellungen werden häufig zur Begründung von Subsekt-Endogamie auf der Ebene der Laien herangezogen.

Die biotische Grundmetaphorik der hier verwendeten kognitiven Modelle ist die der Vermischung von reinem und unreinem "Blut", die fast universell von Verwandtschaftssystemen bekannt ist (Müller 1981: 192). Die Bestimmung der Qualität eines Embryos wird jedoch (in Indien insgesamt, und besonders) im Jain-System nicht rein "biotisch", sondern auch "funktional" begründet (vgl. S. 154, Marriott 1976). Durch das Verhalten der Seele in einer vorhergehenden Inkarnation wird die Wiedergeburt vermittelt des vom individuell akkumulierten *Puṇya* abhängigen *Nāma-Karman* ko-determiniert. D.h. der karmische Körper der Seele wird, wie es heißt, durch dessen "spezifische Resonanz mit der psycho-physischen Substanz" eines Paares während des Geschlechtsverkehrs angelockt (Jaini 1979: 108ff., 124ff.). Obwohl zwar ein eindeutiges Determinationsverhältnis zwischen Askese und Wiedergeburt abgelehnt wird, ist andererseits klar, daß allein eine gute Geburt die Wahrscheinlichkeit der Erlangung höherer spiritueller Kräfte ermöglicht: "With this advantage of birth it is easy to obtain the *ratna-traya* ... symbolized by the three threads" (Williams 1983: 286). Die jeweilige Inkarnation schränkt die Bewegungsmöglichkeit, bzw. das Potential für mögliche weitere Inkarnationen innerhalb der sozio-kosmischen Topographie ein. Die jeweilige Verkörperungsform (*Audārika-Śarīra*) spielt also eine ko-determinierende Rolle für die Wiedergeburt (oder Befreiung) der Seele in einer bestimmten Kaste (*Jāti*), genau wie umgekehrt jede Geburt die karmische Konstitution des Leibes ko-determiniert (Stevenson 1984: 113-5). Es herrscht also keinesfalls eine völlige Ablehnung des Kastensystems vor. Dieses wird vielmehr implizit vorausgesetzt. Jainis (1979: 124) Statement, "that Jainas recognize no subdivisions of the human destiny, thereby denying any cosmological basis for the caste system", wird daher sowohl durch Glasenapps (1964: 316) Hinweis auf die der Kosmologie der Jain-Universalgeschichte unterliegende Klassenordnung (die zugegebenermaßen erst einer späteren Epoche entstammt und keineswegs "ursprünglich" ist) als auch durch Jainis eigene oben angegebene Bemerkungen relativiert. Richtig ist nur, daß das Kastensystem bloß indirekt eine Rolle spielt - als implizite Voraussetzung für die differentiellen Strukturen der i n d i v i d u e l l e n Seelenkörper. Die aus solchen Konzeptionen logisch folgende Möglichkeit der Praxis von Askese mit dem Ziel der Wiedergeburt in einer statushöheren sozialen Gruppe wird wohl vor allem deshalb in den kanonischen Schriften strikt abgelehnt,¹²⁷ weil damit das eigentlich religiöse Ziel - die Befreiung der Seele - vor allem bei der Laienschaft aus dem Blick geraten würde.¹²⁸

Stevenson (1910: 50) und Jaini (1977c, 1979: 140) haben darauf hingewiesen, daß in der Jain-Metaphysik nicht - wie oft behauptet wird (Weber 1978 II, Cottam 1983) - ein prinzipieller spiritueller Egalitarismus gepredigt wird, sondern, daß eine Unterscheidung zwischen Leben mit der Fähigkeit zur Befreiung (*Bhāvin*; die Fähigkeit = *Bhāva*) und solchem Leben, dem diese Fähigkeit prinzipiell nicht gegeben ist (*Abhāvin*) vorgenommen wird. Das universelle Energiepotential der Seele (*Jīva*) zur Manipulation von *Karman* ist, laut Doktrin, nicht ausreichend, um die Befreiung zu erwirken. Notwendig ist dazu einmal ein

¹²⁷ In der scholastischen Literatur der Jaina wird oft ein Vergleich zwischen *Gotra* und *Sampradāya* (bzw. *Gaccha*) gezogen. Die Mitgliedschaft in einem monastischen "*Gotra*" ist jedoch nicht an Geburt, sondern an asketisches Verhalten gebunden. Um die Notwendigkeit der Weltentsagung hervorzuheben, wird dabei jedoch der Versuch mittels Akkumulation von moralischem Verdienst (*Puṇya*) strategisch die Wiedergeburt in eine bessere soziale Klasse zu erreichen, negativ beurteilt (MS 1.2.4). Die ausdrückliche Ablehnung dieser Intention bestätigt jedoch ihr empirisches Vorkommen. Für Jains ist klar, daß Askese zur besseren Wiedergeburt führt und vermittelt einer besseren Familie zu einem vollkommeneren Körper: "[Since by these austerities they have] continually earned a big, high heap of many merits by the power of which [they have] earned the peerless *karman* of the name and *gotra* of a Tirthaṅkara, ... on the ground of [this *karman* they have bodies] the appearance of which is very nice, radiant and lovely..." (MS 2.14, nach: Deleu & Schubring 1963: 129).

¹²⁸ In einem übertragenen Sinne wird Verwandtschaftsterminologie im übrigen auch zur Charakterisierung monastischer Beziehungen verwendet. So wird die *Guru-Śiṣya* Beziehung durchweg mit einem Vater-Sohn-Verhältnis verglichen.

“außergewöhnliches Ereignis”, durch welches der “Abgrund zwischen Ignoranz und Einsicht” überwunden werden kann, und zum anderen “an extraordinary quality of the soul called *Bhavyatva*, capability of the soul to become free” (Jaini 1979: 139f.):

“[T]his quality is said to exist within the soul and yet remain totally untouched by the karmas also present there. It is a sort of inner catalyst, awaiting the time when it will be activated and thus trigger an irrevocable redirection of the soul's energy: away from delusion and bondage, towards insight and freedom. The mysterious nature of *bhavyatva* is compounded by the assertion that not all the souls possess it. Those which do not are designated *abhavya*; they can never attain salvation. Why the Jains should harbour such a theory of absolute, permanent bondage for certain beings is not at all clear; it has been dogmatically accepted on the basis of scripture, and may simply reflect the commonplace observation that some individuals show no interest whatsoever in their salvation” (Ebda.).

Die ontologischen Vorstellungen, die den Familienstrukturen unterliegen – nach Dumont nicht jedoch dem “relationalen”, auf Allianzen basierenden Kastensystem - bilden den Hintergrund des primär an Kriterien des individuellen Verhaltens orientierten monastischen Systems. Innerhalb der asketischen Gruppen spielen Heirat und Prokreation zwar keine Rolle mehr, doch die gleichen substanzontologischen Vorstellungen unterliegen den Praktiken der Vernichtung des akkumulierten materiellen *Karman* (*Nirjarā*) durch Askese (*Tapas*) (Tulsī 1985: 95f.).

5.2.2.3.1. Die Transformation von Körperabsonderungen in Fertilitätsmedien

Substanzontologische Vorstellungen vom Einfluß der Qualität des Körperbaues auf die Erlösungsfähigkeit eines Asketen, werden auch von Jain-Laien in den Vordergrund gerückt. Die Werthierarchie der gegensätzlichen Strebungen von Asketismus und Erotizismus, von Seele und Körper, wird aus ihrer Perspektive umgekehrt, und die körperlichen Aspekte, die von den idealen Asketen nur sekundär beachtet werden sollten - “Don't think of the body at all”, erklärte Ācārya Tulsī Satish Kumar (1992: 22) - treten aus ihrer Sicht in den Vordergrund. Die Körperabsonderungen, gleichsam abgefallene *Karman*-Partikel, der Asketen erscheinen ihnen als kondensierte Fruchtbarkeit und als Verdienste (*Puṇya*). Die Berührung der Körper oder der Anblick (*Darśana*) der Asketen gilt als glückbringend und Fruchtbarkeit erzeugend. Für Jains kommen nur den körperlichen Absonderungen der Asketen, wie z.B. Haare, Sprache, etc., solche generativen Kräfte zu - und nicht, wie bei den Hindus, materiellen Objekten, wie: bestimmte Steine, Wasser aus dem Ganges, etc. (Jaini 1985: 88), wie folgender Auszug aus Hemacandras TSPC aus dem 12. Jahrhundert verdeutlicht:

“By the power of their yoga all the magic powers [*labdhi*], phlegm etc. became apparent like mountain herbs by moonlight. The body of a leper, if rubbed with just a particle of their phlegm, became golden like a heap of copper from kotivedha juice. The impurities from their eyes, ears, etc., and from their limbs, having the fragrance of musk, were a medicine for all sick people. Merely from touching their bodies, sick people became well, as if from a bath of nectar. Water, both rain-water and running water of rivers, etc., that had been in contact with their bodies, removed all diseases, as the light of the sun destroys darkness. The bad effects of poison, etc., disappeared from wind that touches their bodies, just as other elephants disappear because of the scent of the ichor of a rutting elephant. Food, etc., infected

with poison, that was placed in their dishes or mouths, became free from poison like pieces of nectar. By hearing their speech, pain left any one afflicted with a very poisonous disease, as poison disappears by a syllable of a charm. The nails, hair, teeth, and every thing else produced by their bodies became medicines, just as water in pearl-oysters becomes pearls” (TŚPC I: 75-8).

Als ultimatives, Heilung und Fruchtbarkeit bringendes Objekt gilt der tote Körper eines Asketen, der nicht als “verunreinigend”, sondern als kristalline Verkörperung der realisierten Seelenkräfte und als Paradigma der “Reinheit” gilt (Jaini 1985) und als Symbol der soziokosmischen Totalität - dem Vitalprinzip der Gesellschaft – fungiert (vgl. James 1982: 187, Durkheim 1912/1984: 306, Kapferer 1983: 242). Die von der befreiten Seele verlassene, tote materielle Hülle eines Asketen gilt, wie seine sonstigen Körperabsonderungen auch als “abgestoßenes *Puṇya-Karman*” und als seine ultimative Gabe an die Laien, denen der tote Körper von den Asketen zur Kremierung übergeben wird (nachdem die äußerlichen Besitztümer schon im Rahmen der *Dikṣā*-Zeremonie weggegeben wurden). Die Berührung des Leichnams eines Asketen gilt als Heilmittel gegen Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit und wird auch mit wunscherfüllenden Kräften assoziiert.¹²⁹ Die symbolisch-rituelle Transformation der Körperabsonderungen eines Jain-Asketen und vor allem seines Leichnams, in ein soziales Medium der Fruchtbarkeit wird von Jain-Laien und Asketen gleichermaßen vorgenommen. Zum Beispiel Wasser, das von den Füßen eines Asketen berührt wurde, gewinnt für die Laien sakramentale Qualitäten. Es wird - in Umkehrung profaner Sinneswahrnehmungen - *Gandhodaka* (wohlriechend) genannt (Jaina Gazette 1927 23,5: 139, Glasenapp 1925: 379). Solches Wasser findet als Heilmittel, insbesondere als Gegenmittel gegen Gifte Verwendung, und wurde früher angeblich als alchemistischer Katalysator für die “reinigende” Verwandlung von Glas in Silber verwendet (vgl. *Bhaktāmara-Stotra*, Hoernle 1890: 240). Geweihtes Wasser, dessen Auftragung auf den eigenen Körper heilbringend wirken soll, wird auch bei der täglichen Waschung (*Abhiṣeka*) der *Mūrti* in den Tempeln der Statuen verehrenden Jaina erzeugt. Dieser Ritus gilt als Wiederholung der Waschung des frischgeborenen Mahāvīra (Kindheitsname: *Vardhamāna* - “Wchstum/Fruchtbarkeit-Bringender”) durch die Götter. Laut Legende floß das Wasser den Berg hinab und bildetet an dessen Fuß den mythischen Milchsee - ein mythisches Symbol für Fruchtbarkeit und Reichtum in Südasien.¹³⁰ Eine Vielzahl ähnlicher Beispiele könnten angefügt werden, um zu belegen wie sehr zum Beispiel Jain-*Baniyā* auch an die wohlstandsgenerierenden Kräfte der Asketen (und Statuen) und deren Transmission durch *Vandanā* glauben: “[T]hese monks are capable of distributing curse and blessing, to touch them is considered as beneficial as are their excrements, they produce milk, honey, and butter, and they cause supplies never to run short” (Schubring 1962/1978: 317).

Das folgende Zitat zeigt, welch immense Potentiale (*Siddhi*) ein durch Askese “purifizierter” Leib nach Ansicht der Jaina verkörpert - Energien, die in den Absonderungen bzw. abgespaltenen karmischen “Überbleibseln” der Entsagenden akkumuliert sein sollen, auf deren Übertragbarkeit viele Laien hoffen: Energie, beliebige Größenveränderung, Eintritt in andere Körper, Unsichtbarkeit (Bloomfield 1917, Schubring 1962/1978: 317). Wie das bisher Gesagte belegt, handelt es sich bei diesen Vorstellungen nicht nur um mythische Legenden, sondern um Glaubensvorstellungen, die auch heute noch wirksam sind:

¹²⁹ Vgl. Stevenson 1910: 29, Crooke 1926: 243, Misra 1972: 32, Chatterjee 1984: 9, Thapar 1978b: 95, 1981: 288, Oldfield 1982, L.P.Sharma 1991.

¹³⁰ Vgl. Heesterman 1957, Eichinger Ferro-Luzzi 1981.

“They were able to make their bodies smaller than usual, so that they could enter the eye of a needle like thread. They had the power of making their bodies very large, so that Mt.Sumeru reached only to their knees. They had the capacity to make their bodies light, so that even the lightness of air was exceeded. They had the power to make their bodies heavy, surpassing even the thunderbolt, which (power) could not be resisted even by Śakra and the other gods. They had the power of reaching, so that standing on the ground they could touch with their finger tips the top of Meru, the planets, etc., like leaves of trees. They had the power by which they could gain the magnificent state of a cakravartin or Indra. They had the unprecedented faculty of making others submit, so that free, savage animals became submissive. They had the power of freedom of opposition, so that they had unopposed entrance into the middle of a mountain as if into a hole. They had the power of unfrustrated invisibility, so that they could always be as invisible as the wind. They had skill changing their form, so they could fill the world with their multiple forms” (TSPC, nach: Johnson 1933 I: 75-8).

Dank ihrer Askese (*Tapas*) gewinnen die Asketen angeblich Kräfte (*Ojas*, *Tejas*, *Śakti*), die selbst die der Götter bei weitem übersteigen. Die intrinsische Kraft der Seele kann sich in ihren durch Sühneriten und Selbstopfer “verfeinerten” Körpern fast unbehindert entfalten und indirekt durch den Rückzug der - wie die Person des Gebenden in der Mauss’schen (1925/1988) *Gabe* - die Materie belebenden Seele aus der Welt. Der so gewonnene, von den Kräften der Begierde (und der Intention) “reine” Freiraum steht sozusagen dem sozialen Umfeld der Hinterbliebenen als “freie Gabe” zur Verfügung. Die abgespaltenen *Karman*-Atome eines Asketen gelten – ähnlich wie die durch Askese abgestoßenen symbolischen Hüllen des embryogleichen, rituell wiedergeborenen Königs im klassischen *Rājasūya* (Heesterman 1957: 68, 104) - als hochgradig *Puṇya* und Energiehaltig. Die Logik der Hierarchie (Dumont 1980) bringt es mit sich, daß solche “abgesplitterten” *Karman* aus der Sicht der Asketen selbst als verunreinigend erscheinen, doch aus der Sicht von Laien und untergeordneter Asketen als “reinigend” und totalisierend angesehen werden. Bei den Terāpanth-Mönchen ist es z.B. Brauch, daß die *Sādhu* dem *Ācārya* nach dessen Mahl hinter “verschlossener Tür” eine Bahn aus ihren persönlichen Flanell-Schals legen, über die er zum Platz des öffentlichen *Guru-Vandanā* schreitet. Aus der Sicht der *Sādhu* werden die Stoffstücke durch die Berührung mit den Füßen des *Ācārya* mit dessen überlegener sakraler Energie aufgeladen; einer Energie, die indirekt auf die *Sādhu* übergeht, indem sie sich die Schals wieder auf den eigenen Körper legen. Der Kontakt mit dem Körper des überlegenen Asketen - insbesondere mit dem des *Ācārya* - hat also auch innerhalb der monastischen Gemeinschaft “fetischhafte”, “reinigende” und transformative Qualitäten.¹³¹ Im übrigen werden Methoden der indirekten Übertragung sakraler Energie vor allem von den *Sādhvī* angewendet, denen die direkte Berührung des Körpers des *Ācārya* verboten ist. Manche *Sādhvī* sammeln z.B. den Sand in den sich ein frischer Fußabdruck (*Pādukā*) des *Ācārya* eingepreßt hat, und verwenden ihn als ein Heilmittel zum Einreiben kranker Gliedmaßen. Auch die Laienanhänger der Terāpanth-Asketen betrachten den *Ācārya* als Quell der Fruchtbarkeit und der physischen und psychischen Gesundheit (*Maṅgala*). Von den *Śrāvaka* wird der Segen des *Ācārya* bei allen Lebenszyklusriten gesucht: vor der Hochzeitsreise, zur Geburt, und der späteren Segnung der Kinder, zur Beendigung der Trauerperiode, etc. Die Übertragung der fruchtbarkeitsbringenden sakralen Energie vom *Ācārya* auf die Kinder wird beispielsweise dadurch bewerkstelligt, daß die Eltern den Kopf des Kindes mit seinem Körper in Berührung bringen. Der

¹³¹ “After a meal a rug was put down on the floor on which the guru would walk. Sometimes he would rest his hand on my shoulder, but I had to be careful not to treat on the rug as I went along with him” (S. Kumar 1992: 22). Vgl. Jaini 1985, Goonasekera 1986: 210, 214.

Ācārya gilt als Quell aller Vitalität und Fruchtbarkeit innerhalb der Sekte; eine Tatsache, die mit seinen überragenden persönlichen Qualitäten als Asket und Sektenführer begründet wird: “The secret of the incessant flow of vitality lies in his personality composed of atoms of generosity” (Mahāprajña 1986: 3).

Letztlich ist es die soziale Beziehungen transformierende Kraft des freiwilligen, rituellen Todes - bzw. der Dissoziation der *Karman* (*Nirjarā*) durch Askese (*Tapas*) und somit der Befreiung von Quanten des *karmisch* gebundenen Lebenspotentials (*Jīva*) - den die Asketen praktizieren, die hier mit dem Potential zur Generierung materieller Fruchtbarkeit assoziiert wird. Aus solchen Akten der permanenten Selbstentsagung resultieren ontologische Statusveränderungen innerhalb der sozio-kosmischen Hierarchie, die indirekt auch auf die Diener (*Upāsaka*) der Asketen abfärben. Auch im bloß symbolischen, sozialpsychologischen Sinne ist es insofern plausibel warum die Selbstmortifikationen der Asketen als fruchtbarkeitsgenerierend gelten können. Die “Trennung des spirituellen Wesens vom materiellen Körper beim Tode” ist, wie Leach (1978) schreibt, “das Paradigma für den Mechanismus ... der bei den Lebenden einen Wandel des sozialen Status “verursacht”“ (S. 116f.). Eine Vielzahl von Kulte sind bekannt, bei denen Todesriten mit monetärer Wortschöpfung symbolisch in Zusammenhang gebracht werden. Tod und Geld haben gemeinsam, daß sie Medien der symbolischen Transformation von materiellen Objekten in soziale Werte sind.¹³²

Der Einfluß (*Āsrava*) dessen, was für eine statushohe Person als Schmutz und Abfall - als tote Materie - erscheint, gilt grundsätzlich den Statusniedrigeren als heilsam und labend, wie die “Überbleibsel” eines Opfers.¹³³ Da von Jains jeglicher “Einfluß” anderer als selbst-erzeugtes Einfließen von materiellen Partikeln (*Karman*) aufgefaßt wird, wundert es nicht, daß die Körperabsonderungen statushöherer Personen - wie bei den Hindus auch - als mit spiritueller Energie geladen aufgefaßt werden. Dabei gilt, daß der Einfluß eines Asketen bei einem Laien positives *Karman* (*Puṇya-Bandha*) erzeugt (Tulsī 1985: 69), während umgekehrt der Einfluß eines Laien für einen Asketen negatives *Karman* (*Pāpa*) darstellt.¹³⁴ Es gibt daher im Jainismus, anders als in hinduistischen *Bhakti*-Kulten, ontologische Gründe für die Verehrung der Asketen, die durch den Begriff des “Charisma” nicht zureichen erfaßt werden. Denn strenggenommen gilt, daß jede weniger reine Seele im “Spiegel” der reineren Seele enthalten ist, doch nicht umgekehrt (Shāntā 1985: 438f.). Man kann die eigenen Seelenkräfte jedoch letztlich nur entfalten, wenn auch diese, zunächst förderlichen Einflüsse, die zur Erlangung eines feineren Körpers beitragen, abgestreift und als Illusion erkannt werden.

Grundsätzlich gilt, daß in der Vorstellung der Jaina ein Asket, gleichsam zugleich “Opfer und Opferer” ist, und der karmische Partikel durch *Tapas*, etc., abstreift (*Nirjarā*), zugleich seine eigenen Seelenkräfte stärkt, als auch in Form seines *karmischen* “Einflusses” als Generator symbolischer Fruchtbarkeit für die Jain-Gemeinde fungiert, der er seine *karmische* bzw. materielle Körpersubstanz als Gabe (*Dāna*) gibt.

5.3. Die Rekrutierungspolitik des Terāpanth

Das Zulassungskriterium der Kastenzugehörigkeit spielt effektiv noch heute bei den Terāpanthī eine große Rolle - sowohl bei der Laieninitiation als auch bei der Initiation in die monastische Ordnung. Die Mehrzahl der Sektenmitglieder wird aus den *Baniyā*-Kasten Rajasthans rekrutiert, denen Ācārya Bhikṣu ursprünglich angehörte. Zur Zeit der ersten drei (Bīsa-Osvāl) Ācārya von 1760-1851 waren die Terāpanthī schon fast eine

¹³² Vgl. Dumont 1980, Taussig 1979, Parry & Bloch 1989.

¹³³ Vgl. Hubert & Mauss 1898/1981, Douglas 1970.

¹³⁴ “On distingue ainsi deux sortes d’*āsrava*: celui de personnes agissant sous l’effet des passions ou *sakasāya*; et celui de personnes libérées des passions ou *akasāya*” (Shāntā 1985: 232).

reine Bīsa-Osvāl-Sekte. Daran hat sich bis heute nicht viel geändert (Balbir 1983: 42).¹³⁵ Der Terāpanth besitzt darüber hinaus eine eindeutige regionale Identität, welche ein wesentliches Element ihrer sozialen Reproduktion ist. Bei weitem die Mehrzahl der Terāpanth-Laien und Asketen lebt oder stammt aus Rajasthan. Nicht zuletzt dank der traditionell engen Bindungen zwischen dem *Dharma-Saṅgha* und bestimmten Familien aus statushohen Kasten von Rajasthani-Osvāl perpetuierte sich diese regional spezifische Rekrutierung von monastischem Nachwuchs. Es überrascht daher nicht, daß Rajasthan auch unter den heutigen Terāpanth-Asketen, also “Weltentsagern” die im Prinzip “heimatlos” sein sollten, eine große emotionale Bedeutung als Herkunftsregion der eigenen Familie und der Sekte zugemessen wird (Shāntā 1985: 443, 447). Auch die heiligen Schriften der Terāpanth - Ācārya Bhikṣus 28 *Likhat* zum Beispiel - sind in Mārvārī geschrieben, einer eigenständigen Regionalsprache, die von Nicht-Mārvārī in der Regel nicht verstanden wird. Selbst Ācārya Tulsī hatte es einst abgelehnt in Hindi zu predigen oder zu schreiben. Er predigte im ersten Jahrzehnt seiner Führerschaft ausschließlich in Mārvārī und schrieb in Sanskrit. Heute predigt und schreibt er auch in Hindi (Renou & Renou 1951: 347, Mahāprajña 1986: 11). Soziale Differenzkriterien spielen also indirekt - vermittelt über die Auswahl der Mitglieder - auch innerhalb der monastischen Organisation eine Rolle. Die selektive Rekrutierungspolitik der Terāpanth Ācārya führte im Laufe der Zeit zur Entwicklung einer symbiotischen Beziehung zwischen ihrem *Gaṇa* und bestimmten *Jāti* der Bīsa-Osvāl in Rajasthani. Dies manifestiert sich vor allem in der gegenseitigen Übernahme sozialer Kategorien und einer engen organisatorischen Verflechtung.

Terāpanth-Osvāl-Laien heiraten heute bevorzugt untereinander. Die Sektenanhängerschaft wirkt damit auch auf das Kastensystem selbst zurück. Die Mehrzahl der Terāpanth-Laien bildet *de facto* eine Sektenkaste innerhalb der Osvāl-*Jāti*. Insofern ist Banks (1985: 116) und Goonasekera (1986: 35) zuzustimmen, daß die *Gaccha/Gaṇa*-Affiliation bei den Jain-Laien effektiv als endogame Unterkategorie der Subkasten fungieren (*pace* Cottam 1983: 79). Grundsätzlich operieren alle “Gesetzmäßigkeiten” des Kastensystems in solchen Jain-Sektenkasten.¹³⁶ Es werden z.B. regionale Präferenzordnungen nach Kriterien der rituellen “Reinheit” erstellt, die allerdings durch die offizielle religiöse Ideologie in den Hintergrund gedrängt werden. Wie andere Jain-Laien auch, glauben Terāpanth nicht nur an die *karmische* Determination der Geburt in eine bestimmte Familie und Kaste, sondern auch, daß das individuelle “*Karman* die Anhängerschaft einer bestimmten Sekte determiniert”. Mit solchen Argumenten wird effektiv versucht die Überlegenheitsvorstellungen der Anhänger einer Sekte gegenüber einer anderen zu begründen:

“Sub-sect endogamy is believed to produce *pakka* laymen of the sub-sect because religious beliefs and practices of the offspring are not contaminated by those of rival sects. For example Terapanthas, almost exclusively of Osswal caste, consider children from such marriages as *pakka Terapanthas* (pakka: pure, good, clean)” (Goonasekera 1986: 35).

Auch die Rekrutierung von monastischem Nachwuchs erfolgt bei den Terāpanthī in der Regel nur über bestimmte *Jāti* und Familien. In der Vergangenheit galt seit Loṅkā bei den Śvetāmbara-Reformsekten die Regel, nur *Baniyā*, also Mitglieder hoher Kasten, zu initiieren. Der Terāpanth war sogar noch exklusiver und akzeptierte noch Ende des 19. Jahrhunderts (1890) nur Personen ganz bestimmter Kasten, die spezifische Nahrungstabus beachten: “The Baispanthis admit disciples from every high caste, but the Tera-panthis receive

¹³⁵ Die genaue Bedeutung der Bezeichnung *Bīsa* (Zwanzig) ist nicht bekannt. Sie wird jedoch faktisch zur Abgrenzung der statushöheren von statusniedrigeren - *Dasa* (Zehn) und *Pañca* (Fünf) - Jain *Jāti* in Gujarat und Rajasthan verwendet.

¹³⁶ Vgl. Weber 1978 II, Dumont 1980, Mahias 1985.

only those with whom they can eat together” (M.H. Singh 1990: 109f.). Die (Rajasthani-) Terāpanthī betonen oft, daß sie die Jain-Nahrungstabus weniger strikt einhalten, als beispielsweise die “Gujarati Jains”, die meist Mūrtipūjaka-Osvāl sind, von denen zu unterscheiden sie sich bemühen (da sie von diesen nicht als Osvāl anerkannt werden). Sie essen gelegentlich auch Zwiebeln und Knoblauch, also Wurzelgewächse, deren Verzehr strenggenommen untersagt ist.¹³⁷ Auch die Terāpanth-Asketen essen gelegentlich Zwiebeln, besonders im Falle von Krankheit. Die Nahrungstabus der Laienschaft und die damit einhergehenden impliziten sozialen Klassifikationen werden also offenbar von den Asketen durch ihre langfristige Anbindung an eine bestimmte soziale Gruppe, von deren Nahrungsgaben sie leben, übernommen. Überhaupt gelten soziale Nahrungstabus auch innerhalb der monastischen Gruppen, die zu bestimmten Zwecken zeitweilig in sogenannte *Sambhoga* (*Bhāṇā*) aufgeteilt sind - in kleine Gruppen von Asketen, “die Nahrung miteinander teilen dürfen”, und meist mit den Wandergruppen (*Siṃghārā*) identisch sind. Die Exkommunikation wird entsprechend vom Terāpanth-Ācārya durch die Formel *Āhār Pānī Torṇā* (Abbrechen des Teilens von Nahrung und Wasser) mit den anderen Asketen - vorgenommen.

Die Terāpanth-Ācārya haben bislang fast ausschließlich Osvāl initiiert, und einige wenige Srīmālī und Agravāla. Erst Ācārya Tulsī hat mit dieser Praxis gebrochen und die Sekte im Prinzip für alle Bevölkerungskreise geöffnet. Sogar einige ehemalige Muslime aus Bengalen wurden inzwischen in die Ordnung aufgenommen. Auch heute noch sind jedoch die meisten Anhänger und Asketen des Terāpanth gebürtige Osvāla. Wie die Auswahl im einzelnen vorgenommen wird, soll nun näher beleuchtet werden.

5.3.1. Rekrutierung monastischen Nachwuchses über Familienverbindungen

Die Novizen des Terāpanth stammen in der Regel aus Familien, die traditionell gute Beziehungen zu dem Orden unterhalten. Durch die Initiation eines Familienmitgliedes wird die Anhänglichkeit der betreffenden Familien noch weiter gestärkt und die Wahrscheinlichkeit erhöht, daß sich auch weitere Familienmitglieder vom Beispiel ihrer Vorgänger zur Entsagung inspirieren lassen. Die enge Anbindung von bestimmten Familien an den Orden ist letztlich das Resultat einer geteilten Interaktionsgeschichte von sich idealerweise progressiv intensivierenden Kontakten. Familientraditionen der Sektenaffiliation entwickeln sich im Laufe generationenüberdauernder Interaktionen (“Allianzen”) mit den *Sādhu* und *Sādhvī* eines Ordens und werden durch das Vorbild der Eltern an die Kinder gleichsam “vererbt”. Im Kontext des populären Jainismus wird entsprechend zwischen “gebürtigen” Jains und “konvertierten” Jains unterschieden, wobei die Angehörigen der Kategorie der “gebürtigen” Jains einen höheren Status beanspruchen - ungeachtet des doktrinären Primats von Verdienst über Geburt. Der höhere Status wird vor allem mit Hinweis auf die höhere “Reinheit” der psychophysischen Substanz des Körpers eines gebürtigen Jain begründet. Da Generationen von Vorfahren Vegetarismus praktiziert haben, ist, wie es heißt, der Körper eines “gebürtigen” Jain “reiner” als derjenige eines Mitgliedes, frisch konvertierter, ursprünglich fleischartender Familien. Folgende Aussage illustriert dies:

“In Munishree Chandraprabh's family history, for more than seventeen generations, all were nourished on the pure vegetarian diet. As he pondered this great benefit to his life, he realized how the innocent vibrations of the vegetable kingdom permitted the body to remain clean” (Rosenzweig 1981: 92).

¹³⁷ Da sie (a) die Leidenschaften stimulieren, und (b) beim Ausreißen aus der Erde eine Unzahl von Kleinstlebewesen getötet werden (vgl. Williams 1983, Mahias 1985).

Solche substanzontologischen Begründungen kommen Webers (1985: 235) Auffassung der Ethnizität nahe. Seiner Ansicht nach sedimentieren sich äußere Verhaltensdifferenzen, die zur Gemeinschaftsbildung verwendet werden, auch im Erbgut einer sich bewußt nach außen abschließenden “ethnischen Gemeinschaft”, so daß es zur “Reinzüchtung anthropologischer Typen als sekundäre Folge wie auch immer bedingter Abschließungen” kommt.

Einen Stufengang weist auch der Prozeß der progressiven Einbindung von Laien an eine monastische Organisation auf. Nach anfänglich lockerer äußerer Anbindung wird über Habituation der Jain-Prinzipien schließlich deren soziale “Vererbung” erreicht. Es zeigt sich also in der Praxis eine schrittweise Initiation in die “Jain-Gemeinde”:

- (a) gelegentliche Besuche der Predigten der Asketen,
- (b) regelmäßiger Interaktionen mit den Asketen,
- (c) offizielle Affiliation,
- (d) Etablierung einer Familientradition durch frühe Initiation der Kinder als Laienanhänger,
- (e) deren Erziehung im Geiste der Jain-Lehren,
- (f) ihre Verheiratung im Kreise der Sektenanhänger.

Als “wahre Jains” gelten jedoch, selbst aus der Sicht der Jain-*Śrāvaka*, ausschließlich die *Sādhu* und *Sādhvī*, die selbst der Welt entsagt haben (Oldfield 1982: 82). Die Art und Weise der Einbindung in eine Sekte ist also das Resultat einer kumulativen Interaktionsgeschichte und des Prinzips reziproker Validierung.¹³⁸

Die Motivierung zur Entsagung wird oft zunächst durch ein Familienmitglied innerhalb der monastischen Ordnung angeregt, welches in ähnlicher Weise selbst einmal von einem Verwandten rekrutiert wurde (Jaini 1991: 25).

“A partir du troisième âcārya, on remarque que, de plus en plus, des membres de la même famille suivaient la voie de l'ascèse. Des sādhvī avaient soit un fils, un époux, un beau-frère, un frère chez les muni, et des muni une fille, une mère, une soeur chez les sādhvī” (Shāntā 1985: 179).

Aufgrund dieses Rekrutierungsverfahrens finden sich innerhalb des Ordens vielfältige Familienbeziehungen, wodurch sich gleichsam die soziale Komposition der Anhängerschaft intern repliziert.

Ein gutes Beispiel dafür ist die gemeinsame Kontrolle des Geschwisterpaars *Sādhvī-Pramukhā Lāḍām* und *Ācārya Tulsī* über die monastische Ordnung der Terāpanth zwischen 1946-1970. Beide stammten aus einer traditionellen Terāpanth-Familie, die in einer Generation insgesamt vier Terāpanth-Asketen hervorbrachte: die Mutter und einen älteren Bruder *Ācārya Tulsī* und eben seine Schwester *Lāḍām* (Aman 1970: 1ff.). Nach ihrer gemeinsamen Initiation wurde Tulsī im Jahre 1936 (22jährig) von *Ācārya Kālūrām* zu dessen Nachfolger bestimmt (Goonasekera 1986: 199f.). *Sādhvī Lāḍām* wurde zugleich zur *Agraṇī* befördert - Leiterin einer Gruppe von 5 *Sādhvī* - und im Jahre 1946 schließlich von ihrem Bruder zur *Sādhvī-Pramukhā* erkoren - Leiterin aller damals etwa 400 *Sādhvī*. Gemeinsam starteten die Geschwister sodann “un grand mouvement d'ouverture et de lutte contre l'orthodoxie” (Shāntā 1985: 478); ein Kampf, der über den Tod von *Sādhvī Lāḍām* im Jahre 1970

¹³⁸ Vgl. Dumont 1956, Kapferer 1983: 124f.

hinaus von Tulsī weitergeführt wird. Auch heute noch wird diese Art und Weise der Rekrutierung über Familienverbindungen von den Jaina Orden bevorzugt (wie auch im Buddhismus: Spiro 1982: 328).

5.3.2. Kasten- und Klassenaffiliation und die Frage der Kontrolle monastischen Eigentums

Die meisten vom *Ācārya* selektierten Mitglieder stammen auch heute noch aus einer bestimmten Region (Rajasthan), Kaste (Bīsa-Osvāl) und Klasse - “middle class *Vaiśya*”:

“The sect prefers, as its founder bhikshu had preferred ... the Baniya (*Vaiśya*) aspirants from other Varnas. In practice its preferences are even more exclusive. As some of them admitted, ninety-nine out of a hundred ascetics belong to the Osswal jathis and that too, to the Bīsa sub-jathi” (Goonasekera 1986: 126f., vgl. S. 24-7, 117).

Cort (1989) vermutet, auf der Basis der vorliegenden Informationen, daß letztlich die Abspaltung der Terāpanth von den Sthānakavāsī auch durch Status bzw. Klassengegensätze unter den Anhängern der Sthānakavāsī motiviert gewesen sein mag: “the Terāpanth movement has appealed to the sense of superiority among Bīsa Osvāls in Marwar” (S. 141 Fn. 60). Zumindest unter den heutigen Jains gelten die Terāpanthī als elitäre Bewegung: Sthānakavāsī werden vor allem durch Angehörige niederer Kasten - wie den Bahavsars und Ramis - unterstützt (Ebda., Dundas 1992: 217). Im Hinblick auf die schwierige Gründungsphase unter *Ācārya* Bhikṣu kann der Terāpanth jedoch schwerlich als unmittelbarer Ausdruck eines Klasseninteresses angesehen werden. Cort setzt Klassen mit Kaste gleich und übersieht, daß der Terāpanth heute, wie die meisten Jain-Sekten (Banks 1985: 71), selbst von einem “Klassengegensatz” zwischen den ländlich-kleinstädtischen und den großstädtischen Anhängern geplagt ist (Goonasekera 1986). Ein Gegensatz, der durch *Ācārya* Tulsī's Appelle an das Zusammengehörigkeitsgefühl zumindest seiner traditionellen Anhängerschaft gekittet werden soll.

Die Gründe für die engen Bindungen des Terāpanth mit den lokalen *Baniyā*-Kasten in Rajasthan werden von Goonasekera und Cort nicht angegeben. Statt dessen wird offensichtlich auf Webers These der Selbstselektion eines Anhängerkreises per “Wahlverwandtschaft” rekurriert. Historische Informationen sprechen jedoch dafür, daß die nicht-idolatrischen Śvetāmbara-Reformsekten seit ihrer Gründung ganz bewußt ihre Mitglieder ausschließlich aus *Baniyā*-Kasten gewählt haben. Die von dem Händler Loṅkā gegründete gleichnamige Sekte und die Sthānakavāsī haben nachweislich eine selektive Rekrutierungspolitik betrieben, indem sie ihre Mitglieder nur aus den Kreisen der *Vaiśya* bzw. *Baniyā* auswählten. Dies wurde in einem der 35 Gebote Loṅkās aus dem Jahre 1583 explizit festgelegt: “None but Baniyās should be initiated” (nach Nathmal 1968: 6). Dieses Gebot ist insofern von großer Bedeutung, als es belegt, daß die Śvetāmbara-Reformsekten anfangs ganz bewußt als Gegenbewegung von Jain-Laien gegen die “feudale” Organisationsweise der damaligen Mūrtipūjaka organisiert wurden. Ähnliches kann auch von den Digāmbara-Reformsekten von Ṭoḍarmal und Banārasīdās gesagt werden (vgl. Lath 1981). Überraschend ist vor allem der geplante Charakter der exklusiv Klassen- bzw. Kastenbezogenen Initiationsstrategien der protestantischen Reformsekten. Diese Tatsache relativiert auch die bisher in der westlichen Kommentarliteratur dominierende Ansicht, daß die Jain-*Ācārya* sich seit dem 14. Jahrhundert aufgrund “austrocknender Pfründe” *peu à peu* einer neuen Klientel - den *Vaiśya* (bzw. *Baniyā*) - geöffnet hätten (Williams 1983, Goonasekera 1986: 23, 29). Sie legt nahe, daß in Form der religiösen Protestbewegung indirekt die Eigentumsinteressen der Laien gegenüber den “feudal”

organisierten Mūrtipūjaka- und Bīsapanthī-Asketen mit all ihrem “religiösen” Grundbesitz, etc., artikuliert wurden.¹³⁹

Die Kritik an der Verfestigung der politischen und ökonomischen Macht der “domestizierten” Asketen der Mūrtipūjaka (und Bīsapanthī) über die Laienschaft und das Interesse an der Gewinnung einer größeren Autonomie im weltlichen Handeln scheint religiös interessierte Jain-*Baniyā* zur eigenständigen Gründung (sic!) und Unterstützung neuen Orden motiviert zu haben. Für die These einer latent Konflikt getriebenen, an ökonomischen Interessen ausgerichteten Abspaltung bzw. Neugründung der Reformsekten sprechen auch Zeugnisse in spätmittelalterlichen Mūrtipūjaka-Texten, in denen, wie Schubring (1964) schreibt, “Klagen über den Verfall der mönchischen Zucht” geäußert werden, und “u.a. auch der Übergang des Dharma vom Adel auf die *Vaiśya*, den Mittelstand, und damit dessen Hochkommen bedauert wird; so lebendig war noch der aristokratische Charakter der Stifterzeit” (S. 227). Die Statuen verehrenden Sekten waren demnach enger an die universalistisch orientierten Systeme der Tempelökonomie der hinduistischen Königreiche gebunden, während die Reformsekten der exklusiven Interessenlage des unter den Muslims neu aufblühenden Mittelstandes näher standen. Die Angehörigen der neuen Orden konnten sich typischerweise nur durch Zugang zu den Schriften - also dem unmittelbaren “Wort Mahāvīras” etc. - von der Lineage- und Personen bezogenen Tradition der Mūrtipūjaka-Orden lösen, die sich in direkter Linie bis auf Mahāvīra zurückrechnen. Entsprechend wurde Mahāvīras paradigmatisches Verfahren der Selbstinitiation (“ohne menschliche Hilfe”: Glasenapp 1925: 421) der Initiation durch das *Guru-Mantra* einer existierenden monastischen Lineage vorgezogen. Später übernahmen zumindest die Sthānakavāsī-Orden viele Organisationsformen der Mūrtipūjaka und (a) rechneten sich einer Lineage zu, die (unter Auslassung der Mūrtipūjaka-*Ācārya*) bis auf Mahāvīra zurückgeht, und (b) verurteilten die Selbstinitiation und Abspaltung (Stevenson 1984: 88).

Der permanente Kampf zwischen Reformismus und Orthodoxie, der die Geschichte des Jainismus prägte, ist unter anderem motiviert durch das Interesse an der Kontrolle des monastischen bzw. Community-Eigentums. Die Reformsekten konnten dahingehend erfolgreich ein vollkommen besitzloses, nicht-seßhaftes und tempelloses Asketentum re-konstituieren, da sie Eigentum und Besitz der Guthaben der religiösen Organisationen strikt trennten. Das religiöse Eigentum einer Sekte ist bei ihnen zwar nominell an den Namen des *Ācārya* gebunden, doch der Besitz und die effektive Kontrolle der Werte kommt nicht mehr - wie einst bei den *Caityavāsin*, *Śrīpūjya* und *Bhaṭṭāraka* - den (Halb-) Asketen selbst zu, sondern speziell bestimmten Laienkomitees und deren Vorsitzendem: dem *Sanḥapati*. Anders als z.B. im mittelalterlichen Jainismus und vor allem im Theravāda Buddhismus Śrī Lankas können in diesem Fall Familienverbindungen innerhalb der monastischen Ordnung nicht mehr unmittelbar als Zugangsmittel zu monastischem Eigentum genutzt werden, wohl aber zur politischen Beeinflussung. Dank der Unabhängigkeit des *Śramaṇa-Saṅgha* und der absoluten Entscheidungsfreiheit des *Ācārya* in der Nachfolgefrage kann das religiöse Eigentum - anders als im Theravāda Buddhismus¹⁴⁰ - auch nicht durch Familienverbindungen innerhalb der monastischen Organisation kontrolliert werden - außer: der *Ācārya* selbst ist korrupt.

¹³⁹ Durch das Versiegen der Unterstützung für die Mūrtipūjaka *Śramaṇa-Saṅgha* von Seiten der unter der Oberherrschaft der Mughal zunehmend machtlosen Hindu-Aristokratie verfiel die einst blühende Jain-Tempelökonomie zusehends, das Asketentum verweltlichte und entwickelte sich unter den *Śrīpūjya* und *Bhaṭṭāraka* selbst zunehmend zu einer “feudalen” Macht.

¹⁴⁰ Vgl. Gombrich 1971: 294ff., Malalgoda 1976, Tambiah 1977, Gunawardana 1983. Malalgoda (1976) beschreibt das System der monastischen Kooptation über Familienverbindungen im mittelalterlichen Śrī Lankā wie folgt: “Since succession to temple property was regulated in terms of pupillary succession (*śiṣyanuśiṣya paramparā*), the ties between teacher and his pupil tended to be based on property interests rather than on the prescribed spiritual bonds between the *upajjhaya* and the *saddhivihārika*. As the pupils were often chosen from the teacher's kin-group, property interests came to be bound up with familial interests as well” (S. 52).

5.4. Die Entsagungsmotive

“Wer sich ängstigt, der soll Mönch werden” (Rṣibhāṣita 10).¹⁴¹

Alle Jain-Initianden sind in der einen oder anderen Weise von Mönchen oder Nonnen angeworben worden. Die formalen Zulassungsbedingungen dienen dabei als ein grobes Raster für die Selektion geeigneter Kandidaten. Individuen, die die Anforderungen erfüllen und die Interesse an den Aktivitäten der Asketen zeigen, werden darin bestärkt, indem sie von den Asketen bevorzugt behandelt und aktiv davon überzeugt werden, daß die Entsagung für sie der richtige Entschluß ist. Aus der doktrinär geprägten Sicht der Asketen erscheint der Entsagungsentschluß als Resultat des Zusammenspiels ihrer eigenen Anziehungskraft und des intrinsischen Reinheitsgrades der Seelen potentieller Kandidaten, der als Resultat der Akkumulation von *Punya* in vergangenen Leben interpretiert wird. Diese Deutung ist selbstbestätigend, insofern aus der Tatsache des Interesses eines Individuums am asketischen Leben geschlossen wird, daß es eine Seele höherer Reinheit besitzt. Die Asketen untersuchen die Beweggründe der Interessenten auf das genaueste. Den aktuellen Lebensumständen wird dabei weniger Bedeutung beigemessen, als den *karmischen* Anlagen einer Person (*Atiśaya*, Horoskop, Verhalten). Die Jain-Asketen vertreten jedoch keinen *karmischen* Determinismus, wie etwa die Anhänger der Ājīvika-Sekte (Basham 1951), sondern betonen die Bedeutung des freien Entschlusses der Kandidaten. Deren “Desillusionierung mit der Welt” und ihr “Hingezogen sein zu einem spirituellen Leben” gelten, gemäß der Lehre, als paradigmatische Entsagungsgründe. Ihr zufolge empfinden die typischen Entsagenden (*Vairāginī*) Ekel (*Vairāgya*) und Furcht (*Bhaya*) vor der Welt und sind zugleich angezogen von der Lebensweise innerhalb einer religiösen Institution (Carrithers 1983: 17).

In diesem Abschnitt soll untersucht werden, inwiefern das idealtypische Bild von der Entsagung als Resultat der Interaktion mit einem spirituellen Virtuosen, durch welche die positiven *karmischen* Anlagen eines Individuums aktiviert und die negativen dissoziiert werden, mit den tatsächlichen Entsagungsmotiven und Intentionen, soweit sie bekannt sind, übereinstimmen. Vor allem soll geprüft werden, inwieweit auch soziale Motive, die von den Asketen selten genannt werden, eine Rolle als Entsagungsgrund spielen. Dabei wird sich zeigen, daß die generellen, sozial bedingten Motive der Kandidaten in fast allen religiösen Gemeinschaften Südasiens mehr oder weniger gleich sind. Sie lassen sich grundsätzlich durch das je persönliche Erlebnis eines Kontrastes zwischen der Negativität der sozialen Alltagswelt und der alternativen positiven Welt der religiösen Praxis charakterisieren. Die entscheidende Rolle des Einflusses der Asketen und der Präexistenz monastischer Institutionen in einem kulturellen Milieu, welches generell durch das Ideal der Entsagung geprägt ist, wird damit bestätigt (vgl. Spiro 1982: 328, Carrithers 1983: 15).

Den verfügbaren Darstellungen der faktischen Entsagungsmotive der Terāpanth-Asketen kann folgende Liste von Entsagungsfaktoren entnommen werden, die auf die meisten (buddhistischen und) Jaina-Asketen zutreffen.¹⁴² Häufig genannte Entsagungsgründe sind:

1. Erfahrung von Tod, Krankheit oder Verlust (von Geld oder sozialer Stellung, etc.),
2. Witwenschaft,

¹⁴¹ Die beiden Zitate zu Beginn von Kapitel 5.2 und 5.4 können mit der doktrinären Gabe der Furchtlosigkeit (*Abhaya-Dāna*) (Sprockhoff 1994), sowie der Differenz zwischen dem Bedürfnis nach “individueller Sicherheit” und “kollektiver Sicherheit” in Verbindung gebracht werden, die Lévi-Strauss 1984: 96 in anderem Zusammenhang thematisiert.

¹⁴² S. Kumar 1992: 12, 14, Shāntā 1985: 336f., 360f., Goonasekera 1986: 87-143.

3. Furcht vor Ehe, Sexualität und/oder weltlicher Tätigkeit,
4. Versagen in einer weltlichen Rolle oder eine hoffnungslose sozio-ökonomische Lage (physische Unmöglichkeit der Heirat wegen erhöhter Mitgiftforderungen, etc.),
5. Autoritätskonflikte,
6. Das positive Vorbild der Asketen (Bildung, Status, Frieden, etc., materielle Sicherheit),
7. Ein positives Talent und Interesse für religiöse Praxis.¹⁴³

Shāntās (1985: 261) Liste der Entsagungsmotive von 100 Sthānakavāsī- (sic!) *Sādhvī* zeigt, erwartungsgemäß, daß die Angabe „spiritueller Gründe“ (inkl. der „Anziehung durch das Vorbild der Asketen“) bei weitem überwiegt (59%), daß jedoch etwa 20% der Gefragten auch soziale Gründe angeben, insbesondere die Präferenz der Askese gegenüber der Heirat. Goonasekeras (1986) Daten bestätigen dies. Da bei weitem die meisten Jain-Asketen Frauen sind, sind damit die bedeutendsten Gewichtungen genannt. Auf die genannten Motive wird im folgenden schrittweise näher eingegangen.

Ein Vergleich mit Untersuchungen der Entsagungsmotive von Asketen anderer Jain-Sekten und derjenigen des buddhistischen oder hinduistischen Monastizismus zeigt, daß dort die gleichen prinzipiellen Beweggründe genannt werden.¹⁴⁴ Es existieren demnach keine allein für den Jain-Monastizismus spezifischen Entsagungsmotive. Eines der meistgenannten Entsagungsmotive der buddhistischen und Jaina-Asketen ist die persönliche Erfahrung von Unglück (vgl. Spiro 1982: 332, Carrithers 1983: 8). Dies ist ein gutes Beispiel für die unbestimmte Art der äußeren Umstände die zur Entsagung führen, die letztlich nur lebensgeschichtlich und aus dem spezifischen Kontext verstanden werden kann (vgl. Spiro 1982: 324, 331, Carrithers 1983: 22), und nicht, wie oft angenommen wird (Yalman 1962: 343, Goonasekera 1986), durch Bezug auf typische soziale oder psychologische Konflikte, wie zum Freuds „Ödipalem Drama“. Wie Spiro (1982: 338) und Miller und Wertz (1976: 77) schreiben, sind Erlebnisse von Todesfällen, etc., in einer Familie überhaupt nichts Ungewöhnliches, und gerade in Indien sehr häufig. Nur ganz wenige der Personen, die solche Erfahrungen gemacht haben, fassen jedoch daraufhin den Entschluß zur endgültigen Entsagung der Welt:

“Such misfortunes are commonplace in India and are not in themselves predisposing factors. The [Hindu] ascetics [in Bhubaneswar], however, saw them as increasing the weariness of the world that precedes conversion” (Ebda.).

Die Nennung eines solchen Motives als Entsagungsgrund erklärt also recht wenig, sondern zeigt, daß in gewisser Weise die Frage „nach den Entsagungsmotiven“ falsch gestellt ist und zu nichtssagenden Antworten führen muß („Ich war unglücklich“, „Ich fühlte mich schon immer zum spirituellen Leben hingezogen“, etc.) (Spiro 1982: 322, Carrithers 1983: 22). Warum ein Individuum entsagt und ein anderes nicht kann, bei sonst gleichen Umständen, nur schwer erklärt werden, wenn nicht die Persönlichkeit eines solchen Individuums und vor allem die positive Funktion der Asketen und der Lehre der Jaina für die Interpretation von subjektiven Erfahrungen, insbesondere in Jain-Haushalten, mit in Betracht gezogen wird. Spezifisch für das Rekrutierungsverfahren der Jaina sind letztlich nur das Vorhandensein einer monastischen und familiären

¹⁴³ Shāntās (1985) und Goonasekeras (1986) Interviewdaten sind statistisch nicht einwandfrei. Goonasekera z.B. mischt offensichtlich Informationen von Sthānakavāsī- und Terāpanth-Asketen, ohne deutlich zu differenzieren. Die Verlässlichkeit des generellen Tenors der Antworten kann jedoch durch persönliche Informationen des Authors bestätigt werden.

¹⁴⁴ Vgl. z.B. Yalman 1962, Spiro 1982: 324-8, 333, Bunnag 1973, Miller & Wertz 1976: 76-83, Tambiah 1977, Gross 1979, Rosenzweig 1981, Carrithers 1983: 8, 16.

religiösen Tradition, das Deutungspotential der Jain-Doktrin und die diskursiven Verfahren der Anwerbung und Initiation durch die Asketen selbst. Die Erklärung der Entsagung wird daher im folgenden primär im historisch kontingenten Verfahren der “reziproken Validierung” von Erfahrung gesucht (vgl. Kapferer 1983: 122-5) und nicht, wie bisher in der soziologischen Kommentarliteratur, in antezedenten psychologischen oder sozialen Umweltfaktoren. Vorausgesetzt wird zudem eine spekulative These, nämlich die des universellen menschlichen Verlangens nach Freiheit (Hegel) und des Strebens nach einer Totalisierung des Erlebens (Nietzsche), durch Orientierung am Vitalprinzip des umfassenden, prinzipiell offenen Welthorizontes möglicher Erfahrungen - dem Supplement selbstgesetzter Limitationen.¹⁴⁵

Doch nicht nur die Motive, auch die Intentionen der Terāpanth-*Vairāgin(ī)* müssen zuvor untersucht werden. Es sind nämlich nie allein die negativen Erfahrungen im sozialen Leben, die zur Entsagung motivieren. Dies geschieht vielmehr nur unter der Voraussetzung, daß die kulturellen Ideale und die Lebensweise innerhalb einer bestimmten religiösen Gemeinschaft als positive Alternative empfunden werden (Carrithers 1983: 15). Goonasekera (1986) stellte entsprechend unter 75 (Terāpanth-) Asketen das Vorherrschen folgender Erwartungshaltungen fest:

“[T]he renouncers wish to live in an utopian environment, gain peace of mind (shanthi), achieve a permanent, deathless state of being (Nirvana and Moksha), acquire supernatural powers such as clairvoyance, telepathy etc., receive respect from the society at large, gain physical attractiveness, health and charisma” (S. 129).

Die Liste zeigt, daß vor allem zwei typische Intentionen vorherrschen: (a) das Verlangen nach sozialem Status und Anerkennung (durch Erlangung außergewöhnlicher physischer und psychischer Kräfte (*Tejas*), und einer entsprechenden charismatischen persönlichen Attraktivität), (b) der Wunsch nach einem konfliktfreien, friedfertigen Leben innerhalb einer “perfekten Organisation” (Nathmal 1968) zum Zwecke der Erlösung (*Mokṣa*) der Seele. Die beiden Klassen von Intentionen entsprechen der mehrfach erwähnten Perspektiven-Dualität von empirischer und transzendenter Betrachtung in Bezug auf ein und dieselbe Errungenschaft der Asketen. Beide Betrachtungsweisen werden oft mit der rollentypischen Sicht der *Śrāvaka* und der Sicht der *Śramaṇa* identifiziert (einer Dualität, die in einer religiösen Stufenordnung begründet ist, nicht in zwei “alternativen Wertsystemen”).¹⁴⁶ Aus der Sicht eines idealen Asketen sind die außergewöhnlichen Kräfte, die er durch seine Askese erwirbt, nur ein Nebeneffekt, gleichsam die Rückseite der Befreiung der Seele, die er schrittweise erwirkt. Die Antworten der Asketen sind also auch hier schon “doktrinär eingefärbt”; was jedoch nicht ausschließt, daß sie genuinen Empfindungen entsprechen (die positivistische Annahme eines von Ideologie unberührten, “prä-sozialen” Individuums führt hier nicht weiter). Die beiden Aspekte sollen nun genauer dargestellt werden, insbesondere im Hinblick auf ihre komplementäre Analyse der “Furcht” als Entsagungsmotiv.

(a) Nicht nur unter Jain-Laien gelten die Asketen, aufgrund ihrer Zurückhaltung von sexueller Energie bzw. der “Anfachung des inneren Opferfeuers”, als mit übernatürlichen Kräften (*Labdhi, Siddhi, Tejas, Śakti*, etc.) ausgestattet, die durch *Darśana* oder gar Berührung auch übertragen werden können.¹⁴⁷ Die offizielle Lehre lehnt die Entsagung mit dem ausschließlichen Ziel der Erlangung übernatürlicher Kräfte ausdrücklich ab.

¹⁴⁵ Vgl. James 1982: 34, 507, 515, Durkheim 1912/1984: 589, Tambiah 1977: 5.

¹⁴⁶ Vgl. Gombrich 1971: 326, Mahias 1985, Goonasekera 1986, Cort 1989 und Laidlaw 1991.

¹⁴⁷ Vgl. Kaelber 1975: 343-86, Tambiah 1984: 45, Sprockhoff 1994: 68.

Askese sollte nur zum Zwecke der Erlösung der eigenen Seele unternommen werden und nicht zu “magischen” Zwecken. Sie bestätigt damit implizit, daß Asketen wirklich übernatürliche Kräfte besitzen - sie sollten sie nur nicht für “weltliche” Zwecke zur Anwendung bringen. Die Jain-Literatur ist voll von Hinweisen auf die magischen Fähigkeiten der Asketen und ihr spirituelles Machtpotential (*Śakti*) (Schubring 1962/1978: 316-23). Der Besitz solcher Kräfte ist (meist unausgesprochen) besonders attraktiv aus der Sicht der Jain-Laien, die der Ansicht sind, daß durch den Segen, *Darśana* und/oder Berührung eines Asketen dessen spirituelle Kräfte angezapft und instrumentell zu persönlichen weltlichen Zwecken verwendet werden können. Jain-Laien versuchen auch die “magischen” Strategien der Asketen zu kopieren bzw. ihre Kräfte anzueignen. Sie wurden daher im 19. Jahrhundert ob ihrer gefürchteten magischen Kräfte von Todd als die “Magi von Rajasthan” beschrieben, da ihnen die Fähigkeit nachgesagt wurde, andere Menschen durch Furcht besessen zu machen, etc. (Daya 1990: 3, RG I 1879: 90). Umgekehrt gilt ein Fluch (*Śāpa*) oder selbst der Entzug von Aufmerksamkeit der Asketen selbst als tödlich, da sie - wie ideale Könige - in ihrer Person die gesellschaftliche Totalität selbst verkörpern (vgl. Utti, 18.10, Schubring 1962/1978: 317). Die Einstellung der Laien gegenüber den Asketen (und idealerweise die der nicht-Jains gegenüber den Laien) ist daher durch eine Mischung von Anziehung und Furcht charakterisiert, die unter anderen Durkheim (1912/1984) als typisch für alle “sakralisierten” Objekte postulierte. Laien fürchten das Potential (*Śakti*) der Asketen und die Macht ihrer *Mantra*, ein Faktor der zur Stärkung der Sektendisziplin ausgenutzt wird. In ganz Südasien werden populäre Geschichten erzählt von verärgerten Asketen, die ihre übernatürlichen Kräfte gegen die Götter und die Naturkräfte verwenden. Den Asketen (und auch Jain-*Baniyā*) wird die Fähigkeit nachgesagt, alle Lebensenergie aus der Welt herauszusaugen und zurückzuhalten, eine Annahme, die auch häufig von Anti-Jain Bewegungen ausgenutzt wurde.

Der Terāpanth-*Ācārya* Bhārimāl wurde z.B. bei seinem Besuch in Udaipur 1818 von seinen (Sthānakavāsī-) Gegnern für die damalige Dürre in der Region verantwortlich gemacht: “They argued that since they didn't want rains, therefore they stopped it by 'mantras'” (L.P. Sharma 1991: 116). Der Mahārāja, dem gegenüber die Beschuldigungen geäußert wurden, forderte daraufhin Bhārimāl auf, Udaipur unverzüglich zu verlassen. Die Terāpanth-*Śrāvaka* waren darüber entsetzt und drohten Mevār ebenfalls zu verlassen, wenn der *Ācārya* ausgewiesen werde. Wie die Legende weiter berichtet, wurde daraufhin Udaipur durch eine Epidemie heimgesucht und der Mahārāja sah sich gezwungen, sich bei Bhārimāl zu entschuldigen und ihn zu bitten zurückzukehren. Der *Ācārya* weigerte sich jedoch “dieses holprige und steinige Land” wieder zu betreten und sandte nach mehrfachem Bitten nur eine kleine Gruppe von *Sādhu* nach Udaipur. Derart ist also die Macht der *Ācārya* in der Vorstellungswelt der Rajasthani (Inder). Folglich gilt es, auch in den Augen der *Śrāvaka*, die Asketen bei Laune zu halten und ihnen alle Wünsche von den Augen abzulesen, damit sie die von ihnen akkumulierten Lebenskräfte teilweise freigegeben und der Welt zugute kommen lassen.¹⁴⁸ Man sollte einen Asketen nicht zum Feind haben. Die “absolute Güte und unbedingte Liebe” der Asketen verdeckt also eine versteckte Forderung nach der Antizipation und der Erfüllung aller ihrer (doktrinär erlaubten) Wünsche (Spiro 1982: 442): “the Tirthaṅkar must have everything on which his eye 'light's” (Stevenson 1912: 799). Mit der Gewinnung einer solch herausragenden sozialen Position, wie sie die Asketen einnehmen, werden potentielle Kandidaten auch ganz bewußt angelockt und zur Entsagung motiviert - in der Hoffnung, daß das Motiv der Erlangung der Erlösung im Laufe der Zeit überhand nehmen wird. Ein Beispiel dafür sind die Argumente des Terāpanth *Muni* Kundan bei der Anwerbung von dem achtjährigen Satish Kumar (Bhairavdan): “If you become

¹⁴⁸ Ein Verhaltensschema welches in Südasien der Interaktion zwischen Untertan und König entspricht; der alle Fruchtbarkeit eines Landes akkumulieren kann, und durch Geschenke bei Laune gehalten werden muß, damit er einen Teil der akkumulierten Fruchtbarkeit wieder verteilt und somit das Land “befruchtet” (vgl. Gonda 1956, Heesterman 1957).

a monk, the people will come and listen to your preaching, they will bow their heads at your feet“ (S. Kumar 1992: 12).

(b) Neben dem “sozialen” Motiv der Gewinnung von Status und sozialem Einfluß, spielten im engeren Sinne “religiöse” Motive eine dominante Rolle. Die Rede von der “Furcht” vor der Welt - das Gegenteil der gerade beschriebenen “(Ehr-) Furcht der Welt vor den Asketen” - ist eine der gängigsten Redewendungen, die zur Charakterisierung der Entsagungsmotivation verwendet wird. Viele Asketen charakterisieren ihren Zustand vor der Entsagung u.a. durch Unglücklich sein, Furchtsamkeit, Schuldgefühle und Ärgerlichkeit (Goonasekera 1986: 181). Furcht (*Bhaya*) gilt generell in Südasien als Anzeichen von Schwäche und der Anfälligkeit gegenüber bestimmten dämonischen Einflüssen der Welt (*Bhūt-Pret*) (Daya 1990: 3). Jain-Asketen sehen darin jedoch oft ein positives Zeichen, insofern “Furcht vor der Welt” zwar als Anzeichen der Unterworfenheit aber auch der prinzipiellen Nicht-Identifikation mit “äußeren Einflüssen” gedeutet wird (Jayācārya 1981c: 113). Jain-Biographien erklären die paradigmatische negative Erfahrung der Welt durch künftige Asketen in den Begriffen der Jain-Doktrin, als einen an sich positiven Zustand der Nicht-Identifikation mit der Objektwelt und dem eigenen Körper. Dies zeigt aus ihrer Sicht, daß die *Karman*-Partikel eines Individuums nur noch locker gefügt sind und leicht durch Askese (*Tapas*) abgestreift und somit die Seele befreit werden kann. Die Erfahrung der Nicht-Identifikation erzeugt zwar aus der Sicht des “innerweltlichen” Individuums das Gefühl des Unglücklich seins und der “Furcht” vor der Welt, doch aus der Sicht des “außerweltlichen” Individuums (Dumont 1981) wird gerade dieses Unglücklich sein und die Furcht als Keim der Erlösung betrachtet, die ja gerade in der absichtlich herbeigeführten Trennung von “Körper und Seele” bestehen soll (ein fast universelles religiöses Motiv, vgl. Augustinus 1961: 80).

Alles was aus der Sicht der Asketen zur Erzeugung des Entsagungsbedürfnisses solcher Individuen vonnöten ist, ist eine Uminterpretation - ein “reframing” - des “in der Welt” erfahrenen Unglücks aus der strikt religiösen Perspektive: als einer positiven religiösen Erfahrung der Ablösung von der Welt des *Samsāra*. Dies geschieht durch die Interpretation der individuellen Erfahrung durch die Jain-Lehre die, wie der Buddhismus, behauptet, daß grundsätzlich die Welt eine Welt des “Leidens” (*Duḥkha*) sei, und daß alle, die diese ewige Wahrheit nicht sehen könnten in Wirklichkeit verblendet seien. Aus dieser Sicht erscheinen nicht die sozialen Umstände als unglücklich machend, sondern die Identifikation mit den Umständen. Diese wiederum scheint im Nichtwissen begründet: “Nichtwissen ist allergrößtes Leiden, es erzeugt Angst” (Ṛṣibhāṣita 21). Nur die endgültige Ablösung von der Welt, und die vollkommene Nicht-Identifikation im Sinne der Lehre verspricht daher ein Ende des Leidens. Eine Übernahme der normativen religiösen Interpretation vermittelt einer Umkehrung der Perspektive, durch welche Unglück in Glück verwandelt werden kann, wird in der Regel durch die Predigt der Jain-Doktrin erreicht und von den Betroffenen als ein Konversionserlebnis erfahren (*Samyak-Darśana*) welches zur Übernahme von verhaltensregulierenden Gelübden (*Vrata*) motiviert (siehe Kapitel 7). Unglück und Furcht erzeugende Verlusterlebnisse erscheinen nun als Gewinn, negative Erfahrungen als positiv, aus einem Ende wird ein Anfang und aus Tod wird Leben. Negative Erfahrungen erscheinen somit (in der antizipierten Retrospektive) als ein Segen - WENN sie Konversionserlebnisse nach sich ziehen.¹⁴⁹

Die Plausibilität dieser Selbstinterpretation der Jain-Entsagung zeigt sich in einer Vielzahl beobachtbarer Phänomene. Nach der Entsagung werden z.B. die Terāpanth-Asketen vom *Ācārya* zusätzlich

¹⁴⁹ Das Gefühl des Unglücklich seins kann jedoch, wenn es nicht in ein Entsagungsverlangen kanalisiert wird, auch sozial gefährlich werden. Die Jaina sind nämlich der Ansicht, daß “wen Leiden plagt, der macht, um es los zu werden, *Andere* leiden; durch Abhilfe schafft er neues Leiden”: “Einem der unter Unglück leidet, setzt ein Anderer solches Karman in Wirkung und zwar eines, das bis dahin ruhte” (Ṛṣibhāṣita 15). So gesehen trifft Goonasekera (1986) mit seiner These, der Jain-Monastizismus sei eine “therapeutische Institution”, einen wahren Kern.

trainiert in “ever growing fear of worldly life” (*Nava-Nava-Saṃvega*) (Tatia & Kumar 1981: 42) und zugleich in den Methoden der Gewaltlosigkeit, durch die die Furcht “besiegt” werden kann. Als stärkste Waffen gelten einmal das im *Namaskāra-Mantra* objektivierte Bild des idealen Asketen, der alle “Lebewesen furchtlos und freundschaftlich” macht (Jayācārya 1981c: 2), und zum anderen die Askese (*Tapas*). Paradoxerweise verstärkt also das Training der Furchtlosigkeit (*Abhaya*) zugleich die Furcht vor dem “karmischen Einfluß” der Welt in die Seele und die Identifikation mit dem monastischen Leben. Es handelt sich aus ethischer Perspektive gewissermaßen um eine Form der Heilung durch Resozialisierung und Indoktrinierung und daran ausgerichteter Verhaltensänderungen (vgl. Kapferer 1983). Aus emischer Sicht geht es um eine ontologisch-kosmologische Transformation einer immer schon sozial (karmisch) konstituierten Persönlichkeit, durch Prozesse der Selbstdifferenzierung und der Exorzierung des Ego und damit des Sozialen.

Einer Klassifikation der empirischen Lebensumstände der Entsagenden - die in der Literatur meist gleich gesetzt werden mit subjektiven Entsagungsmotiven (Goonasekera 1986) - kommt aus dieser totalisierenden Sicht der Jain-Asketen selbst wenig Bedeutung zu, insofern nicht allein verurteilenswerte materielle Motive dem Eintritt in eine monastische Organisation zugrunde liegen. Im Falle der Terāpanth-Asketen können dennoch drei häufig genannte Klassen von negativ erfahrenen (“unglücklich-machenden”) empirischen sozialen Kontexten unterschieden werden, die im Kontrast mit der Lebensweise der Asketen als positiven Vorbildern Konversionserlebnisse auslösen und letztlich zur Entsagung führen können (S. 83ff.):

1. Desintegration positiv erfahrener persönlicher sozialer Beziehungen;
2. soziale Zwänge; und
3. physische oder psychische Probleme.

Die kontrastierenden positiv motivierenden Umstände, die zusätzlich zu den Anlagen der Entsagenden und negativen Erfahrungen für den Entschluß zur Entsagung als mitentscheidend angegeben werden sind:

1. die Vorbildfunktion der Asketen, insbesondere von Verwandten innerhalb eines Ordens,
2. die Aussicht auf hohen sozialen Status,
3. Bildungschancen, und
4. Möglichkeit eines weitgehend konfliktfreien Lebens.

(1) Der Verlust positiv bewerteter sozialer Bindungen ist eines der meistgenannten Entsagungsmotive. Dazu gehören vor allem der Tod von engen Verwandten oder Freunden, eine unglückliche Liebschaft, oder der Verlust von materiellen Gütern, etc.¹⁵⁰ Besonders häufig berichten die Asketen von Eindrücken des Todes von Verwandten oder Freunden als Entsagungsgrund. In dieser Hinsicht ist vor allem ein Faktum von Bedeutung, nämlich, daß alle Terāpanth-*Ācārya* schon in früher Jugend ihren Vater verloren haben: “Separation from one's father at an early age was usually the destiny of every pontiff of Terāpanth” (L.P. Sharma 1991: 221). Aufgrund des Verlusts ihrer Väter wurden die späteren *Ācārya* von ihren Müttern aufgezogen, die, aufgrund ihres Witwenstatus ein wenig zufriedenstellendes Leben führten und oft selbst entsagten oder mit

¹⁵⁰ Für die Kategorie verheirateter Männer weisen die Terāpanth-Statistiken z.B. psychosexuelle Impotenz, Entsagung des Partners, der Tod von Kindern, Sterilität der Frau, geschäftlicher Mißerfolg, chronisch kranke Kinder, treulose Ehefrauen, etc., als Entsagungsgründe aus (Goonasekera 1986: 116).

Entsagungsabsichten spielten (S. 204). Das Schema des überwältigenden religiösen Einflusses der Mütter auf ihre jugendlichen Söhne, nach dem frühen Tod des Vaters, findet sich häufig in den Biographien von *Sādhu*, die offenbar ihre *Guru* als Ersatzväter verehren (S. Kumar 1992). Es ist durchaus möglich, aber schwer zu überprüfen, daß die Asketen sich zwecks Nachwuchsrekrutierung besonders an solche Familien wenden, und auch, daß *Ācārya* sich ihre Meisterschüler und potentiellen Nachfolger aus der Kategorie der “vaterlosen” *Sādhu* aussuchen, die vermutlich stärker bereit sind die Autorität einer “totalen” religiösen Institution (Goffman) vollkommen zu akzeptieren und weniger alternative Autoritäten zur Auswahl haben als andere Asketen. Auch der potentielle übernächste *Ācārya* der Terāpanth - Mahāśramaṇa Muditikumār - war ein vaterloses Kind, welches schon früh der Welt entsagte.

Dem Verlust und Mangel an positiv erfahrenen und verlässlichen sozialen Beziehungen, sowie emotionaler Sicherheit und das resultierende Unglücklich sein, sowie die Furcht vor der Welt (Goonasekera 1986: 102), stehen auf der anderen Seite positive Erfahrungen mit den Asketen gegenüber, deren Einstellung zu ihren Anhängern häufig mit dem Attribut der “unbedingten Liebe” bezeichnet wird und als eine “die alle Lebewesen furchtlos und freundlich” macht. Der Erfahrung der Fragmentierung der familiären Bindungen, etc., steht zudem das Bild von der harmonischen Einheit der “spirituellen Familie” des *Dharma-Saṅgha* gegenüber. Der grundsätzlich erfahrene Kontrast ist hier der von (materiellem) Verlust und (spirituellem) Gewinn, Disharmonie und Harmonie, Unsicherheit und Sicherheit.

(2) Für Entsagungsentschlüsse der heutigen Terāpanth werden vor allem fünf Formen sozialer Zwänge als relevant angegeben (Goonasekera 1986: 83ff.). Drei davon haben direkt oder indirekt mit Heirat zu tun: (a) der Zwang zur Heirat überhaupt (bei Frauen: in andere Familien); (b) die Unmöglichkeit der Heirat, z.B. wegen zu hoher Mitgiftforderungen; (c) das Verbot der Witwenwiederverheiratung, und die schlechten Lebensumstände für Witwen. Hinzu kommt (d) die gerontokratische Familien und Sozialordnung, die verheiratete Frauen unter das Kommando der Schwiegermutter, und Söhne in eine dienende Position gegenüber dem Vater oder dem älteren Bruder bringen, und beiden nur einen geringen Status zugesteht; und (e) die Unterdrückung des Bildungsbedürfnisses - vor allem bei Frauen - zugunsten von praktischer Arbeit.

Gegenüber solchen, in ganz Südasien zu findenden, typischen sozialen Zwängen erscheint die asketische Ordnung als ein Ausweg. Sie bietet eine Alternative zu allen mit Heirat verbundenen Problemen, und ermöglicht ein systematisches Studium, Wanderungen in verschiedenste Regionen und ein abenteuerliches Leben, sowie die Gewinnung eines hohen sozialen Status - und somit einen sozialen Aufstieg.¹⁵¹ Auf dieser im engeren Sinne “sozialen” Ebene spielt offenbar der Kontrast zwischen Heirat und Arbeit einerseits - die zentralen Foki des sozialen Lebens - sowie Askese und Bildung andererseits - die zentralen Foki des monastischen Lebens - eine Rolle. Generell geht es hier um den Gegensatz von Unterwerfung und persönlichem Status, von der Anpassung an äußere Anforderungen und der spirituellen Selbstentwicklung.

(3) Die dritte Art von negativen äußeren Umständen betreffen bestimmte soziale Ängste und Gesundheitsprobleme. Häufig genannt werden “Angst vor Sexualität” und die Unmöglichkeit Kinder zu bekommen aufgrund von “gynäkologischen Problemen” (Goonasekera 1986: 83ff., vgl. Miller & Wertz 1976: 77ff.). Auch Fälle von Depression, Angst oder andere psychische Probleme werden genannt (S. 181). Demgegenüber bietet die monastische Ordnung eine Heilungsperspektive (durch *Yoga*, Meditation, ritualisierte Lebensführung, Diät, etc.) und soziale Akzeptanz und stellt sozusagen ein “therapeutisches Milieu” dar (S. 179).

¹⁵¹ Vgl. Bunnag 1973, Carithers 1983, Goonasekera 1986.

5.4.1. Kritik der These von Spiro und Goonasekera

Die bisherige Darstellung der Entsagungsmotive der Terāpanth-Asketen stützte sich neben den im folgenden dargelegten Ergebnissen persönlicher Interviews vor allem auf das von Goonasekera (1986) zusammengetragene Material. Nun gilt es ausdrücklich Stellung zu nehmen zu Goonasekeras Interpretation dieser Informationen, die sich vor allem an Yalmans (1962), Spiros (1965, 1982) und Obeyesekeres (1981) von Freud und Weber inspirierten Theorien orientiert. Die psychopathisierende Interpretation des Phänomens der Entsagung, so wie sie Goonasekera (1986: 180-7) im Gefolge von Spiro (1982: 331ff.) anbietet, erscheint nämlich wenig plausibel. Eine ausführliche Diskussion ist auch deshalb unverzichtbar, weil es sich um die zur Zeit einzige systematisch formulierte sozialwissenschaftliche Theorie der Jain-Entsagung handelt. Grundsätzlich wird der Entsagende dabei als deviante Persönlichkeit beschrieben, deren persönliche Krise durch die Erfahrung von sozialer Unterdrückung, Entfremdung oder Anomie hervorgerufen wurde (vgl. Yalman 1962: 323f., Tambiah 1984: 37). Eine andere Interpretation beschreibt die Entsagung nicht in Begriffen von Devianz, sondern als Form der Sakralisierung und Totalisierung durch die rituelle Identifikation mit einem kulturellen Ideal (Durkheim 1912/1984, Carrithers 1983, Strenski 1983). Die Entsagenden erscheinen aus dieser Sicht als Kulturhelden die, wie Könige (Heesterman 1978), Fremde im eigenen Land sein müssen, um ihre gesellschaftskonstitutive Rolle erfüllen zu können.

Goonasekeras (1986) Grundthese ist, daß ein Entsagender seine individuelle Krise (die typischerweise ihre Ursache in einer gestörten Familiensituation hat) mit dem strukturellen Widerspruch zwischen sozialer Praxis und der Theorie des kulturellen Ideals identifiziert und sich durch Annäherung an das Verhaltensmodell des mythischen Ideals zu heilen sucht:

“Their crisis of private, unconscious meaning of life fuses with the basic cultural contradiction within the Jaina community. The socially practiced Hindu culture and the Jaina religious ideology are in conflict in which religious ideals and existential realities negate one another producing what Max Weber called ... problems of meaning” (S. 185f., vgl. Obeyesekere 1976: 225).

Ein sozialer Widerspruch, der eine persönliche Krise auslöst, wird demzufolge durch mythische Mittel, also durch Rekurs auf die kulturellen Ideale zu überwinden gesucht. Den Motivationsgrund der Entsagung findet Goonasekera, wie schon Yalman (1962: 323) in Krisenerfahrungen, die sich einerseits aus der sozialen Position einer Gruppe in der Gesellschaft und andererseits aus der Position eines Individuums innerhalb einer Familie, ergeben: “renunciation is the consequence of psychological stress imposed by certain inherent disharmonies in ... culture” (Yalman, nach Carrithers 1983: 16).

Die Frage, warum das Phänomen der Jain-Entsagung heute fast ausschließlich in Nordindien und hier insbesondere bei den *Bīsa Vaiśya Jāti* der Śvetāmbara-Laien zu finden ist (eine Feststellung, die einer Tautologie nahekommt), wird daher von Goonasekera auf das Zusammenspiel von drei sozialen Faktoren bezogen: (a) die besondere Bewertung der rituellen Reinheit und der Familienehre in den statushohen Kasten, (b) das Vorherrschen einer autoritären, gerontokratisch organisierten Familienstruktur, und (c) die Diskrepanz zwischen Statusanspruch und ökonomischen Mitteln bei den ländlichen “middle-income-Vaiśya”:

“It appears that the Vaisya culture and the values and norms of 'twice-born' groups in general somehow [sic!] generate the conditions which produce Vairagya Bhavana in some individuals. This is to say that

the 'twice born' culture produces its own contradictions, its own rebels [?] who negate it by renunciation" (S. 118).

Der entscheidende Faktor ist laut Goonasekera "the conflict between social class and social status" - die Diskrepanz zwischen fehlenden ökonomischen Mitteln und Statusansprüchen, die sich aus der Zugehörigkeit zu Kasten von hoher "Reinheit" ergeben. Damit einher gehe die Notwendigkeit von verstärkter Profitorientierung und das entgegengesetzte Verlangen nach einem konfliktfreien, statusorientierten Leben. Dieser Abgrund zwischen "Ambition und Unsicherheit" sei, so Goonasekera, bei *Bīsa-Vaiśya-Jāti* mittleren Einkommens strukturell vorgezeichnet, und letztlich verantwortlich für die kontinuierliche Erzeugung von Entsagenden durch diese Gruppen:

"As high ritual purity groups the Bīsa Vaisyas have strong claims to social honour. But as the middle income groups the Lakshapatis and Daaspathis do not have an equally strong economic base to support these claims" (S. 119).

Auf der Ebene der Familie erscheint für Goonasekera dieselbe Struktur wieder: denn, wie er im Gefolge von Spiro (1982: 341) feststellt, seien es besonders die mittleren Kinder, die entsagen, weil sie von den Eltern, verglichen mit den jüngsten und ältesten Kindern, in der Regel benachteiligt würden. Da eine Aufhebung des strukturellen Konfliktes zwischen Ansprüchen (Ideal) und Mitteln (Praxis) nicht durch Einkommen erreicht werden kann, wird Goonasekera (1986) zufolge, "Zuflucht in der Religion" gesucht. Einmal auf der sozialen Ebene, insofern sich ganze Familien dem Jainismus zuwenden: "socioeconomically troubled families, especially those of the middle classes often seek relief from their frustrations and insecurities by becoming religious" (S. 123). Zum anderen jedoch auch auf der individuellen, intrafamiliären Ebene, insofern sich einzelne Individuum zur Entsagung entschließen:

"[T]hese individuals resolve their inner conflicts and satisfy their inner needs by invoking the religious cosmology that they believed in, and by plunging into the mythic reality of that cosmology and entering hypnomantic states. These hypnomantic states were achieved, when the individual dissociates him/herself from the everyday realities of the public shared world, defines him/herself in terms of the myth model of the reality presented by the religious cosmology and plays a mythically defined role" (S. 7).

Dieses Argument, soviel sei hier vorweggenommen, ist offensichtlich in Form eines schlechten Zirkels konstruiert worden: Die religiösen Statuskriterien und die daran gekoppelten Ehrvorstellungen werden einerseits vorausgesetzt um einen strukturellen Konflikt zwischen Status und (ökonomischer) Macht zu konstruieren. Zum anderen erscheinen sie als Mythen, die die "Realität" verschleiern und an denen sich nur sozial gescheiterte Familien und Individuen orientieren. Im folgenden wird nun diese Beziehung positiv interpretiert, im Sinne der Anstöße zur Statusverbesserung, die von der Jain-Religion ausgehen. Die Jain-Religion schafft zu einem gewissen Maße allererst die Probleme (d.i., ein Konfliktbewußtsein), als deren Lösung sie zugleich erscheint (vgl. Luhmann 1982). Ökonomische Macht ist gleichwohl vorausgesetzt, insofern man innerhalb eines "hierarchischen" Statussystems soviel an Status und Einfluß gewinnt, wie man an materiellem Machtpotential opfert. Der Zirkel wird mit anderen Worten als ein produktiver interpretiert, als eine Transformation von "grober" in "feine" Energie innerhalb einer Hierarchie von Handlungsmedien. Das Hauptproblem von

Goonasekeras Konstrukt ist dagegen, daß er einen ökonomischen Reduktionismus vornimmt, indem er nur ökonomische Gruppen bzw. "Klassen" als ontologisch "real" betrachtet und anschließend Schwierigkeiten hat zu erklären, warum ein "mythisches Symbolsystem" wie der Jainismus überhaupt gruppenkonstituierend wirken kann. Die Religion erscheint nur als ein Epiphänomen - eine nachträgliche Rationalisierung unlösbarer sozialer Konflikte, ohne konstitutive Funktion. Letztlich kann jedoch nicht plausibel gemacht werden, warum gerade der Jainismus und nicht eine andere Religion von "frustrierten Mittelklassenfamilien" als "Trost" gewählt wird. Daher muß implizit auf Webers "Wahlverwandtschaftsthese" zurückgegriffen werden.

Um diese *a priori* von Spiro (1965, 1982), Obeyesekere (1981) und Gombrich (1971: 265f.) übernommene These zu belegen, untersuchte Goonasekera (1986) jedenfalls 75 (?Terāpanth-) Asketen und stellte, wie schon Spiro (1982: 296, 323, 350) in Burma, fest, daß sie "zum Zeitpunkt der Weltentsagung" depressiv, furchtsam, psychisch abhängig, narzißtisch, exhibitionistisch, und masochistisch gewesen seien. Er kommt daraufhin zu einer doppelten Schlußfolgerung: einmal, daß die Asketen soziale Versager seien - "the renouncers socially fail" (S. 186) - und zum anderen, daß der Aufweis solch "anormaler" psychischer Charakteristika im Kontext des Jain-Monastizismus ausdrücklich institutionalisiert sei: "The above psychological characteristics are not peculiar to the renouncers. ... The point is that the renouncers display these characteristics in institutionalized ways" (S. 185). Dies würde letztlich besagen, daß die Jain-Religion eine Form institutionalisierter Psychopathie sei. Genau dies ist Spiros (1982) Ansicht, der "the entire ideology of Buddhism" (S. 349) [und Religion überhaupt], als Form eines "institutionalisiertem Narzißmus" (S. 348), bzw. als "culturally constituted defense mechanism against serious pathology" (S. 350 Fn. 17) betrachtet. Für Spiro (S. 26f., 342) wie für Obeyesekere (1988) spielt Religion grundsätzlich die Rolle einer symbolischen Lösung des "intrapsychischen", frühkindlichen Ödipus-Komplexes.

Gegen diese sowohl spekulative, wie reduktionistische These kann eine Vielzahl empirischer und theoretischer Einwände vorgebracht werden (vgl. Tambiah 1977: 308-12). Spiros und Goonasekeras Unterstellung der Krankheit der Asketen erscheint z.B. wenig plausibel. Einmal, weil von Seiten der *Ācārya* strikt darauf geachtet wird, daß keine akut Kranken in die monastische Ordnung aufgenommen werden (es sind meines Wissens zur Zeit keine chronischen Fälle von Depression, Masochismus, etc., innerhalb der monastischen Ordnung der Terāpanth zu finden). Die sorgfältig ausgewählten Asketen gelten, ganz im Gegenteil, als Inbegriff der physischen und psychischen Gesundheit und werden, wie gesehen, u.a. gerade deshalb verehrt (ggfs. weil sie sich selbst geheilt haben). Zum anderen kann ein jahrhundertlang funktionierendes rituelles, doktrinäres und soziales System wie der Jainismus aus der Sicht der Teilnehmer schwerlich als institutionalisierte Form von psychischer "Pathie" gelten. Religion/Kultur/Gesellschaft ist keine Krankheit, selbst wenn sie manch individualistischem, teilnehmendem Beobachter so erscheint und ggfs. "Unbehagen" zu erzeugen vermag. Goonasekera begeht zudem einen methodischen Fehler. Er identifiziert die von den Asketen narrativ präsentierten Motive ihrer Entsagung mit den "psychischen Charakteristika" der Erzähler zum Zeitpunkt der Erzählung selbst. Der Kontext in dem ihm die Geschichten erzählt werden und der konventionelle, narrative Charakter der Informationen werden von ihm nicht beachtet. Dies ist jedoch bedeutsam. Denn oft betonen die Asketen, wie schlecht es ihnen einst "in der Welt" ging, nur um ihr vortreffliches Leben in der monastischen Ordnung hervorzuheben. Sie sind hervorragend geschult in Methoden der Persuasion und der öffentlichen Selbstdarstellung im Interesse der Sekte.¹⁵² Wie noch näher gezeigt wird, ist

¹⁵² Goonasekeras Arbeit kann u.a. aus folgenden Gründen kritisiert werden: (1) Personalisierung der Entsagung, ohne Beachtung der Regeln; (2) Pathisierung der Entsagung; (3) Betrachtung nur der Familie, nicht des gesamten gesellschaftlichen Umfeldes und des *Dharma-Saṅgha*; (4) keine geschichtliche Verortung der Laienorganisationen, und (5) unsauber definierte Untersuchungseinheiten, (6)

die "Depression vor der Entsagung" genauso wie die "Angst vor der Welt", etc., nicht nur ein empirisches Faktum, sondern vor allem ein literarischer Topos und ein positiver sozialer Wert der Jaina.

Die Devianz und "Verletzung der Normalität" (S. 186), als welche institutionalisierter Asketismus - oberflächlich betrachtet - erscheinen mag, wird daher im folgenden nicht als individuelle Krankheit, sondern als notwendiges Medium der Bildung einer sozialen (Opfer-) Gemeinschaft, und zugleich als positive Strategie der totalisierenden Selbstverwirklichung und der sozialen Einflußnahme in einem weiteren politischen und ideologischen sozialen Umfeld verstanden (vgl. Carrithers 1983). Dieser positiven, den Erfahrungen der Teilnehmer näheren Sichtweise des Asketismus versperren sich Goonasekera und andere, auch deshalb, weil sie den Jainismus und die Jaina nicht aus dem Gesamtkontext südasiatischer Weltanschauungen und Sozialsysteme heraus, sondern als künstlich isolierte religiöse Ideologie bzw. sozio-ökonomische Gruppe betrachten. Das Phänomen der Entsagung kann jedoch nicht ohne Beachtung des (nur aufgrund der Bezugnahme auf religiöse Werte existierenden) sozialen Umfeldes der Jain-*Saṅgha*, und des genuinen religiösen Interesses verstanden werden, welches die meisten Entsagenden aufweisen. Die Auffassung einer sozialen Gruppe oder gar Kategorie als einer gleichsam ideologiefreien "existenzialen" Entität mit "Sinnproblemen" ist ein realitätsfremder Reduktionismus.

Entscheidend für das Verständnis der heutigen Entsagungsmotivation ist nicht in erster Line der Gesundheitszustand des Entsagenden selbst (es gibt viele "Kranke"), sondern das institutionelle Gerüst des Jainismus (und auch Buddhismus, etc.), welches, auf einem komplementären "hierarchischen" Gegensatz zwischen sozialen und religiösen Institutionen aufbauend, eine positive, alternative Sozialwelt für entsprechend qualifizierte Individuen eröffnet - im Unterschied zum Buddhismus und Hinduismus von Anfang an auch für Frauen. Es ist zwar ein Zeichen der "Anomalität", wenn eine Person entsagt (S. 186), wenn man - unter Ausblendung von gemeinschaftsbildenden religiösen Orientierungen - das sozio-ökonomische Leben eines Haushälters als "normal" definieren will. Doch dies wird von den Beteiligten nicht negativ interpretiert, wie von Goonasekera, sondern positiv. Ein Entsagender wird "normalerweise" als außergewöhnlich und herausragend gesehen, nicht als krank; wie von Goonasekera an anderer Stelle selbst festgestellt wird: "According to Jainas ordinary people neither get motivated to practice asceticism nor can bear these hardships and by virtue of this they believe that ascetics are superior beings" (S. 175).

"Devianz" gilt hier nicht als Abweichung vom *Status Quo*, sondern als eine Form der Selbstentsagung, äußerlich gleichsam einer "Selbstopferung" bzw., in den Worten von Hubert und Mauss (1898/1981), als Akt der "Sakralisierung". Damit ist ein Vorgang der individuellen (oder auch sozialen) Entwicklung oder Transformation innerhalb eines hierarchischen Statussystems gemeint, in dem eine asymmetrisch-relativistische Auffassung von "Normalität" herrscht (vgl. Derrett 1980, Dumont 1980). In einem hierarchischen Universum impliziert die Lösung einer Bindung auf der einen Ebene zugleich das Eingehen neuer Bindungen auf einer anderen Ebene. Differenzierung und (vorschriftsgemäß vollzogene) Separation sind nicht als Formen der "Devianz" zu fassen, sondern als Formen der Statusgewinnung bzw. der Purifikation und Potentialisierung - also als Formen der Sozialintegration in einem hierarchischen Sozialsystem. Diesen Gedanken hat zum Beispiel Kapferer (1988: 41) bei seiner Analyse der Singhalesischen Vijaya-Legende vorgebracht: "[S]ocial relations are destroyed and reconstituted. The legend explicates a theme of rebirth".¹⁵³ Die Interpretationen der Jaina selbst werden also, anders als Goonasekera - der offenbar ein egalitäres, statisch-normatives Gesellschaftsbild

Unterschlagung der kulturellen Bedeutung der Entsagung schon auf der Ebene von Haushaltsriten.

¹⁵³ Vgl. Dumont 1980, Heesterman 1984: 126f., Luhmann 1984.

unterlegt - dem Faktum des personalen und sozialen Wandels gerecht, der für Mittelklassen so typisch ist, indem sie Wandel als obersten sozialen Wert institutionalisieren. Jainismus erscheint als die Lösung des Problems, welches er selbst schafft. Die Reduktion des Aktes der Weltentsagung auf schiere Abweichung vom "Alltagshandeln" ohne Beachtung der Sinndimensionen geht an der Sache vorbei.

Im übrigen könnte eine genuin psychoanalytische Interpretation des Phänomens der Entsagung bei den (Terāpanth-) Jains an der schon beschriebenen Tatsache anschließen, daß alle Terāpanth *Ācārya* in ihrer frühen Jugend "vaterlos" aufgewachsen sind (L.P.Sharma 1991: 204, 221). Die generelle Tendenz der indischen Mütter zur Vergötterung ihrer Söhne, und ihr dominanter Einfluß in Fragen der Religion kommt in solchen familiären Situationen oft zusammen mit einem bei Jain Witwen - insbesondere von Frauen aus kinderreichen Familien - häufig zu registrierendem Entsagungsverlangen (S. Kumar 1992). Die psychologische Analyse der Struktur dieser typischen Einflußfaktoren im spezifischen Kräftefeld einer "vaterlosen Jain Familie" verspricht m.E. eine plausiblere sozialpsychologische Erklärungsstrategie des Entsagungsphänomens, als die Überstülpung abstrakter, dekontextualisierter psychopathologischer Kategorien (vgl. Spratt 1966, Kakar 1989). Wenn man dabei die Kategorien der Freud'schen Theorie des Ödipus-Komplexes beibehalten wollte, müßte man die von den Hinterbliebenen typischerweise empfundene Schuld am vorzeitigen Tod eines Angehörigen in Betracht ziehen: "Father's death had created a deep question in my mind. I couldn't understand where he had gone and what had happened to him" (S. Kumar 1992: 12). Doch die Jaina selbst lehnen die Sexualtheorien Freuds grundsätzlich ab und bevorzugen (wenn überhaupt) Jungs Theorie der Archetypen.

Goonasekeras o.a. schon kritisiertes Argument der sozialpsychologischen Bedingungen der Entsagung ist interessanter als das rein psychopathische Modell, doch auch hier werden wichtige Fakten außer acht gelassen: Einmal stammen heute viele der Terāpanth-Asketen nicht aus ökonomisch relativ benachteiligten Familien (vgl. Yalman 1962: 323), sondern auch aus einkommensstarken Familien und sind wohlausgebildet (vgl. Carrithers 1983: 12, Holmstrom 1988); und zum anderen ist es fraglich, ob Jains wirklich "attempt to have the best of both categories" (S. 119) - dem "religiösen" und dem "sozialen" Status. Denn die vermeintlich absolute Differenz zwischen "sozialem" und "religiösem" Status ist, aus doktrinäer Sicht, eine Frage des Verhaltens bzw. des Grades der Entsagung. Die Grundorientierungen von Nicht-Jains, Laien, und Asketen werden vielmehr in ein lineares, hierarchisches Kontinuum gebracht. Sie können theoretisch nicht gleichzeitig sondern bestenfalls nacheinander gewonnen werden. Zudem betrifft der religiöse Status nur ein Individuum und nur indirekt eine Familie. Der Anspruch auf einen hohen Kastenstatus muß nicht unbedingt nahtlos mit einem ökonomischen Status kompatibel sein. Letztlich verlegt Goonasekera seine These wieder ins psychologische: wenn er behauptet, daß ökonomische Probleme der Grund für einen sich öffnenden Abgrund zwischen "Ambition und Unsicherheit" seien, der bei Gruppen mittleren Einkommens stärker sei als bei allen anderen. Religion gilt hier wieder als Ausdruck einer unterliegenden Pathie. Eine weniger angreifbare Erklärung muß hingegen die Tatsache ernst nehmen, daß religiöses Verhalten selbst die Statusansprüche und somit die Unsicherheit erhöht. In gewisser Weise wird der Konflikt nicht von mangelndem Kapital, sondern durch die religiöse Orientierung selbst induziert. Eine höherer religiöser Status konnte - vor allem in der Vergangenheit - durchaus ökonomische Vorteile nach sich ziehen, insofern durch die Entsagung eines Mitgliedes der Familie nicht nur deren religiöser Status, sondern auch ihre soziales Ansehen (*Izzat*) und indirekt vielleicht auch ihre Kreditfähigkeit davon profitierte (vgl. Reynell 1985, Laidlaw 1991).

Eine sozialpsychologische Theorie der Entsagung könnte auch an Lewins (1934) These der charakteristischen Furcht von Grenzgängern anschließen, eine These die Victor Turner (1974) zur Erklärung der Funktion der "liminalen" Phase in Übergangsriten herangezogen hat. Diese Theorie könnte ggfs. die Ansicht

erklären, daß indische Händlergruppen “nicht in der Lage seien, sich mit etwas zu identifizieren, außer mit ihrer nächsten Verwandtschaft” und, daß sie “furchtsam” seien: “Banias blood is cold - they are fearful by nature” (Carstairs 1957: 123). Die Lewin-Turner-These kann mit Goonasekeras Beobachtung des Ehrbewußtseins der *Baniyā* zusammengeführt werden, indem auf deren professionelle Vermittlertätigkeit zwischen statushohen und statusniedrigen Gruppen fokussiert wird und die daraus resultierende Furch vor den Konsequenzen der Verunreinigung durch Angehörige unterer Kasten. Das Problem der Aufrechterhaltung der puristischen Identität trotz kontinuierlicher geographischer und sozialer Grenzüberschreitung wurde, wie Bayly (1983: 179ff.) herausgestellt hat, im 18.-19. Jh. von indischen Händlern durch Mitgliedschaft in überregional vertretenen Sekten gelöst, sowie durch den Aufbau von Kastengrenzen transzendierenden Händlergilden, die oftmals auf der Basis von personenbezogenen Patron-Klient Beziehungen basierten, ähnlich wie *Guru-Śiṣya* Beziehungen im religiösen Bereich. Die durch permanente Grenzüberschreitung erzeugte Identitätskrise kann, mit anderen Worten, durch die Orientierung an einem transzendenten Wert, wie des Jain-Konzeptes der Seelenreinheit gelöst werden.

Das stärkste Argument gegen Goonasekeras These ist jedoch in der Tatsache zu sehen, daß die Diskrepanz zwischen Anspruch und Einkommen sozusagen konstitutiv für die Situation aller *Baniyā*-Familien - also nicht nur für Jains - ist. Wie Bayly (1983: 386f.) schreibt, praktizierten *Baniyā* nach innen Askese (wie ein Mönch) und nach außen hin Freigebigkeit (wie ein König). Warum gerade die Jain-*Baniyā* auf den strukturbedingten Zwang zur Verfolgung einer solchen Doppelstrategie mit Entsagung reagieren (sollen), kann auch aus der Funktion ihrer religiösen Tradition erklärt werden, welche diese Struktur ideologisch zu Bewußtsein bringt und stützt, nicht allein mit Hinweis auf eine strukturelle Konfliktlage. Der Gegensatz zwischen Anspruch und Einkommen findet sich z.B. auch bei der ehemaligen Führungsschicht Südasiens, den heute weitgehend verarmten *Kṣatriya*. Sie lösen den Konflikt nicht durch Entsagung, sondern in Ausnahmefällen auch durch das Töten weiblicher Babys. Dadurch können sie unerfüllbare Mitgiftforderungen umgehen und ihre Ehre erhalten (vgl. Nowicka 1992: 12ff.).

5.4.2. Zur Entsagung von Frauen

Statistisch gesehen gehörte in der Vergangenheit die absolute Mehrzahl aller Jain-Asketen vor ihrer Initiation zur Kategorie “junger Witwen”. Die prekäre familiäre Situation junger Witwen wird daher oft als Erklärung für den konstant hohen Frauenanteil in den Orden der Jaina angeführt (Shāntā 1985, Goonasekera 1986, Cort 1989). Damit ist nicht gesagt, daß Frauen nur aus sozialen Motiven entsagen, sondern nur, daß Witwenschaft fast nur bei Frauen effektiv zu entsagungsmotivierenden Faktoren werden, da ihnen bei statushohen *Jāti* die Wiederverheiratung untersagt ist.¹⁵⁴ Witwen gibt es jedoch viele in Indien, doch nur wenige entsagen. Daher sind zusätzliche Faktoren zur Erklärung des Phänomens der Entsagung von Frauen im Jainismus vonnöten. Der entscheidende Grund ist letztlich die Gegebenheit der Entsagungsmöglichkeit als solcher, auch für Frauen, welche zum Beispiel in den Ländern des Theravāda Buddhismus nicht gegeben ist, wo den wenigen modernen

¹⁵⁴ Siehe z.B. Chen & Drèze 1992: “The fact that most widows live independently from their inlaws, receive very little support from them in the form of interhousehold transfers, and perceive them primarily as a potential source of harassment, contradicts the common belief that the Indian widow continues to be assimilated in her husbands family after his death” (S. 27). Chen und Drèze identifizieren vier Faktoren, die zur Isolierung und Unsicherheit der Witwen beitragen: Patrilokale Heirat, Ausschluß vom Erbe des Mannes, Tabuisierung der Wiederverheiratung, und Ausschluß aus dem Erwerbsleben (S. 12). In der Regel leben Witwen im väterlichen Haushalt oder in der Familie ihres jüngsten Sohnes.

Bhikkhunī offiziell nur der Status von fortgeschrittenen Laien (*Upāsikā*) zugestanden und die volle Ordination verweigert wird (vgl. Nissan 1984, Bloss 1987: 18, Kawanami 1990: 20).

Bei den Terāpanthī hat sich die Dominanz der Ex-Witwen unter den Asketen erst in den Jahrzehnten nach der indischen Unabhängigkeit unter der Führerschaft Tulsīs geändert, der durch seine rigorosen Durchsetzung erhöhter Bildungsstandards als Initiationsvoraussetzung der *Vairāginī* den Anteil an Witwen erheblich reduzieren konnte. Ähnliche Entwicklungen werden auch von den Kharatara-Gaccha- und Sthānakavāsī *Sādhvī* berichtet (Shāntā 1985: 336f.). Heute gehören die meisten Terāpanth-*Sādhvī* zur Kategorie der unverheirateten Frauen aus relativ wohlhabenden Familien. Die Witwenschaft wurde als bedeutendster äußerer Entsagungsgrund abgelöst durch Motive, die sich einmal aus den überhöhten Mitgiftforderungen (*Dahez*) der Jain-Bourgeoisie ergeben (vgl. Carstairs 1957: 122), und zum anderen mit dem höheren Bildungsstandard der Bīsa-Osvāl-Frauen zusammenhängen.

Die Bedeutung beider Faktoren kann nur aus dem Kontext der generellen Situation der Frauen der höheren *Jāti* in Rajasthan verstanden werden, für die Entsagung immer noch die einzige Alternative zur Heirat darstellt. Die Jain-Familien des ländlich-kleinstädtischen Milieus, aus deren Reihen immer noch die Mehrzahl der (Terāpanth-) Jain-Asketen rekrutiert werden, sind nicht notwendigerweise reich, doch sie beanspruchen einen relativ hohen sozialen Status im lokalen System der Kasten. Entsprechend dem generellen Brauchtum in Rajasthan (und Gujarat) gilt ihnen der Erhalt der Familienehre (*Izzat*) als der oberste soziale Wert. Das Hauptkriterium ist dabei das Verhalten der Frauen in einer Familie: vor allem ihre Reinheit (Keuschheit) und die korrekte Form der Heirat. Von Frauen wird erwartet, daß sie sich für die Familie aufopfern und dem Mann loyal unterordnen: “she was treated as a slave while on the other hand she was worshipped as a goddess” (Gopani 1976: 43). Sexualität ist gefürchtet und ein absolutes Tabu: “It destroys your money, and your health, and your good name” (nach: Carstairs 1957: 122). In hochkastigen Familien verbringen daher immer noch viele Frauen ihr Leben mehr oder weniger hinter den verschlossenen Türen des Familienhauses, welches sie vor allem nachts nicht verlassen sollten. Sie tragen zum Teil sogar zu Hause einen Schleier (*Pardā* oder *Purdah*), wie Rama Mehta (1996) in ihrer Novelle *Inside the Haveli* eindrucksvoll beschrieben hat. Im Gegensatz zu den Söhnen wird kein besonderer Wert auf die Schulbildung der Töchter gelegt (“es ist nicht gut zwei Füllfederhalter in einem Haus zu haben”), und selbst heute, wo ein Universitätsdiplom oft als Voraussetzung für die Heirat in den höheren Kasten gilt, dürfen Osvāl-Frauen in der Regel keine Lohnarbeit annehmen. Die einzige Gelegenheit für soziale Kontakte außerhalb der Familie sind oft religiöse Veranstaltungen (Reynell 1985). Wenn für sie kein Heiratspartner gefunden wird, weil ihre Familie nicht genügend Mitgift aufbringt, um die Forderungen der Seite des Bräutigams zu erfüllen, muß eine Tochter ihr ganzes Leben im Haus verbringen. Wenn unverheiratete Töchter mit einem Mann fliehen, bringen sie große Schmach und Ehrverlust auf ihre Familie und können nicht wieder zu ihr zurückkehren. Die Situation ist ähnlich in bezug auf die Scheidung. Da die Familienehre durch eine Scheidung beschmutzt wird, können geschiedene Frauen meist nicht mehr in ihr Elternhaus zurückkehren. Eine Scheidung kommt daher gleichsam einer sozialen Exkommunikation gleich. Bei einer Kultur wie der indischen, bei der das soziale Leben in der Großfamilie eine große Rolle für das Individuum spielt, ist diese Vorstellung kaum zu verkraften. Die Scheidungsrate ist entsprechend niedrig.

Vor allem aufgrund der bevorzugten Heirat zwischen statusgleichen Familien und überhöhten Mitgiftforderungen (*Dahez*) gelten junge Mädchen in diesem von rigiden Ehrbegriffen geprägten sozialen Umfeld der höheren Kasten als Inbegriff des Verpflichtet seins: “With a girl your obligations never end” (nach: Nowicka 1992: 15). Da Status heute zunehmend durch Kapitalbesitz definiert wird, sind heute auch bei wohlhabenden Jain Familien die Mitgiftforderungen - trotz ihrer Illegalität - höher denn je, und können eine

Familie ohne Söhne ruinieren (vgl. Carstairs 1957: 122). Mitgiftforderungen sind daher einer der Hauptentsagungsgründe für unverheiratete Frauen aus Jain-Familien.

Anders als die Jaina, die offensichtlich die "gewaltlose" Lösung der Entsagung bevorzugen, reagieren die heute relativ machtlose Rajputen auf ähnliche Probleme der Gefährdung der Familienehre durch die unvermeidbar unehrenhafte Lebensführung ihrer Frauen/Töchter traditionell mit der Tötung von weiblichen Babys (Nowicka 1992: 12). Eine andere traditionelle Strategie des Ehrerhalts ist, neben der Mädchentötung und der Förderung der Kindesentsagung, der Brauch, junge Mädchen schon im Kindesalter mit nur wenig älteren Jungen aus derselben Kaste zu verheiraten (GBP 9,1 1901: 70ff.). Ein möglicher - allerdings wenig plausibler - Grund für diesen Brauch wurde schon mit Hinweis auf die Praxis der Rajputen erklärt, junge unverheiratete Mädchen für ihre Harems zu rekrutieren (vgl. Shāntā 1985), eine Zwangssituation, die traditionell durch das Töten von unerwünschtem weiblichen Nachwuchs unterbunden werden sollte. Die Praxis der Kindesheirat ist indirekt für den einst hohen Prozentsatz verwitweter *Sādhvī* innerhalb der Jain-*Śramaṇa-Saṅgha* verantwortlich. Denn in der Vergangenheit starb ein relativ hoher Prozentsatz auch der verheirateten Kinder durch periodische Hungersnöte und Epidemien (zur Rolle von Epidemien siehe auch Goonasekera 1986: 56). Auf diese Weise wurde eine ganze Reihe von jungen Jain-Witwen und Witwern erzeugt, die nie ihren Ehemann bzw. ihre Ehefrau gesehen haben und die aufgrund des traditionellen Verbots der Witwenwiederverheiratung eine starke Tendenz zur Entsagung als alternativer Lebensform aufwiesen.

Diese Erklärung betrifft jedoch weniger die Witwer als die Witwen. Stevensons Hinweis mag einen Schlüssel für die Beantwortung dieser Frage bieten: sie stellt fest, daß bei den Jaina in Gujarat zwar Witwenwiederverheiratung verpönt ist, daß aber einer Wiederverheiratung von Witwern kaum Hindernisse in den Weg gelegt werden. Die von ihr zitierte Begründung der Jaina für diese Diskrepanz war, daß das Verhältnis von Männern zu Frauen bei den Jaina 1: 27 sei - folglich tue der Mann den Frauen und der Jaina "community" einen Gefallen, wenn er sich wiederverheiratet (Stevenson 1910: 47). Diese Erklärung entspricht zwar dem Proporz von Männern zu Frauen in der Legende von Mahāvīras *Saṅgha* - doch widerspricht sie - wie Stevenson selbst feststellt - der Tatsache, daß zwischen 1901-1971 - ähnlich wie bei den Hindu - weniger Frauen als Männer in der "Jaina community" zu finden sind: "The sex composition of the Jainas reveal a clear deficiency of females" (Sangave 1980: 18). Shāntā (1985) sieht in den sozialen Konsequenzen dieser Situation immer noch eines der Hauptmotive für die Weltentsagung in den Jain Familien, denn vor allem junge, kinderlose Witwen - Witwen überhaupt - sehen in Indien einer relativ freudlosen Zukunft entgegen, wenn sie nicht in wohlhabende Familien eingeheiratet haben. Gemäß der Tradition müssen sie, nachdem sie schon als Kinder verheiratet wurden, in einem bestimmten Alter zur Familie des verstorbenen Bräutigams ziehen, wo sie in manchen Fällen eher als eine Last empfunden und schlecht behandelt werden:

"Widows, especially young widows are excluded from all important events in the Sasuraal [das Haus des Schwiegervaters]. This is especially the case in events related to prosperity, fertility, marriage, establishment of new enterprises, rituals associated with the agricultural cycles, and childbirth. Widows are not allowed to participate in these for fear that they might, with their bad luck, inadvertently contaminate the magical atmosphere created by the luck-bringing rituals performed during these events. - Young widows are also held in suspicion. Their sexuality is despised and feared to have the potential to bring dishonor to the family" (Goonasekera 1986: 57).¹⁵⁵

¹⁵⁵ "When the husband died the wife had to remain confined to a corner of her house for years" (Mahāprajña 1986: 12).

C.J. Shah (1932: 191) schließt daraus, im Anschluß an Bühler, daß durch die Institution der Entsagung die Gemeinschaft ihre Witwen loswird. Da der Brauch der Witwenverbrennung (*Sati*) als Akt der Gewalt abgelehnt wird, ist die Entsagung eine der wenigen ehrenvollen Möglichkeiten die (der Familie) einer Jain-Witwe bleiben: "Jaina widows had rarely or never practiced *Sathi*. But their total sacrifice of their lives in the names of their dead husbands is symbolically expressed in their strong adherence to celibacy" (S. 57).¹⁵⁶ Typischerweise wird das Negative jedoch auch hier positiv gewendet. Shāntā (1985) berichtet z.B. von Jain-*Sādhvī*, die erläuterten, wie ihr frühes Witwentum ihnen half die "Zerbrechlichkeit sozialer Beziehungen" zu erkennen und sich schließlich von Familienbindungen zu befreien (S. 345).

Die mit dem Witwentum einhergehenden Restriktionen (die in Großstädten zunehmend obsolet geworden sind) genügt jedoch allein nicht, um einen Entsagungsentschluß begreiflich zu machen. Dazu müssen notwendig noch eine Reihe weiterer Kontextfaktoren hinzukommen. Das Aufwachsen im Milieu einer Jain-Familie selbst und die Aussicht auf einen in diesem Kontext gehobenen sozialen Status (Jaini 1991) und größere individuelle Freiheiten stärken z.B. die Motivationen zur Entsagung. Die heute vermehrten Initiationen unverheirateter Frauen wird einerseits von den Terāpanth *Sādhvī* und *Samaṇī* auf die schon genannten restriktiven familiären Traditionen zurückgeführt, wie z.B. der finanziellen Unmöglichkeit der Heirat, oder der von den Eltern ausgeübte Druck zur frühen Heirat und somit zum Verlassen des Elternhauses schon im Alter von 14-18 Jahren. Zum anderen wird der immer häufigere Entsagungsentschluß noch unverheirateter Frauen und Mädchen mit dem zunehmenden Bildungsstandard der Osvāl-Frauen in Verbindung gebracht. Durch die bessere Schulbildung sind die Töchter neuerdings in der Lage, sich schon früh über den Sinn und Unsinn der Heirat und die damit einhergehenden lebenslangen gesellschaftlichen Verpflichtungen Gedanken zu machen und für sich persönlich in Frage zu stellen. Was der Sinn des Lebens sei, und warum man überhaupt an dem rastlosen und doch letztlich ziellosen Alltagstreiben teilnehmen solle usf. Dies sind die Fragen, die nach Aussage der meisten *Samaṇī* und *Sādhvī* den Ausschlag für ihre Entscheidung zum klösterlichen Leben gegeben haben - die Bevorzugung der asketischen Lebensweise gegenüber der Heirat (Goonasekera 1986, Shāntā 1985: 346, Cort 1991b). Auch der Wunsch studieren zu können und eigene spirituelle und intellektuelle Interessen verfolgen zu können wird oft genannt (S. 356ff.). Er scheint jedoch von wohlmeinenden Beobachtern übertrieben worden zu sein. Ācārya Tulsī Initiative zur besseren Ausbildung der Terāpanth-*Sādhvī* z.B. wurde von diesen ursprünglich mit Widerstand begegnet und kann somit kaum als primärer Entsagungsgrund gelten. Dennoch ergibt sich das paradoxe Resultat, daß die erhöhte Zahl weiblicher Asketen eine nicht intendierte Nebenwirkung der zunehmenden Bedeutung formeller Bildung (und ökonomischem Reichtum) als Kriterium der Statuskonkurrenz der höheren Kasten zu sein scheint.

Als entscheidender motivierender Faktor, auch für die Entsagung von Frauen, muß letztlich die Vorbildfunktion der aus der eigenen Familie stammenden *Muni* und *Sādhvī* und der generelle Einfluß bestimmter lokaler *Guru* (*Guruṇī*), *Muni* oder *Ācārya* gelten (S. 361): "Ces rencontres, ces exemples, ces paroles, ont été des facteurs déterminants: ils les ont aidées à prendre conscience que la vie de ce monde est remplie de souffrances, de luttes, de déchirements, que ses joies sont passagères" (S. 345). Shāntā behauptet nicht, daß die soziale Situation allein entscheidend ist für den Entschluß zur Entsagung. Letztlich, so schreibt

¹⁵⁶ "De par le contrat avec la belle-fille, la fillette devait aller vivre chez les beaux-parents une existence morose, apparemment inutile et stérile et, en certains cas, son rôle se réduisait à celui d'une servante. On comprend, dès lors, surtout au sein de familles ferventes, que la jeune veuve ait souvent éprouvé un sentiment très vif de *vairāgya* et considéré l'état de *vairāginī* comme l'état idéal, car celui lui donnait l'occasion, à l'intérieur d'une vie communautaire étroite, de s'acheminer vers un but spirituel précis de étudier. Ceci représente le cas classique courant. Dans bien des cas, la belle-famille résista, mais devant la détermination de la jeune veuve, elle dût céder" (Shāntā 1985: 334).

sie, handele es sich meist um eine sehr persönliche (und außergewöhnliche) Entscheidung, relativ unabhängig von der familiären Situation (S. 335): “elles font ce choix, conditionnées par la société” (S. 346).¹⁵⁷ Sie zitiert die folgende Liste von Motiven aus dem *Sthānāṅga-Sūtra*, die von den Jaina selbst als relevant angesehen werden:

“Le *Sthānāṅga-sūtra* qui s'adresse à tous considère dix motifs plus ordinaires, voire prosaïques, qui peuvent déterminer quelqu'un à embrasser le *vairāgya*: de par sa propre volonté; sous l'impulsion de la colère; à cause de conditions de pauvreté familiale; à la suite d'un songe; à cause d'une promesse au souvenir d'une vie antérieure (souvenir provoqué par un événement quelconque); à cause d'une maladie; après une insulte; sous l'inspiration des dieux; par affection pour un fils muni. ... Dans un autre passage, le même *Sūtra* indique quatre motifs pour lesquels on embrasserait cet état: pour avoir une sécurité dans la vie; pour obtenir des jouissances célestes; pour ces deux motifs à la fois; ou uniquement pour un motif désintéressé” (S. 344f.).¹⁵⁸

Dabei ist jedoch zu beachten, daß die *Sūtra* der Jaina die Entsagung aus explizit ökonomischen Motiven strikt untersagen. Zugleich bezeugt die explizite Benennung dieses Motivs sein faktisches Vorkommen schon im alten Indien. Stevenson (1915) betont diesen Aspekt - wie später Spiro (1982: 328) - mit charakteristischem Vorurteil:

“Many men doubtless had become monks through a constitutional aversion from honest labour, and the climate and leisure, whilst increasing the distaste for work in them, would be apt to create it even in those who had entered the order from the highest motives” (Stevenson 1915: 35).

5.5. Jain-Entsagung als literarisches Motiv

Da persönliche Erfahrungen negativer sozialer Umstände nicht für die Jaina spezifisch, sondern universell vorfindbar sind, kann die Erklärung der Entsagungsmotive bei den Jaina vornehmlich im Zusammentreffen zweier Faktorenkomplex gesucht werden: in der Erfahrung psychosozialer Probleme und Konflikte einerseits, und andererseits im fördernden Einfluß der Asketen, der etablierten Stellenwert des Jain-Diskurses und der institutionalisierten Entsagungsmöglichkeit für die Osvāl-Kasten. Das Phänomen der Entsagung bei den Jaina ist letztlich nicht allein auf unmittelbar persönliche Erfahrungen von der Negativität der Welt zurückzuführen, wie Goonasekera (1986: 87ff.) im Gefolge von Yalman (1962: 323f.), Spiro (1982: 321ff.) und Obeyesekere (1981) zu beweisen sucht, sondern erklärt sich auch aus der kumulativen Funktion der Jain-Doktrin bei der retrospektiven persönlichen Deutung solcher Erfahrungen, sowie durch die Tatsache, daß institutionalisierte Formen der Interaktion zwischen Jain-Laien und Asketen vorgefunden werden. Zudem spielen Riten temporärer Entsagung und der Askese eine konstitutive Rolle bei fast allen Haushaltsriten (Süd-)

¹⁵⁷ Doch auch ökonomische Faktoren spielen eine mitentscheidende Rolle, wie ein Seitenblick auf die Herkunft der Theravāda *Bhikkhu* in Śrī Lankā zeigt, die sich bekanntlich zu 80% aus jungen Männern von relativ armen Familien rekrutieren, sind oft ökonomische Ausweglosigkeit Motive für die Entsagung. Ähnliches kennt man auch aus höheren Schichten - sowohl in Europa als auch in Südasien: der älteste Sohn erbt die soziale Position des Vaters und der jüngere geht ins Kloster. Auch Mahāvīra und Buddha waren - nebenbei bemerkt - “jüngere Söhne”, die von der Thronfolge ausgeschlossen waren - wenn man davon sprechen kann: beide waren nur Söhne von unbedeutenden Klan Oberen und keinesfalls Königsöhne.

¹⁵⁸ Vgl. Wijayaratna 1990: 1ff.

Asiens, so daß nicht von einem radikalen Gegensatz zwischen Lehre und Praxis gesprochen werden kann, sondern von Prozessen der retrospektiven Objektivierung eines rituell strukturierten Feldes präreflexiver sozioreligiöser Erfahrungen.¹⁵⁹

Fast alle Jain-Asketen stammen aus Jain-Familien. Dies kann entweder als Resultat einer selektiven Rekrutierungspolitik interpretiert werden oder als Konsequenz einer lebenslangen Sozialisierung von entsagungsbereiten Individuen in das Wertsystem des Jainismus. Die Orientierung an den Werten und Praktiken des Jainismus kann dabei, wie gesagt, selbst eine Verstärkung der Sensibilität für Konflikte zufolge haben und somit auch indirekt eine zur Entsagung motivierende Rolle spielen. Beides ist empirisch der Fall. In jedem Fall ist der Einfluß der asketischen Ordnung von unverzichtbarer Bedeutung. Auf die Dauer kann die Reproduktion einer Jain-Gemeinde und die Anerziehung eines Jain-Habitus nur durch den kontinuierlichen persönlichen Einfluß der Asketen auf die Jain-Laienschaft sichergestellt werden.

Wie noch näher zu zeigen sein wird, gilt die Initiation (*Dīkṣā*) nur als ein Entsagungsritus unter vielen. Die Weltentsagung wird bei den Jaina selbst schrittweise vollzogen. Sie besteht nicht in einem einmaligen Entschluß, sondern erscheint als Vollendung und logischer Höhepunkt des Lebensweges eines idealen Jain-Laien, der mit acht Jahren eine Laieninitiation mitmachen und regelmäßige asketische Praktiken vollziehen sollte, wenn er (sie) als Mitglied einer Jain-Gemeinde anerkannt bleiben will. Der Entschluß zur Entsagung wird also gefördert und aktiv vorbereitet durch die beeindruckende, unmittelbare Präsenz der Asketen, ihrer rituellen Praktiken, und ihrer Literatur.¹⁶⁰ Vor allem heute, wo ein höherer Prozentsatz der Jaina lesen und schreiben kann als früher, spielen Jain Biographien und Legenden eine große Rolle bei der Formung eines religiösen Identitätsbewußtseins und der Idealisierung der Position der Asketen in den Augen der Laienschaft. Die zeremonielle Rolle religiöser Texte und Diskurse bei den nicht Bilder verehrenden Jain-Sekten kann, im Anschluß unter anderen an Luhmann (1982) als "Ritual zweiter Ordnung" interpretiert werden. Die populäre Literatur der Jaina vermittelt zwischen den traditionellen religiösen Praktiken und den abstrakten Prinzipien der Lehre, einerseits, sowie der jeweiligen, historisch variierenden offenen Erfahrungswelt derjenigen Hörer/Leser an die sie appellieren, andererseits: "The Śvetāmbara monks used these stories as the most effective means of spreading their doctrines amongst their countrymen and developed a real art of narratives in all ... languages" (Hertel 1922: 6). Durch die Übermittlung von Geschichten und vor allem durch die obligatorischen religiösen Riten werden die Laien von Kindheit an in ein System kultureller Hermeneutik eingeführt, welches ihnen die interpretativen Mittel an die Hand gibt, durch die empirische Erfahrungen, wie Todesfälle, etc., zu Bestätigungen der Doktrin von der Wertlosigkeit der Welt werden. Nur vor dem Hintergrund der Jain-Lehre und der Existenz funktionierender monastischer Organisationen werden Erfahrungen negativer empirischer Umstände zu Entsagungsgründen. Aus der Sicht der Entsagenden ist dabei die Entsagungsmöglichkeit von primärer Bedeutung, während aus der Sicht der Asketen die Erweckung des "rechten Glaubens" (*Samyak-Darśana*) in ihren Laienanhängern im Vordergrund steht. Der "rechte Glaube" wird vor allem in Form der Predigt und heute der Verbreitung von Literatur, die zur asketischen Praxis anleiten soll, vermittelt. Der persönliche Entschluß zur Entsagung und zur Beschreitung des Jain-Pfades der Purifizierung (Jaini 1979) wird letztlich nur durch den Prozeß der Übernahme der von den Asketen angebotenen generellen Deutungsschemata

¹⁵⁹ Vgl. James 1982: 31-4, 515, Durkheim 1912/1984: 306, 559, Husserl 1987, Kapferer 1980: 242. Eine Entsagungsmöglichkeit besteht immer, wie das Beispiel der Vedischen, etc. Waldasketen lehrt, die nicht, wie die Jain-Asketen, innerhalb, sondern außerhalb der Gesellschaft leben. Sie ernähren sich von den Früchten des Waldes und nicht von den Produkten der Gesellschaft. Der ideale Asket - wie Mahāvīra bei den Jaina - ist grundsätzlich der "allein wandernde" Eremit. Der "gezügelmte" Asket hingegen erfüllt (sekundär) auch politische Funktionen innerhalb der Gesellschaft und ist in gewisser Weise privilegiert.

¹⁶⁰ Vgl. Carrithers 1983: 15.

zur Selbstattributierung persönlicher Erfahrungen verständlich. Dies ist auch die Position der Jain-Lehre selbst. Dabei spielen jedoch auch Prozesse der direkten oder indirekten Beeinflussung des Erlebens durch narrativ vermittelte Bilder eine Rolle, die in diesem Abschnitt näher dargestellt werden. Die Rolle der Rhetorik soll jedoch nicht verabsolutiert werden (Bruhn 1983: 59f.); nicht zuletzt, weil formelle Rhetorik im Jainismus effektiv nur in einem begrenzten Bereich wirksam wird, nämlich dem allmorgendlichen, öffentlichen Diskurs der Asketen, sowie der öffentlich zugänglichen, publizierten Erzählliteratur. Die zeitüberdauernde, objektive Struktur und die kontextabhängige, generative Funktion der narrativen Klischees stehen im Vordergrund des Interesses der folgenden Untersuchung.¹⁶¹ Im Gegensatz zu rein literaturtheoretischen Untersuchungen, bei denen “a feeling of uneasiness may remain ... [because] we want to know “what is really going on”“ (Bruhn 1983: 57), wird jedoch auch die beobachtbare und bei allen Jain-Texten implizit vorausgesetzte Pragmatik des religiösen Diskurses hervorgehoben.

5.5.1. Theorie der Einbildungskraft

Jain-Mönche sind Meister der Kreierung und Vermittlung von poetischen Vorstellungsbildern, die die Imagination ihrer Zuhörer stimulieren, von ihnen als Identifikationsobjekte akzeptiert werden und langfristig als Stimuli religiöser Transformation fungieren sollen (Hertel 1922: 6). Jains gelten in Indien auch als Experten in Magie und Zauberei und werden daher verehrt und gefürchtet (Glasenapp 1925: 341, 406f.). Die Asketen werden innerhalb der Orden systematisch trainiert, attraktive Vorstellungsbilder zu konstruieren, die die Aufmerksamkeit der Zuhörer finden und zugleich die Grundwerte der Jain-Lehre veranschaulichen. Sie werden auch im öffentlichen Sprechen und im Beantworten von Fragen geschult (S. Kumar 1992: 22f.) und zu Spezialisten religiöser Rhetorik (*Alaṃkāra*) und der Kunst des Debattierens (*Upayoga*) ausgebildet (Tatia & Kumar 1981: 31f.). Vorstellungsbilder werden jedoch nicht nur im Medium der Sprache, sondern auch im Medium der Kunst vermittelt: zum Beispiel durch Miniaturen oder *Yantra*. Die bei weitem größte Bedeutung wird jedoch der überlieferten Erzählliteratur beigemessen, die als Grundlage der Predigt für die Laienschaft dient (Shāntā 1985: 212, Reynell 1987: 42). Die Tatsache, daß in der Regel die meisten Zuhörer das Grundmuster schon kennen, macht es “relativ einfach die rechten Worte zu finden” (Bruhn 1982c: 67).¹⁶²

5.5.1.1. Zur Rhetorik der Jain-Moralerzählung

Die Kunst der religiösen Rhetorik der Jain-Mönche liegt in der Art und Weise, in der Identifikationsobjekte geschaffen werden, die zwischen der Doktrin und der Empfindungswelt bzw. dem Habitus der Zuhörer vermitteln. Das rhetorische Ziel ist dabei die Herbeiführung der rechten Einsicht (*Samyak-Darśana*) auf Seiten der Hörer (*Śrāvaka*). Die sprachlich vermittelten Identifikationsobjekte müssen dabei zwei Eigenschaften aufweisen: Sie müssen (a) die Hörer durch Präsentation interessanter Vorstellungsobjekte “fesseln”, und zugleich (b) die Einsicht in die fundamentale Bedeutungslosigkeit aller Objekt-“Bindungen” im Hinblick auf die Erlösung der Seele vermitteln. Solche evokativen Bilder sind daher fundamental doppeldeutig (*Śleṣa*). Die konstruierte Mehrdeutigkeit ist dabei meist eine Funktion der Einbettung eines sprachlich vermittelten Bildes in den Gesamtkontext einer Erzählung bzw. der ideologischen und praktischen Erfahrungswelt der Hörer

¹⁶¹ Vgl. Ingarden 1968, Iser 1972.

¹⁶² Zur Rolle der Einbildungskraft in südasiatischen Riten vgl. Mauss & Hubert 1903/1978, Zimmer 1987, Dumont 1966/1980, Kapferer 1983, 1988. Zur Theorie der Einbildungskraft in der Europäischen Philosophie siehe Kant, Cassirer, Zimmer, Heidegger, etc.

überhaupt. Andere Weltanschauungen werden zugleich “invariably described as ‘wrong’ on account of their one-sidedness [but] it is nevertheless held that from the proper perspective (that of *syādvāda* discussed below), they can be well integrated into the Jaina system” (Jaini 1979: 90, vgl. 1974: 335).

Die grundlegende Technik zur Manipulation der Imagination, die von den Asketen angewendet wird, ist die der narrativen Präsentation von bekannten Vorstellungsbildern bzw. Symbolen die eine hohe emotionale Attraktionskraft auf die Zuhörer ausüben, kombiniert mit einer retrospektiven Reinterpretation ihrer Bedeutung im Sinne der Jaina-Lehre. Zwei Beispiele aus einer Predigt des Ex-Mūrtipūjaka-Asketen Chitrabhanu in London (1991) illustrieren dies: Das *Dharma*-Konzept, von der Wurzel *dhri*, welches im hinduistischen Kontext zum Beispiel als “religiöse Pflicht” verstanden wird, die inhaltlich jeweils durch die Geburt in eine bestimmte soziale Position bestimmt wird, interpretiert er (unkonventionell) als “Wachstum”. Dadurch wird im Gegensatz zu brahmanischen Klischees soziale Mobilität als Grundcharakteristikum des *Dharma* herausgestellt. Das zweite Beispiel dreht sich um den Begriff der günstigen Gelegenheit (“opportunity”), der bei Geschäftsleuten, wie der Mehrzahl der Jain-Laien, unmittelbar auf Resonanz stößt: “Opportunity”, sagt Chitrabhanu (auf Englisch), “is a hairy, limbless beast with wings”, d.i. man kann sie nicht recht sehen und sie ist schnell wieder weg. Im Gegensatz dazu stellt er die Klarheit und Dauerhaftigkeit der Seele heraus. Die Belegung eines Allerweltsbegriffes mit neuen Konnotationen geschieht also zielbewußt.

Die transformative Funktion einer solchen Bildmanipulation kann am besten in Analogie zum “Drama” des Rituals verstanden werden (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981, Turner 1974), denn die indische Ästhetik gründet in der Dramaturgie (und diese im Opfer) (Hacker 1985: 17). Es wird zunächst eine Separation der Zuhörer von der Alltagswelt erzeugt, durch das Anbieten eines Aufmerksamkeit erzeugenden, fiktiven Identifikationsobjektes. Meist handelt es sich um eine kurze Geschichte. In einem weiteren Schritt wird sodann gezeigt, daß die Identifikation mit (weltlichen) Objekten grundsätzlich nur Unheil nach sich ziehen kann, indem eben diese Identifikationsobjekte mit anderen, unkonventionellen Bedeutungen belegt und somit gleichsam “geopfert” werden. Grundsätzlich gilt: Eine Erzählung muß attraktiv sein, um einflußreich sein zu können. Eine rein scholastische Darlegung der moralischen Grundprinzipien des Jainismus würde bestenfalls Langeweile hervorrufen. Rhetorik ist kein einseitiger Prozeß, sondern setzt die freiwillige Zustimmung bzw. das Interesse der Hörer voraus, sich in eine Erzählung hineinziehen zu lassen. Erst in einem zweiten Schritt kann durch die Verletzung der Erwartungshaltungen der Zuhörerschaft ggfs. ein Beeinflussungseffekt erzielt werden. Wie unter anderen Moscovici (1985) und Strecker (1988) gezeigt haben, ist sozialer Einfluß ohne eine Verletzung der Kooperationsorientierung bzw. der Erwartungshaltungen der Hörer, durch einen Akt der symbolischen Gewalt durch die “Ausbeutung von konversationalen Implikationen” (Grice 1975), nicht zu erzielen: “Conflict is ... at the root of influence, either because it arises from the presence of a difference or because the existence of a disagreement brings it into open” (S. 353).

Anhaltspunkte zur Anwendung der Griceschen Theorie auf Jaina-Materialien werden im folgenden gegeben, doch eine Ausarbeitung des Ansatzes verlangt eine eigene Studie. Auch die nominell “gewaltlosen” Jain-Asketen begehen notwendig einen solchen Akt der symbolischen Gewalt (Bourdieu) (das Konzept der sakralen, legitimen Gewalt existiert effektiv bei den Jaina) (Ruegg 1985: 317): z.B. durch die Konfrontation der hinduistischen Paradigmen, wie der Lehre von Brahma, des Opfers (*Yajña*), der Verehrung der Ahnen und der Brahmanen, mit der Jain-Doktrin der prinzipiell unabhängigen, freien Seele. Grundsätzlich geschieht die Konfrontation in der Weise, daß eine zunächst “naiv” präsentierte Oberflächenhandlung sich retrospektiv als Konsequenz einer im verborgenen wirkenden, in Karman gehüllten Seele erweist, wodurch der von Bruhn (1983: 32) sogenannte “*Vairāga*-Schock” und ein Konversionserlebnis erzeugt wird (vgl. James 1982: 194-8).

Die Existenz der Seele und ihrer Handlungen wird vorausgesetzt und retrospektiv in den zuvor erzählten Handlungen “wiederentdeckt”. Jegliches Handeln erscheint so als Konsequenz des verborgenen Wirkens der Seele (d.h. einer Ganzheitsvorstellung) und der Prozesse der Reifung des von ihr in einem früheren Leben akkumulierten *Karman* (Dixit 1978: 64). Die Jain-Literatur ist zum Beispiel reich an Geschichten, die sich um das Thema der romantischen Liebe und der Lust (*Kāma*) ranken - also dem diametralen Gegenteil der monastischen Ethik (J.C. Jain 1975: 104). Der Grund dafür muß im Bestreben gesucht werden, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu fesseln, und die moralischen Absichten der Erzählungen gleichsam zu “verkleiden”. Das Thema der “Verkleidung/Verbergung” (der Seele im Körper) findet sich häufig in der Jain-Literatur (Lath 1981). Doch “sometimes the disguise is so good, however, that the moral of the teaching element ... is difficult to find” (J.C. Jain 1975: 106, vgl. L.P. Sharma 1991: 304).

Die gesamte Erzählliteratur der Jaina ist, wie Hertel (1922: 8) gezeigt hat, eine gleichsam “parasitäre” Form der Reinterpretation der südasiatischen Legendenliteratur. Meist werden nur wenige (auf Akte der Gewalt bezogene) Elemente verändert oder ausgelassen, um die Erzählungen mit der Jain-Lehre kompatibel zu machen. Anders als in der buddhistischen *Jātaka*-Literatur, so Hertel, ändern die Jaina nicht die gesamte Handlungsfolge (wie die Buddhisten), um die Lehre direkt zu vermitteln. Dadurch würden die Erzählungen zu moralistisch und würden ihre Attraktivität auf die populäre Imagination verlieren. Die Jaina lehrten vielmehr ihre Glaubensvorstellungen “nicht direkt, sondern indirekt” (Ebda.), durch die retrospektive Interpretation der narrativ dargestellten Ereignisse. Dies geschieht meist dadurch, daß gegen Ende einer Geschichte die Figur eines Allwissenden (*Kevalin*) eingeführt wird, der alle vorausgehenden Ereignisse sinnvoll interpretiert, indem er die Geschichte der vormaligen Existenzen der Charaktere erzählt, und somit die Ereignisse im Lichte der Theorie der *karmischen* Retribution deutet (S. 7). Dieses Schema entspricht unserer Erklärung der Entsagungsmotive von Jain-Asketen als Resultat retrospektiver Deutung der positiven Aspekte von Unheil:

“For the moral teaching imparted by the story does not lie in the events themselves as they are related in the tale, but in the explanation which the kevalin gives at the end of this story. This kevalin shows that all the misfortunes undergone by the persons which act a part in his narrative, have been caused by bad deeds, and that all their good luck has been caused by good actions, done by them in previous existences. It is clear that this method of teaching morals is applicable to any story whatsoever ... the consequence of this fact is, that no story-telling monk is obliged to alter any story handed down to him, and that, from this reason, Jain-stories are much more reliable sources of folk-lore than the stories handed down in the books of the Bauddhas” (S. 9).¹⁶³

Dixit (1978: 64) weist auf die Differenz zwischen durchgehend “religiösen” Erzählungen (*Dharma-Kathā*) und “illustrativen” (wörtlich: “berühmten”) Erzählungen (*Jñāta-Kathā*; Pkt. *Nāya-Kahā*, vielleicht auch: Skt. **Nyāya-K.*: “Standarderzählungen”) hin. Hertels These trifft allein auf letztere “illustrativen Erzählungen” zu, die einen durchweg “säkularen” Inhalt haben, “and assume a religious significance only when a morale is explicitly drawn therefrom” (S. 64). Winternitz (1920 II: 303-5), Glasenapp (1925: 318) und Balbir (1983) bezeichnen diese Technik der interpretativen Erzeugung von Doppeldeutigkeiten als “Verballhornung”. Man sollte jedoch präziser von der “Inkorporation” der Werte anderer Traditionen durch ihre “Unterordnung” unter den Wert der Gewaltlosigkeit sprechen (vgl. Arai 1978: 97, 101, Stein 1978): “outside elements are

¹⁶³ Vgl. Winternitz 1920: 337, Alsdorf 1977: 4.

accommodated and given a subsidiary position” (Upadhye 1968: 391 Fn. 8). Gewaltsame Handlungen werden nicht als solche abgelehnt, sondern im plizit als notwendige Bedingungen der gewaltlosen Handlungen akzeptiert, doch untergeordnet. Die fundamentale Doppeldeutigkeit, die damit erzeugt wird besteht in der Betonung des Wertes des Nicht-Handelns unter notwendiger Voraussetzung des Handelns. Nicht nur im Zwischenbereich zwischen Sprechen und Handeln oder im Gesamtkontext einer Erzählung werden durch Bedeutungsverschiebungen bewußt Doppeldeutigkeiten erzeugt, sondern auch auf der Wortebene. Vor allem Williams (1983) hat den oft “kalkulatorischen” Charakter des Sprachgebrauchs der Jain-Asketen bei öffentlichen Reden herausgestellt:

“Jain writers have shown a remarkable aptitude for the subtle handling of words ... The polyvalence of certain expressions even within the limits of the same text is often disconcerting: *guṇa* in particular is greatly overworked and so are *kriyā* and *karman*. Indeed one is led to wonder whether the double meanings given to many words and their formal identity with Hindu terms may not be voluntary” (Williams 1983: xviii-ix).¹⁶⁴

Die Funktion solcher strategischer Konstruktionen von Mehrdeutigkeit zur Gewinnung von sozialem (bzw. religiösem-) Einfluß wurde an anderer Stelle aus der Perspektive der Soziolinguistik zureichend diskutiert.¹⁶⁵ Hier sei zusätzlich darauf hingewiesen, daß in der südasiatischen Kunstdichtung die Kunst der Glanz verleihenden Schmuckmittel, d.i. der Poetik und Rhetorik, ähnliche Konzepte wie die der Theorie der konversationalen Implikatur voll entwickelt sind (vgl. Winternitz 1920 III: 1-34, Hacker 1985: 19ff.), insbesondere die Lehre intentionaler Doppelsinnigkeit (*Śleṣa*) und die Theorie des Unaussprechbaren (*Dhvani*), etc. Die Beziehung zwischen *Dhvani*, indirekter Benennung (einer vorgestellten Situation, *Lakṣaṇa*, oder einer faktischen Situation, *Vastu*), Suggestion (*Vyañjana*), und Gefühl (*Rasa*) ist in einer Vielzahl kommentierender Schriften herausgearbeitet worden.¹⁶⁶ “hier liegt das Gebiet, das in Europa mit den Termini Metonymie, Synecdoche und Metapher bezeichnet wird” (Hacker 1985: 37).¹⁶⁷ Doch diese rhetorischen Formen sind aus soziolinguistischer Sicht nur unzureichend untersucht worden.¹⁶⁸ Bezeichnenderweise wurde die *Dhvani*-

¹⁶⁴ “Examples of such coincidences (with the Jaina meanings noted in paranthesis) are: *śiva* (*mokṣa*), *liṅga* (the monks symbols such as the *rajo-harana*), *guṇa-traya* (the *ratna-traya*), *paśupati* (the *Jina*) *mahā-deva* (the *Jina*) whilst on the other hand the word Digambara itself can be an epithet of Śiva. It may be that such resemblances were intended to render Jaina doctrines attractive to Śaivas or that Śaiva persecution made it desirable to give to certain Jaina texts an innocuous aspect” (Williams 1983: xviii-xix).

¹⁶⁵ Vgl. Eliade 1959, Brown-Levinson 1978, Moscovici 1985, Strecker 1988, Drechsel 1987.

¹⁶⁶ Vgl. K.K. Raja 1955a, 1955b, 1985, Paliwal 1969, Parwardhan 1976, Chari 1977, Hacker 1985.

¹⁶⁷ Ein besonders interessantes Forschungsgebiet im Hinblick auf die Ausarbeitung der Theorie der konversationalen Implikatur im südasiatischen Kontext ist ein Vergleich der brahmanischen Theorie, die das Primat auf die Suggestion von “vorgestellten” Situationen (*Lakṣaṇa*) durch mehrdeutigen Wortgebrauch legt (Patwardhan 1976), und dem Primat der Suggestion “faktischer” Situationen (*Vastu*) in der “empiristischen” Jain-Theorie der “exklusiven Signifikation” - “the word ‘Jar’, for example, denotes the object jar, but at the same time negates or excludes other objects, such as ‘cloth’” (Coward 1980: 56).

¹⁶⁸ Seyfort Ruegg 1985 hat die Bedeutung der Theorie der konversationalen Implikatur für die Südasiensforschung erkannt (S. 316f.). Auch die Ähnlichkeit zwischen *Abhiprāya* (Intention) und *Vyañjanā* (Suggestion), und *Dhvani* (poetische Resonanz) wurde herausgestellt (S. 313f.). Seyfort Ruegg unterscheidet jedoch zwischen intentionalem Sprachgebrauch in der Poesie und der Philosophie (auch: Tulsī 1985a: 193 Fn). Zwei Argumente werden angeführt: (1) In philosophischen Texten würden unausgesprochene Intentionen in einer systemischen Weise unterlegt, d.h. “the expressed content is still meant even though another, unexpressed, meaning is actually the one intended” (Seyfort Ruegg 1985: 314), während in der Poetik die Oberflächenbedeutung einer Wortfolge nicht selbst als eigentlich bedeutungsvoll gelte. (2) Südasiatische Poesie “does not have a place for a listener or reader corresponding to the specific trainees (*vineya*)” der religiösen Lehrer (Ebda.). Das Argument besagt also, daß die Intention der (mehrdeutigen) Rede (Text) eines religiösen Lehrers prinzipiell ein Ausdruck eines übergreifenden religiösen Organisationszieles ist, welches - anders als in der Poesie - sein je individuelles, unmittelbares Interesse überschreitet. Darin bestehe auch der Unterschied zum Tantrismus (S. 324 Fn. 15a). Seyfort Rueggs Kritik an der Verabsolutierung des Grice’schen Modells der Implikatur (welches bekanntlich nur Fälle effektiver Informationsübermittlung thematisiert)

Theorie des Anandavardhana (~850 n.Chr.) im 17. Jahrhundert mit Hilfe des (im alten Indien unbekannten) Begriffs des “interesselosen” Wohlgefallens (Winternitz 1920 III: 18, 26), oder besser: “des Prozesses der Ausweitung bzw. der Erhebung des Ich über sich selbst durch einen Identifikationsprozeß” (Hacker 1985: 29f., 15) als des entscheidenden Kriteriums “wahrer Poesie” kritisiert. Wahre Poesie besteht hingegen, wie die o.a. Charakterisierung der typischen Jain-Erzählung gezeigt hat, in der “Manifestation des schon latent Existenten” (S. 28, 69, zur Kritik an Hacker: Bronkhorst 1988), zum Beispiel des im Seelenbegriff gefaßten Potentials der Totalisierung.

5.5.1.2. Die Fähigkeit zur Nicht-Identifikation

Die Fähigkeit zur Manipulation von sprachlich oder ikonisch vermittelten Vorstellungsbildern entwickeln die Asketen, indem sie sich selbst von externen Stimuli emotional distanzieren. Die Kraft anderen Menschen Bilder einzuprägen (Einbildungskraft im doppelten Sinne) setzt auf Seiten der Asketen eine Nicht-Identifikation mit sinnlich-wahrnehmbaren Objekten und Symbolen und einer prinzipiellen Nicht-Kooperation mit der Sozialwelt voraus (vgl. Rosenzweig 1981: 91). Darauf werden sie durch die Übernahme der Konzepte der Jaina-Lehre und durch die asketische Lebensweise schrittweise trainiert. Die ersten Lektionen sind grundsätzlich auf die Kontrolle der eigenen Vorstellungskraft gerichtet: “The first step in religious training is the control of the mind” (Mahāprajña 1979: 24, vgl. Rosenzweig 1981: 18).

Nicht nur die emotionale Wirkung sozialer Symbole erscheint aus Sicht der Asketen als Konsequenz falscher Begierden, durch die bloß imaginäre Vorstellungsbilder, die der Seele selbst äußerlich und somit nicht als Identifikationsobjekte zu empfehlen sind, mit Gefühlsenergie “geladen” werden - auch der eigene, aus *Karman*-Partikeln konstituierte Körper. Die Nicht-Identifikation eines Individuums mit dem *Karman* ist der grundlegende Mechanismus der Befreiung (Tulsī 1985a: 68). Durch die Subtraktion des Begehrens von der Objektwahrnehmung wird nach Auffassung der Jaina verhindert, daß das einfließende *Karman* an der Seele haften bleibt. Die Welt der Objekte wird zugleich zu einem bloßen Phänomen verdünnt. D.h. die äußere Realität wird zwar (anders als im Vedānta) für wirklich genommen, doch durch die Übernahme einer dominanten Innenorientierung nur noch indirekt, in einer gleichsam entsubstanzierten Weise aufgefaßt. Durch die Nicht-Identifikation mit weltlichen, attraktiven Vorstellungsbildern, lernen die Jaina-Asketen mit Bildern zu spielen und ihnen neue Bedeutungen zu unterlegen usf. Dabei gilt, daß, je größer das Ausmaß der Nicht-Identifikation mit den “vergänglichen” Erscheinungen der empirischen Mannigfaltigkeit, und je stärker die Orientierung an der “unwandelbaren” Einheit der Seele und ihren integrativen Kräften, desto größer ist das durch den Akt der Distanzierung freigewordene, ungebundene kognitive Potential und - folglich - der Manipulationsraum im Hinblick auf weltliche Objekte.

Die Aufrechterhaltung der Distanzierung des Begehrens und die Herstellung eines indirekten Bezugs zur materiellen Welt ist jedoch nur möglich unter der Voraussetzung einer verstärkten Orientierung und Identifikation mit der vorgestellten Einheit der Seele, als dem Punkt, der diese Wahrnehmung hat. Die Einbildungskraft gewinnt ihre Macht daher nicht primär aus der Nicht-Identifikation mit der materiellen Welt, vergangenen Erlebnissen, etc., sondern aus der Identifikation, der Gleichsetzung des Individuums mit einer Einheitsvorstellung. Eine solche Meditation wird in der indischen Philosophie als realisierende Betrachtung (*Bhāvanā*) bezeichnet, insofern “man überzeugt war, durch intensives daran denken eine Wirklichkeit schaffen

ist zuzustimmen. Seine Interpretationen könnten noch weiter verfeinert werden (zur Kritik an der artifiziellen Trennung von System/Kommentar, Hörer/Hermeneutiker, etc.: Lopez 1992a, 1992b, Flügel 1993).

zu können” (Hacker 1985: 80, 82). Das Geheimnis des vedischen Opfers gründet den Upaniṣaden zufolge in dieser Methode (S. 65-7). Der Unterschied zwischen den Upaniṣaden und der Auffassung des Jainismus ist der zwischen Universalismus und Partikularismus. Der Universalismus der Upaniṣaden basiert auf der Gleichsetzung der Einzelseele mit einer Weltseele, während der Partikularismus der Jaina auf der Diskriminierung zwischen dem was zur Seele gehört und dem was nicht dazu gehört beruht - also auf einer Exklusivität, die eine transzendente Universalität der Individualseele voraussetzt.

Im vorgestellten Spiegel der freien Seele erscheint die Mannigfaltigkeit der Objektwelt nur indirekt und somit in gleichsam nicht substantieller Form: als Bild oder Phänomen. Als Substanz erscheint sie hingegen wenn sich eine Seele noch mit ihrem materiellen Vehikel - dem Körper - identifiziert und sich durch Begehungen an die materiellen Objekte bzw. die ein- und ausfließenden *Karman*-Partikel anbindet. Aufgrund ihrer materialistischen Auffassung vom *Karman* kommen die Jaina zur Auffassung, daß ein Individuum, das sich mit einem materiellen Vorstellungsbild identifiziert, auch in einem ontologischen Sinne zu dem wird, was es begehrt. Nur die unablässige Identifikation mit der Vorstellung einer die äußeren Einflüsse (*Āsrava*) übergreifenden Seele (*Jīva*) und die gleichzeitige Entziehung emotionaler Energien von Objekten ermöglicht demzufolge die reinigende “Vernichtung” der “eingeflossenen” *karmischen* Substanzen und die positive Transformation in Richtung auf die vollkommene Ablösung der Seele von der Körperwelt. Die Konstanthaltung der Vorstellung von einer integralen Seele schafft somit gewissermaßen einen “Distanzierungsprofit”, der die Manipulation der eigenen Beziehungen zur bildhaft im Spiegel der Seele erscheinenden äußeren Welt ermöglicht, und in Konsequenz auch die Auffassung aller empirischen Phänomene als bloße “Bilder”, die ihre Kraft bloß aus der fehlerhaften Selbstidentifikation der Seelen mit ihren “eingeflossenen” *Karman* ziehen.¹⁶⁹ Nicht das äußere Bild, sondern die intrinsische Aktivität der Seele gilt hier als eigentliche Quelle der Einbildungskraft: “Jainas grant the soul great powers of manipulation with regard to karmas” (Jaini 1979: 147, 208).¹⁷⁰

Der Gedanke eines integralen inneren Einheitsprinzips muß einst wirklich als ermächtigend erfahren worden sein. Sein Ursprung wird Mahāvīra zugeschrieben. Wie Jacobi (1914: 468) schreibt, war die Vorstellung des einheitlichen Lebensprinzips (*Jīva*) eine wesentliche Innovation der Jaina gegenüber früheren “animistischen Ideen”, denen zufolge der Körper als aus vier (oder mehr) kosmischen Elementen (*Mahābhūta*) zusammengesetzt galt: Feuer, Erde, Wasser, und Wind (vgl. Robinson 1970: 161ff.). Sobald diese vier Elemente als Elemente EINER individuell verkörperten (*ĀS*₁ 1.1.6) Seele begriffen werden, von der sie prinzipiell unterscheidbar sind, sind die Grundlagen der Jain-Doktrin gegeben: “recognising thy Self as one [i.e. as separate and different from the world], subdue the body” (*ĀS*₁ 1.4.3.1). Wenn man Feuer, Erde, Wasser und Wind als dem eigentlichen “Selbst” äußerliche Substanzen erkennt, die nur durch das Lebensprinzip zu einem einheitlichen Leib integriert werden, folgt daraus automatisch das Prinzip der Gewaltlosigkeit (*Ahiṃsā*). Denn einerseits setzt man sich mit anderen Lebewesen gleich und identifiziert sich mit ihrem Schmerz aufgrund der eigenen Erfahrung, andererseits ist man sich bewußt, daß man sich selbst schadet, wenn man anderen Gewalt antut: “Look at the exterior (world from analogy with thy own) self; [then] thou wilt neither kill nor destroy (living beings)” (*ĀS*₁ 1.3.4.1). Dieser Gedanke der einheitsstiftenden Kraft des Lebensprinzips oder der Seele (*Jīva*), und damit: die Vorstellung vom Körper als einer Einheit, als einem Individuum, scheint sich, so deutet

¹⁶⁹ Vgl. Simmel 1989b.

¹⁷⁰ Innerhalb der mehr als 2500 Jahre alten Jain Tradition finden sich unterschiedlichste Interpretationen des Begriffs *Jīva*, der hier, gemäß den modernen Jain Interpretationen, implizit mit “Bewußtsein” gleichgesetzt wurde. Ursprünglich galt jedoch die Sensibilität und Leben als charakteristisch für eine “Seele” (vgl. Dixit 1978, Jacobi 1980a: 3 Fn. 2).

Jacobi an, historisch aus der Interaktion von “animistischen” Ideen und den “fortschrittlicheren” Ideen der Brahmanen herausgebildet zu haben, die in den Interpretation des Vedānta annehmen, daß “being is one without a second, the same in all things” (Jacobi 1914: 468). Im klassischen Jain-System liest sich dies so, daß die Seele (Leben) immer auf ein physisches Individuum und dessen Erfahrungen bezogen werden muß, und nicht als ein abstraktes, transzendentes Prinzip behandelt werden sollte. Schubring (1962/1978) stimmt dieser Interpretation zu: Die Vorstellung von der lebendigen Individualseele (*Jīvātman*) ist, wie er schreibt, ein Resultat der Übernahme der brahmanischen Lehre von der “Weltseele” *Brahma* durch volkstümliche soziale Eliten:

“‘The Jainas call *jīva* all souls, the Sāṃkhya those that exist in the concrete world. Thus it seems that the “soul” has been abstracted from “living being”, that is to say from a popular view.’ The same idea appears in the conception that a soul is as large as a body, a conception which is apparent with the Jains, while it is at least inferable from the original Sāṃkhya and Yoga. Both Jainism and Sāṃkhya pretend a plurality of bodies. It seems that this conception replaced the primitive idea of a plurality of souls at a time when the doctrine of the One Ātman could not be neglected any longer” (S. 14).

Jainismus selbst erscheint demzufolge gleichsam als Resultat der Interaktion zwischen einer brahmanischen Oberschicht, die rituelle Tötungsakte als Beruf betreibt, und - wenn man Heestermans (1987) Theorie folgen will - einer Schicht von erfolglosen Kriegern, die keine Opfergaben geben können: “It [the self-sacrifice] is the sacrifice of the consecrated warrior who has lost out in the contest for the goods of life and has to pay with it with his own life” (S. 99); eine Interaktion die gleichsam verschlüsselt in der “Dualität” von “Seele und Körper” wiedererscheint. Individuell wird dabei das Einheitsprinzip Leben wesentlich als Intelligenz aufgefaßt. Der Intelligenz wird im Jain System die Aufgabe und Fähigkeit zugesprochen eine systematische Organisation und Kontrolle über die einfließenden *Karman* herzustellen; allerdings so, daß die jeweilige Art und Weise, wie die Seele, das Einheitsprinzip, mit den unbeseelten Elementen (*Ajīva*) interagiert, unterschiedliche, real erfahrbare Resultate nach sich zieht: “[T]he souls are principally all alike substances (monads) characterized by intelligence; their actual difference being caused by their connexion with matter” (Jacobi 1914: 465).

5.5.1.3. Jainismus als Theorie des sozialen Einflusses

Die Jain-Lehre vom Mechanismus der Bindung der Seele durch einfließendes *Karman* erscheint, pragmatisch betrachtet, wesentlich als eine Theorie sozialen Einflusses (*Āsrava*) und des Gegenzaubers - also von Phänomenen, die von Schubring (1962/1978: 14) und anderen Textwissenschaftler (Mauss und Hubert 1903/1978: 168f.) als “Magie” bezeichnet und in einen künstlichen Gegensatz zur transzendental aufgefaßten, “religiösen” Entsagungslehre gebracht wurden. Die Hauptwahrheiten (*Tattva*) des klassischen Jainismus sind bekanntlich *Āsrava* (Einfluß von *Karman* durch begehrende Identifikation), *Bandha* (Bindung der Seele durch Einfluß des *Karman*), *Samvara* (Stoppen des Einflusses durch Nicht-Identifikation) und *Nirjarā* (Dissoziation von akkumuliertem *Karman*) (Utt 28, vgl. Tulsī 1985a: 95). Die Theorie besagt, daß die unpersönliche Seele um so freier wird, je weniger sie ein Vorstellungsobjekt begehrt und sich (dadurch) mit ihm identifiziert: “[T]he identification of the *karmic* matter with the soul is the (bondage of) *karmic* mass” (S. 67). Nicht-Identifikation (*Samvara*) verhindert den Einfluß (*Āsrava*) von neuem *Karman*, welches die Selbstwahrnehmung der Seele trüben und sich - ganz wörtlich - “verkörpern” kann, wenn es als Substanz und nicht als bloße Illusion

(Erscheinung) begriffen wird. Der "Einfluß" (*Āsrava*), den äußere Ereignisse haben können, hängt also wesentlich von der inneren Einstellung ab. Nur durch asketische Übungen (*Tapas*) und Meditation (*Dhyāna*) können einmal gebundene *Karman*-Partikel wieder abgetrennt werden (*Nirjarā*). Umgekehrt kann durch die praktische Umsetzung dieser Theorie der Erlösung durch Unbeeinflussbarkeit eine erhöhte Fähigkeit zur Beeinflussung anderer gewonnen werden. Denn mit Hilfe der Konzeption der Individualseele können im Prinzip alle Erfahrungsdaten integriert und der eigenen Kontrolle "unterworfen" werden.

Die Abstreifung äußerer "Einflüsse" durch die Methoden der Distanzierung und Objektivierung geschieht effektiv durch die Kontrolle der eigenen Imagination (aufgefaßt als sich manifestierendes *Karman*) durch die Fokussierung auf die höherstufigere Vorstellung von der Unverletzlichkeit der inneren Seele. Die abstraktere, integrativere Vorstellung der Seele wird dabei den konkreten, fragmentiert erfahrenen Erscheinungen und fluktuierenden Bildern der Einbildung gleichsam übergestülpt (*Adhyāsa*)¹⁷¹ bzw. eingeprägt (Pkt. *Nihatta*).¹⁷² Die Existenz der erscheinenden materiellen Welt an sich wird nicht geleugnet, ganz im Gegenteil, wohl aber wird ihr Einfluß auf das Individuum durch die Kontrolle des Begehrens abwehrbar. Die erscheinenden äußeren Partikularitäten werden durch Identifikation mit einem in Form einer Seele vorgestellten individuellen Allgemeinen ignoriert bzw. "unterworfen" und auf sekundäre Ebenen verdrängt.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die rechte Einsicht (*Samyak-Darśana*) innerhalb der Jain-Systeme als Ausgangspunkt aller Entwicklungsmöglichkeiten gilt. *Samyak-Darśana* bedeutet, daß die Differenz von "Seele und Körper" erkannt wird, also der Unterschied zwischen Einheitsprinzip und fragmentierenden äußeren Einflüssen/Interaktionen, die sich in Form von materiellem *Karman* innerhalb der Seele verkörpern. D.h., daß sich das Gesamtverhältnis der kumulativen (Nicht-) Interaktion zwischen Lebenstrieb (*Jīva*) und äußerer Materie (*Ajīva*) in jedem der hindernden Elemente (*Karman*), aus denen sich der Körper zusammensetzt, reflektiert. *Karman* ist das Resultat, der Effekt oder Reflex eines Triebimpulses, bzw. einer auf ein bestimmtes Objekt gerichteten Intention oder Handlung; kurz: der Interaktion zwischen Einheitsprinzip und spezifischen Elementen. Wenn einmal das Einheitsprinzip unterlegt wird, erscheinen alle äußeren Unterschiede als Abweichungen oder differenzielle Annäherungen bzw. Realisierungen des nun als innerste Essenz verstandenen Einheitsprinzips. Die Kraft des Einheitsprinzips (des lebendigen Bewußtseins) wird mit dem Potential des Individuums zur Selbstrealisierung identifiziert, vermittelt Konzentration seiner Energie mit Hilfe von kognitiven Medien, wie *Mantra*, *Yantra*, etc. Solche Meditationsbilder dienen den Jaina als äußere Hilfsmittel der Meditation des Einheitsprinzips - die eigene potentielle Allwissenheit und spirituelle Macht. Die Bilder dienen dazu, die Triebenergien (*Karman*) aufsteigen zu lassen, zu sammeln, und durch Unterwerfung unter das überlegene Einheitsbild kontrolliert zu zerstören bzw. in eine feinere Form von *Karman* zu transformieren. In dieser Weise werden "äußere" Einflüsse (*Karman*) einer Einheitsvorstellung unterworfen. Durch das Prinzip der Einheit kann also äußeren Einflüssen und der Furcht vor Fragmentierung widerstanden und so auch die kognitive Unabhängigkeit und Selbstkontrolle des Einzelnen gewahrt werden.

Bilder sind nicht "bloß" Bilder, sondern ziehen immer auch sekundäre ontologische (*karmische*) Implikationen nach sich. Bilder, insbesondere religiöse Kultbilder, gelten im Indischen Tantrismus als geladen mit einer intrinsischen Wirkungskraft oder spirituellen Energie (*Śakti*). Diese kann jedoch nur von demjenigen angezapft werden, der in der Lage ist, sich mit einem solchen Bild so zu identifizieren, daß er es - ganz wörtlich - vollkommen verkörpert (Zimmer 1987: 45ff.).¹⁷³ Der hierbei entscheidende Prozeß der Identifikation erfordert

¹⁷¹ Vgl. Robinson 1970: 217ff.

¹⁷² Vgl. Schubring 1962/1978: 185, Zimmer 1973: 218f.

¹⁷³ Goonasekera 1986 und Laidlaw 1990 sprechen zum Beispiel von der "Ikonizität" der Jain-Asketen.

dabei einen “substantiellen Akt” der Selbsttransformation, der Funktionalisierung der Persönlichkeit hinsichtlich des jeweils gewählten Konzentrationsobjektes bzw. Rollen- (Selbst-) Vorstellung. Die korrekte psychische Einstellung gilt für die Effektivität der Prozesse der Visualisierung und Identifikation als unerlässlich (Gonda 1975: 286).

Dumont (1980: 194) hat diesen Vorgang der Ein-bildung als Prozeß der “Imitation” bzw. der Unterordnung funktionaler Leistungen unter eine von “außen geborgte” Form bezeichnet, die notwendigerweise “bestimmte intrinsische funktionale Modifikationen” nach sich ziehen muß (impliziert). Die identifikatorische Gleichsetzung mit sozialen Modellen oder Vorstellungsbildern, die Ausfüllung eines Selbstbildes, impliziert also auch eine funktionale Transformation und somit eine Leistung. Die in einem Bilde jeweils kondensierte Energie oder Macht besteht dabei, so kann man sagen, in seinem jeweils implizit vorausgesetzten funktionalen Latenzraum: also all denjenigen anderen Vorstellungen, die es dadurch transzendiert, daß jeder Identifikationsvorgang auf einer Stufe zugleich eine Nichtidentifikation auf einer andern voraussetzt.

Inspiziert durch Diltheys (1927) Theorie der Einbildungskraft hat Simmel (1989) in anderem Zusammenhang das hierarchische Verhältnis von Innen und Außen, von Psychologie und kulturell verbindlichem Selbstbild, klar gefaßt:

“Man kann die Entwicklung des menschlichen Schicksals von dem Gesichtspunkt aus darstellen, daß es in einer ununterbrochenen Abwechslung von Bindung und Lösung, von Verpflichtung und Freiheit verläuft. Dieser erste Überschlag indes stellt eine Scheidung dar, deren Schroffheit die nähere Betrachtung mildert. Was wir nämlich als Freiheit empfinden, ist tatsächlich oft nur ein Wechsel der Verpflichtungen; indem sich an die Stelle der bisher getragenen eine neue schiebt, empfinden wir vor allen Dingen den Fortfall jenes alten Druckes, und weil wir von ihm frei werden, scheinen wir im ersten Augenblick überhaupt frei zu werden - bis die neue Pflicht, die wir zunächst mit gleichsam geschonten und deshalb besonders kräftigen Muskelgruppen tragen, mit der allmählichen Ermüdung derselben ihr Gewicht geltend macht und nun der Befreiungsprozeß ebenso an sie ansetzt, wie er vorher in ihr gemündet hatte” (S. 375).

Will man diese dimensions-logische Betrachtungsweise für ein Verständnis der sozialen Funktion des Jainismus fruchtbar machen, dann muß betont werden, daß hier der Versuch der Manipulation der subjektiven Wahrnehmung des Verhältnisses von Vordergrund (*Jīva*) und Hintergrund (*Ajīva*) im konventionellen Kontext eines hierarchisch vorstrukturierten sozio-kognitiven Raumes - eines Kosmos - operiert, der eine Skala von operativen Freiheitsgraden mit einer Abstraktionshierarchie von identifikatorischen Bildern synchronisiert. Genausowenig wie *Mantra*, können Bilder vollkommen neutral aufgefaßt werden (wie etwa im rein objektivistischen System von Saussure), sondern - weil sie immer auf ein Handlungssubjekt bezogen sind - intrinsisch auf bestimmte (Trieb-) Energien bezogen und vermittels dieser: auf Sachverhältnisse, die folglich mit ihrer Hilfe hervorgerufen oder kontrolliert werden können. Durch die emotionale Ablösung der Identifikationsenergie und zugleich durch die Identifikation mit einem andern Bild höherer Abstraktion kann man ein “Bild beherrschen”. Dieser Prozeß der Ablösung der identifikatorischen Energie von der unmittelbaren Objektwelt und die progressive Transferierung der Gefühlsenergie auf geistige Vorstellungsobjekte ist der wesentliche Operationsmodus der transformierenden “Einbildungskraft”, oder “spirituellen Macht” bei den

Jaina. Der “Sieg” bzw. die Kontrolle über eine bildhafte Vorstellung bzw. *karmische* Einflüsse wird dabei durch Akte der Transzendenz bzw. der Potentialisierung durch die Integration eines spezifischen Bildes in einen umfassenderen Vorstellungskontext vollzogen. Aus der Teilnehmersicht werden diese Prozesse jedoch nicht, wie hier zunächst, im Sinne einer Theorie formaler Repräsentationen sondern ontologisch aufgefaßt - als Fähigkeit der Beeinflussung und Verwandlung durch die Ablösung der Lebensessenz vom Körper (vgl. Mauss & Hubert 1903/1978: 68, 94). Die “Waffe” und generative Kraft der Jaina ist die innere Entsagung und Selbstdifferenzierung (*Abhiniṣkramaṇa*), nicht das äußere Opfer.

5.5.1.4. Dumont und Durkheim

Dumont hat diesen Prozeß von ideologischer Einbildung und der Extraktion von Leistung vermittelt über Prozesse der freiwilligen Identifikation mit dominanten Bildern als historisch kumulative Imitation und Überstülpung (*Adhyāsa*) (vgl. Robinson 1970: 217ff.) höherstufiger, dominanter sozialer Bilder über niederstufigere Bilder innerhalb eines hierarchisch geordneten sozialen Kosmos bezeichnet. Diesen Prozeß interpretiert er zugleich sozio-historisch wie ideologisch: “modifications of the old Indian system have been made by way of addition rather than by way of substitution, and they have preserved the ancient elements with rare fidelity” (Dumont 1980: 428 Fn. 6). Die Überstülpung wird als ein Vorgang der Inkorporation und gleichzeitig der Transformation verstanden, der zum einen eine Differenz und Superordination von Form über Inhalt, bewußter Orientierung und unbewußter/indirekter Voraussetzung, erzeugt, und zum anderen eine “gegenseitige Transformation beider Elemente durch ihre Kombination miteinander” (S. 404 Fn. 95c). Dieser Prozeß kann von zwei Seiten betrachtet werden: von oben gesehen erscheint er als Überstülpung neuer Vorstellungsbilder durch die sozialen Eliten, und von unten gesehen als Imitation. Die Entsagenden sind in den Augen von Dumont - der hier Weber folgt - die wesentlichen kreativen Kräfte in den Kulturen Südasiens. Sie spielen hier die Rolle der Philosophen, die, seiner Ansicht nach, allein in der Lage sind, die Welt zu transzendieren und völlig neue Denksysteme, religiöse Vorstellungen und ethische Systeme zu erfinden, die dem sozialen Handeln Struktur verleihen.

Mit dieser These weicht Dumont von Durkheim (1912/1984) ab, der die Erzeugung von Kollektivvorstellungen als Resultat eines ungeplanten sozialen Prozesses der “Wechselwirkungen von expressiven Bildern und Gesten zwischen Individuen”, der “Verschmelzung ähnlicher Bilder”, sowie der historisch kontingenten Selektion von dominanten Bildern betrachtete (S. 589). Gesellschaftlich konventionalisierte Bilder (“soziale Repräsentationen”) sind für Durkheim historische “Resultate einer gesellschaftlichen Ausarbeitung” (S. 581). Sie implizieren somit soziale Energien als Bedingung ihrer Möglichkeit, die die Kräfte eines Individuums bei weitem übersteigen. Der Unterschied zwischen Dumonts und Durkheims Auffassung erklärt sich teilweise daraus, daß Durkheims generelles Modell von einer egalitären (ideologischen) Ausgangssituation ausgeht, während Dumont die Geschichte der “hierarchisch” geordneten Gesellschaften Südasiens modellhaft zu fassen sucht.

In einem zweiten Schritt, so schreibt Dumont (1980) weiter, gewinnen die Vorstellungsbilder der Asketen von der Welt - z.B. das Bild der “Transmigration” (S. 435 Fn. 22) - durch Interaktion mit der Masse der Bevölkerung an sozialem “Einfluß” und werden von der Gesellschaft teilweise übernommen. Das Resultat solcher Interaktionsprozesse seien vor allem die Sekten, wie die der Jaina, die ihr Bild vom Erlösungsweg des Individuums dem Hinduismus und seinem System der Kastenpflichten “übergestülpt” hätten. Laut Dumont handelt es sich um eine “Aggregation of liberation and renunciation to the wordly view” (S. 432 Fn. 19): “sect is

in theory an individual matter, superimposed on caste observances” (S. 187). Was aus der Sicht des Asketen als Überstülpung von Bildern erscheint, gilt jedoch seinen Anhängern als aktive “Imitation” und Identifikation:

“From the point of view of culture, imitation, or rather extrinsic borrowing, that is borrowing from superiors of certain features as social signs and not as functional features gives rise in the simplest cases to a superimposition of features. ... But if intellectual phenomena are in question, this extrinsic borrowing certainly entails some intrinsic modification” (S. 194)

5.5.1.5. Kapferer

Kapferer (1983, 1988) hat die Funktion von Bildern – auch Trugbildern (*Māyā*) - in den typisch südasiatischen Kontexten asymmetrischer Interaktion - ähnlich wie Dumont - in einem sozialtechnologischen Sinne interpretiert. Seine Schlußfolgerungen sind bei Dumont implizit angelegt. Er versteht die von und Zimmer beschriebene ästhetische Einbildungskraft politisch - als Macht der Täuschung, und zeigt, wie diese im Kontext des Singhalesischen Theravāda Buddhismus sowohl positive als auch negative Formen annehmen kann, je nachdem ob sie im Sinne der Stärkung der sozialen Ordnung (durch die Mönche) oder deren Schwächung (durch “Dämonen”) verwendet wird. Die Selektion von bestimmten Orientierungen im Ritual und das ästhetische Spiel mit Vorstellungsbildern erscheint dabei als Technik der Beeinflussung und Objektivierung der kollektiven und/oder individuellen Erfahrung durch eine Resozialisierung im Sinne der integralen Lehre des Buddhismus. In seiner empirischen Arbeit zeigt Kapferer (1983), wie Exorzisten in Śrī Laṅkā mit Hilfe verschiedener ritueller Medien die Psyche eines Kranken manipulieren, mit dem Ziel, dessen Identifikation mit Dämonenvorstellungen zu relativieren, indem sie seine Re-Identifikation mit dem stärkeren Bilde des Buddha herbeiführen, welches sie der Dämonenvorstellung zu überlagern suchen. Die Wirksamkeit des Exorzismus erscheint dabei als integraler Aspekt der rituellen Handlungsformen selbst, und weniger als performative Kraft des Exorzisten (S. xiv). Die Unterwerfung der Dämonen wird letztlich durch die Neuausrichtung der Patienten auf solche höherstufigen Identifikationsobjekte erreicht, die negativen Einflüsse zwar nicht beseitigen, wohl aber in sich aufheben. Das Bild des Buddha umfaßt in diesem Sinne die Bilder der untergeordneten Götter und der Dämonen. In Śrī Laṅkā besteht eine Heilung durch Exorzismus laut Kapferer darin, daß sich die von Dämonenvorstellungen - also fragmentierenden Kräften - geplagte Person mit dem Buddha identifiziert: dem Sinnbild der dominanten Werte sowohl des religiösen Kosmos des Buddhismus als auch der sozialen Ordnung des Singhalesischen Staates. Auch hier wird also ein integrales Vorstellungsbild einem fragmentierenden Bild übergestülpt bzw. von dem Patienten durch Identifikation inkorporiert. Die Bindung eines Patienten an Vorstellungsbilder unterschiedlicher Komplexität wird dadurch erklärt, daß durch Akte ritueller Gewalt sozialtechnisch Aufmerksamkeit und Emotion freigesetzt und gebunden wird (gerade diese externe Bindungsenergie will ein sich selbst bindender Jain vermeiden, durch Akte der Selbstmortifikation).

Kapferer (1983, 1988) argumentiert, im Anschluß an Tambiah (1970: 325) und gegen Gombrich und Obeyesekere (1988), daß die Methode der Verwendung von im engeren Sinne “religiösen” Vorstellungsbildern, wie das des Buddha (oder der Tīrthaṅkara) nicht grundsätzlich verschieden von der Verwendungsweise tantrischer *Mantra* und *Yantra* sind. Nur die Intention ihrer Verwendung, die Orientierungsrichtung - am Ganzen oder am Partikularen - ist unterschiedlich. In beiden Kontexten werden Bilder oder Töne erschaut bzw. gehört und in der Vorstellung der betreffenden Person auf ihren Körper oder die Körperteile aufgetragen. Durch die erfolgreiche Identifikation des Körpers mit der kondensierten Kraft der magischen Bilder und Silben

transformiert sich die Person und verkörpert gleichsam die Energie der Vorstellungsbilder. Der Prozeß der Einbildung (Täuschung) ist insofern ganz wörtlich zu verstehen und wird, nach Kapferer (1988), sowohl bei individuellen Heilungsriten, als auch im politischen Ritualismus gleichermaßen verwendet (vgl. Glasenapp 1925: 366-9). Die Effektivität solcher entweder selbstinduzierten oder fremdinduzierten Einbildungsprozesse hängt von der Stärke der Neuorientierung bzw. Identifikation mit dem höherstufigen Bild ab, durch welches fragmentierende Bilder (von Dämonen, etc.) unterworfen und somit in ihrem zerstörerischen Einfluß beschränkt werden können. Durch die Verkörperung höherstufiger Selbstbilder können insofern Fremdeinflüsse unter Kontrolle gebracht werden. Diese Interpretation hat den Vorteil, keinen äußerlichen Gegensatz zwischen Religion und Magie postulieren zu müssen, wie Spiro (1982) oder Gombrich und Obeyesekere (1988). Doch auch sie ist letztlich weniger am umfassenden sozialen System als am doktrinären Buddhismus orientiert, als dessen Ausdruck hier sogar volkstümliche Exorzismusriten erscheinen.

5.5.1.5. Yantra und Mantra bei den Jaina

In Einklang mit generellen südasiatischen Vorstellungen von der ontologischen Macht von Bildern haben die Jain-Asketen im Laufe des frühen Mittelalters elaborierte Methoden psychophysischer Manipulation entwickelt, die ähnlich, wie die beschriebenen Prozesse der Überstülpung (*Adhyāsa*) und Identifikation funktionieren. Überstülpung bedeutet in Südasiens immer: überstülpen von Attributen des Selbst über Attribute des Nicht-Selbst (Robinson 1970: 218). Aus soziologischer Sicht kann man dies, wie gesehen, auch umkehrt betrachten. Bei den Jaina-Mönchen wird nicht nur die Kunst des Sprechens ausgebildet, sondern auch die Kunst der Einflußnahme auf die Gefühlswelt und auf kosmische Kräfte durch *Yantra* (Diagramme) und *Mantra* (sakrale Zauberformeln) (Glasenapp 1925: 366-9, Gonda 1975b: 287). Obwohl die offizielle Lehre des Jainismus die "magische" Verwendung von *Yantra* und *Mantra* verurteilt, haben sich vor allem im Mittelalter eine Vielzahl von tantrischen Elementen und Methoden der Manipulation kosmischer Kräfte entwickelt, die bis heute das Interesse nicht nur der Jain-Laien fesseln.¹⁷⁴ Anders als viele Asketen sind die meisten Jain-Laien nur sekundär am Erlösungsziel orientiert, sondern vor allem an der Gewinnung von weltlichem Glück, Fruchtbarkeit, Reichtum und Einfluß interessiert.¹⁷⁵

Heinrich Zimmer (1987, 1986) hat die populären tantrischen Vorstellungen von der ontologischen, transformativen Macht (*Śakti*) der (Kult-) Bilder und Statuen (*Pratimā*) in den Kulturen Südasiens am prägnantesten gefaßt. Ein *Yantra* gilt in Südasiens, wie er zeigt, als ein Instrument zur Gewinnung von Kontrolle über die in einem Element oder Wesen enthaltene Energie. Es ist ein Instrument, eine Struktur, die dazu bestimmt ist für ein menschliches Willensziel Energie frei zu machen. Ein *Mantra* gilt, entsprechend, als ein verbales Instrument zur Hervorrufung eines Effekts im Gemüt. Es wird als eine Macht besitzende Formel aufgefaßt, und kristallisiert Gefühle in ähnlicher Weise wie bestimmte Schlagworte (S. 156f.):

“Wir können also sagen, daß ein Yantra ein Instrument zur Zügelung der psychischen Kräfte durch die Konzentrierung auf ein Modell oder Muster darstellt, und zwar derart, daß dieses Modell oder Muster von der visionären Einbildungskraft des Gläubigen reproduziert wird. So ist es eine ‘Maschine’ zur Stimulierung von inneren Visualisierungen, Mediationen und Erlebnissen” (S. 158).¹⁷⁶

¹⁷⁴ Vgl. Gupta, Hoens & Goudriaan 1979, Padoux 1981.

¹⁷⁵ Vgl. Tambiah 1970: 291.

¹⁷⁶ Vgl. Zimmer 1987: 183.

Yantra und *Mantra* sind somit Instrumente der Manipulation der Gefühlswelt. Sie können emotionale Energie fokussieren und kristallisieren und somit bestimmte Gefühlskräfte (*Śakti*) der Menschen anzapfen. Nach Durkheim (1912/1984: 559-79) und Mauss und Hubert (1903/1978: 162) sind solche Gefühlsempfindungen Produkte von Situationen kollektiver Erregung und diffuser gegenseitiger Einflußnahme. Durch eine "fetischhafte" Verkehrung erscheinen den Teilnehmern die Bilder und Worte selbst vielfach als mit Energie (*Śakti*) geladen; eine Interpretation, die der doktrinäre Jainismus allerdings ablehnt, der allein die Macht der individuellen Seelenkräfte und der vom *Karman* hervorgerufenen Täuschungen hervorhebt.

Eine den *Yantra* vergleichbare Funktion als Kristallisationskerne kollektiver Kräfte haben bei den Jaina neben den Kultbildern (*Mūrti*) die Asketen selbst, die zwar nicht alle unbedingt als intrinsisch machtvoll erscheinen, wohl aber als Vorbild - und somit als bildhaften Medien für die *Darśana* praktizierenden Verehrer gelten, die sich durch Identifikation mit dem Vorbild selbst zu transformieren suchen. Glasenapp (1925) hat diese transformative, meditativ angleichende Funktion der ein-bildenden Identifikation mit dem Vorbild der Jinas bzw. Asketen - die die Grundlage des religiösen Kultes der Jaina darstellt, da sie selbst die transformative Kraft der Selbstdifferenzierung (*Abhiṇṣkramaṇa*) besitzen¹⁷⁷ - wie folgt geschildert:

"Erfahrungsgemäß befeuert aber nichts so sehr den Eifer der Gläubigen, als das Beispiel eines Großen, dem der einzelne, soweit dies in seinen schwachen Kräften steht, nachstrebt, der allen seinen Bemühungen als Vorbild leuchtet, das er später einmal zu erreichen hofft, den er als Meister verehrt und dem er mit der ganzen Glut seines Herzens in Liebe ergeben ist. Das unerreichbare Ideal der Jaina ist der weltentrückte Vollendete ... Ein solcher Weltüberwinder und Heilsverkünder, dem selbst die Himmelskönige mit Ehrfurcht nahen, ist allein würdig, als weltentrücktes Vorbild der Menschheit verehrt zu werden und als Wegweiser zur Erlösung zu dienen. Wer ihn ständig vor Augen hat, wer sich immerwährend in seine unendlichen Tugenden und Vorzüge versenkt, der wird dadurch selbst gefördert und erhoben, der nähert sich dadurch langsam, aber sicher dem Zustande, der jenem eignet, der wird ihm ähnlich und darf hoffen, ihm schließlich gleich zu werden. So wie das Erblicken einer schönen Frau das Gefühl der Liebe, das Sehen eines Freundes die Empfindung der Freundschaft weckt, so werden in dem, der sich in Gedanken mit dem Jina beschäftigt oder sich auf sein Abbild konzentriert, Gefühle der Heiligkeit hervorgerufen, durch die sein Inneres geläutert wird. Durch die andauernde Beschäftigung mit den erhabenen Arhats nimmt sein Geist schließlich deren Eigenschaften an, so wie ein Kristall die Farbe eines in seiner Nähe befindlichen Gegenstandes widerspiegelt" (S. 359).

Durch den ständigen Umgang und durch die Assoziation mit bestimmten Gegenständen oder Personen färben deren Qualitäten ab und fließen gleichsam in die Seele einer Person ein. Durch die alleinige Identifikation mit dem machtvollen Bild des Jina wird die Identifikation mit und der Einfluß von anderen Eindrücken allerdings gehemmt und die dauerhafte "Schwärzung" der Seele durch weiter einfließendes *Karman* somit verhindert. Permanente Reinigungsriten sorgen zudem bei den Jaina dafür, daß temporäre Verunreinigungen der Seele (die laut Jain-Doktrin nur aus eigenem Fehlverhalten resultieren) unverzüglich beseitigt werden und sich nicht verkörpern und festsetzen können.

¹⁷⁷ Vgl. Kapferer 1983: xiii.

Aus ethischer Sicht ist der entscheidende Vorgang auch hier der der Ablösung von Vorstellungen/Objekten unterer Stufe und der Übergang zu Selbstvorstellungen mit höheren substantiellen Freiheitsgraden, der gleichsam die Entsagung bzw. Entsubstantialisierung des alten Selbstbildes erfordert. Der gleiche Vorgang der metaphysischen Reduktion¹⁷⁸ einer funktionalen Selbstvorstellung zu einem "bloßen Bild" kann, genau wie beim Inkorporieren eines positiven Einflusses in die Seele, auch umgekehrt als Expiation von unerwünschten *Karman* bzw. Vorstellungsbildern verstanden werden. Beide Prozesse sind wie gesagt komplementär. Das Verfahren der Unterwerfung unerwünschter Vorstellungen wurde von dem Terāpanth *Yuvācārya* Mahāprajña anhand des folgenden Beispiels erklärt:

"A mother tries to silence her weeping child by raising the bogey of the hobgoblin. The child becomes afraid and stops weeping. The restlessness of the mind is like the fear of the hobgoblins - a creative fiction. The mind is the door of consciousness, consciousness is infinite. It has several approaches. It is wrong to say that the mind is restless. Mental restlessness is artificial, our own creation. We superimpose restlessness on the mind. ... If we avoid such superimposition, we will find that it is the breath and the body which is restless, not the mind" (Mahāprajña 1979: 24).¹⁷⁹

Die Methode *Yuvācārya* Mahāprajñas ähnelt offensichtlich dem Verfahren der tantrischen Exorzismus-Rituale, so wie sie von Kapferer (1983) beschrieben wurden. Sowohl Exorzismus als auch Jaina-Sühneriten sind Beispiele der von Durkheim (1912/1984) sogenannten "negativen Riten". Aus der Sicht der Teilnehmer handelt sich jedoch nicht um ein sozialtechnisches Verfahren der Inkorporation bzw. Einprägung von Vorstellungsbildern durch ein äußerliches "rituelles Theater" (Geertz), sondern um ein Verfahren der Bedeutungsgeneration durch schematische Wiederholung in offenen, wandelbaren Kontexten (vgl. Derrida 1986, Luhmann 1982). Aus Sicht der Jain-Lehre wird dieses Verfahren der Totalisierung durch Selbstbeschränkung (vgl. Fichte 1986) als Unterordnung bzw. Expiation der durch die Vermittlung der eigenen Begierden eindringenden äußeren Einflüsse (*Karman*) unter die Imperative der meditativ erzeugten Vorstellung der integralen Seele beschrieben. Aus der Sicht des Jainismus sind die Sühneriten nicht interaktionistisch zu verstehen – zum Beispiel als Transaktion zwischen Machthabern und Unterworfenen – sondern als Ausdruck des Versuchs der rituellen Transformation eines transhistorischen psychophysischen Gesellschaftszusammenhangs. Denn der Körper eines Individuums selbst ist sozial, insofern er das karmische Resultat von durch Begierden determinierten sozialer Interaktionen unzähliger Inkarnationen erscheint. Wie im Buddhismus, "from the trajectory of a single person's existence is developed the network and tangle of the cosmos both in space and time" (Tambiah 1984: 48). Die Interpretation der Riten ändert sich entsprechend der Jain-Vorstellungen (ĀS₁ 1.1.7.1), so daß Befreiung und Heilung nur durch die Trennung vom eigenen Körper als der Verbindungen zur Welt erreicht werden kann (ĀS₁ 1.2.4). Die Jain-Technik der "Selbstexorzierung" bzw. der sühnenden Purifizierung durch das "Aufgeben der Welt" (ĀS₁ 1.2.1) kann auch zur Manipulation anderer verwendet werden. Wie weiter unten argumentiert wird, stand die Ablösung der begehrenden Bindung an das vedische Opferritual und des Einflusses der Brahmanen als Repräsentanten der Götter auf Erden jedoch wohl im

¹⁷⁸ Vgl. Derrida 1986: 210.

¹⁷⁹ Wie die Exorzisten in Śrī Laṅkā (Kapferer 1983) suchen auch die Jaina die Angst durch die Erkenntnis zu besiegen, daß das gefürchtete Objekt nicht essentiell, also nicht mit der Seele identisch ist, sondern nur ein Vorstellungsbild der eigenen Phantasie. Ein weiteres Beispiel ist die Geschichte eines Laien im Vasudevahiṇḍi, der von Dämonen heimgesucht wird: "The imagination of an attack of his body by the mortal diseases unnerves him and fills his mind with great fear" (S. 108). Die Lösung und Besiegung der karmischen Dämonen ist auch hier die Erkenntnis: "that it was a mere apparition and he has nothing to fear" (Ghosal 1974: 107).

Vordergrund des sozialen Interesses. Die inkorporative Macht der Götter “verschiedene Erscheinungsformen anzunehmen, indem sie nach Belieben die einzelnen Aspekte ihres subtilen Wesens ausspielen” (Zimmer 1986: 31), kann von einem Menschen dadurch gebrochen werden, daß er strikt zwischen Körper und Seele zu unterscheiden lernt und so alle “äußeren Erscheinungen” zu puren Phänomenen ohne substantielle Kraft herunterreduzieren kann. Jainismus erscheint als Gegengift gegen die Macht der *Māyā*, die Kunst der Täuschung durch öffentliche Rituale und den Glanz der herrschenden Mächte, die einem Jain durch die alleinige Identifikation mit einer Seele als pure Imaginationen, und “äußere Einflüsse” erscheinen (Jaini 1979: 119). Aus seiner Sicht wird die rituelle Mechanik des Einflusses und der “Propaganda” deutlich, die wie gesagt darin besteht, daß Vorstellungsbilder durch begehrende freiwillige Identifikation mit einem attraktiven Objekt eingebildet bzw. internalisiert werden und somit die Abhängigkeit des Individuums von äußeren Einflüssen (der Opfernde bzw. Exorzisten) zementieren (ÄS_I 1.1.1.ff.). Ein Perspektivenumkehr weg von der Durkheimschen Theorie sozialer Repräsentationen und hin zur einer phänomenologischen Interpretation kann, wie der Hinweis von Kapferer (1983: xviii) suggeriert, dem Verständnis der sozialen Funktion der Jaina-Sühneriten besser gerecht werden.

5.5.2. Geschichten von Konversion und Entsagung

Wie die Methode der Manipulation von Bildern von den Asketen erfolgreich verwendet wird, um den Entschluß der Entsagung für ihre Anhänger als plausible Lösung schwieriger Lebensumstände zu suggerieren, soll nun, nach dieser Einleitung, detaillierter betrachtet werden. Die verwendeten Quellen sind publizierte und übersetzte literarische Texte, in denen typische literarische Konventionen der Jaina bzgl. des Konversionsmotivs zum Ausdruck kommen. Anders als eine Ritualanalyse, die letztlich auf Beobachtungsdaten basiert, ist die Verwendung solcher Quellen in der Ethnologie noch umstritten. Sie verschaffen jedoch, wie Madan (1987: 5) hervorhob, als soziokulturelle Interpretationen erster oder zweiter Ordnung unschätzbare Einsichten in die moralische Erfahrungswelt der Teilnehmer und zeigt wie aus emischer Sicht Doktrin und Handlungspraxis aufeinander bezogen werden. Selbstinterpretationen müssen freilich selbst wieder interpretiert werden. Konventionalisierte literarische Schemata können jedoch ähnlich wie rituelle Handlungsschemata als generative Formen “objektiven Geistes” analysiert werden (vgl. Bruhn 1983: 63). Im folgenden werden legendäre und biographische Geschichten untersucht, die (1) Erfahrungen von Tod oder Verlust, und (2) die Struktur von Autoritätskonflikten thematisieren, also Situationen, in denen der am häufigsten genannte Entsagungsgrund eine Rolle spielt: Furcht (*Bhaya*). Beide Narrationstypen bieten Interpretamente für die Lösung praktischer Probleme durch Entsagung an. Die Reihenfolge der im Folgenden dargestellten fünf Beispiele wurde so gewählt, daß sich kumulativ ein vertieftes Verständnis des letzten Beispiels, der autobiographischen Darstellung der “Königskrankheit” des Händlers Banārasīdās ergibt.

5.5.2.1. Tod-Verlusterfahrung

Eines der dominanten Entsagungsmotive der Jain-Asketen ist, wie gezeigt wurde, die Erfahrung des Todes eines Familienmitgliedes, oftmals der Eltern oder des Ehepartners (vgl. Shāntā 1985, Chopra 1949). Ein Beispiel ist der Fall des Terāpanth *Ācārya* Bhikṣu, der sich durch den frühen Tod seiner Frau zur Entsagung entschloß

(L.P.Sharma 1991: 43).¹⁸⁰ Erst durch die Interpretation im Licht der Jain-Lehre gewinnen jedoch Erlebnisse von Todesfällen eine spezifische, die Entsagungstendenz fördernde Macht. Als Vorbilder besonders wirksam sind biographische Berichte, die die Einsicht in die Wahrheit des Jainismus in Form konkreter, kontextualisierter Lebensgeschichten für einen weiten Kreis von Lesern anschaulich vermitteln. Die Lektüre von Biographien historischer Persönlichkeiten ist erst nach der Einführung der Druckerpresse in Indien und der schrittweisen Erhöhung des Bildungsstandards populär geworden. Sie dienen ganz offensichtlich der Motivierung der Leser zur Verwirklichung der Jain-Lehre in ihrem Leben. Ein Beispiel ist die autorisierte Biographie des kontroversen Ex-Tapā-Gaccha-*Muni* Chitrabhanu durch Rosenzweig (1981), in der das Thema der Manipulation von Vorstellungsbildern eines der dominanten Themen ist. Chitrabhanu wird dargestellt als einer, der seine, aus der Erfahrung von Todesfällen in der Familie resultierende Angst vor dem Tode besiegt hat, und der dadurch berechtigt erscheint, als Heiler zu fungieren und den von ähnlichen Problemen Geplagten als Vorbild zu dienen. Die Biographie basiert auf einem früheren Werk von Baakza (1962) und ist für ein englischsprachiges Publikum von Jains in Amerika, Kenia und Großbritannien, sowie für interessierte Nicht-Jains geschrieben worden. Das Werk enthält - entsprechend dem Geschmack der Zielgruppe und in Abweichung von traditionellen Biographien - auch viele Informationen über Chitrabhanus persönliche Motive und die Umstände seiner Entsagung. Es ist daher eine wertvolle Quelle für das Studium des Jainismus.¹⁸¹

5.5.2.1.1. Chitrabhanu: Die Unterwerfung der Todesangst

Chitrabhanu wurde 1922 in Takhatgadhi bei Jodhpur als Sohn einer Rajasthani Śrīmālī *Baniyā*-Familie geboren, die in Südindien, in Tumkur bei Mysore, einen Tuchhandel betrieb. Auf eine Reihe von Todesfällen in der Familie (Mutter, Schwester, Freundin) reagierte er mit Depression und entwickelte schließlich, wie es heißt, einen anhaltenden Ekel vor der Welt (*Vairāgya*), dem er durch die Entsagung zu entkommen suchte (Rosenzweig 1981: 77). Am 6.2.1942 wurde er von Panyāsa Candrasāgar in den Tapā-Gaccha-*Samudāya* von Ācārya Ānandasāgarasūri initiiert und erhielt den Namen Candraprabha Sāgar (Ozean der Mondstrahlen) (S. 168, 201). Sein Vater folgte ihm nach einiger Zeit in die monastische Ordnung und beide wanderten bis zum Tode des Vaters siebzehn Jahre gemeinsam (S. 208). In der Folge entwickelte sich Chitrabhanus monastische Karriere in eine Aufeinanderfolge von Ikonoklasmen. Den Namen Chitrabhanu (Essenz der Sonne) gab er sich z.B. selbst (entgegen den vorherrschenden Bräuchen) wenige Jahre nach seiner Initiation als Pseudonym für einige *in cognito* verfaßte Zeitschriftenartikel, in denen er, im Anschluß an eine Vision, das Sektiererertum der Jaina zu transzendieren und "die ganze Welt zu umarmen" suchte (S. 168f.): "If experiences are to echo in the human heart, why limit that resonance by the signature of a religious title? No, let me select a pen-name instead, one which goes beyond all sect, creed and tradition" (S. 168). Später setzte er sich - unter dem Einfluß Gandhis - öffentlich für die *Harijan* ein (S. 192ff.); benutzte Anfang der 60er Jahre als erster Jain-*Muni* ein Mikrofon (S. 227); und wurde im Jahre 1970 der erste Jain-*Sādhu*, der moderne Transportmittel ausdrücklich akzeptierte und nach Europa und die USA reiste (S. 263). Anschließend (1971) entsagte er dem asketischen Leben durch einen

¹⁸⁰ Erlebnisse von Todesfällen in der Familie und "Furcht vor dem Tod" als ein Hauptmotiv der Weltentsagung berichten u.a. der Ex-Tērāpanth *Sādhu* Satish Kumar (1992: 14), Ex-Tapā Gaccha-*Ācārya* Chitrabhanu (Rosenzweig 1981: 77), *Muni* Puṇyavijaya (B.M.Singhi 1971: 6, 47); Viyaya Vallabha Sūri (1870-1954) (N.Shah 1988: 21), der Sthānakavāsī *Ācārya* Ratnacandra (1879-) (Glasenapp 1925: 75), *Ācārya* Jinavijaya (1888-1976) (A.S. Gopani 1981: 159f.) usw. Die Thematisierung von Tod und Verlust im Zusammenhang mit dem Entsagungsentschluß findet sich z.B. bei Granoff 1989a: 109, die Haribhadras Reaktion auf den Verlust seiner Neffen beschreibt. Eines der Grundthemen von Banārasīs *Ardhakathānaka* ist das Verhältnis von Besitz und Verlust (Lath 1981).

¹⁸¹ Zwei Interviews mit Chitrabhanu wurden vom Autor in London während *Paryuṣaṇa* 1991 durchgeführt.

“inneren Entschluß”. Er tat dies heimlich, wie schon zuvor bei der Übernahme des Pseudonyms Chitrabhanu, da er “keinen Anlaß für Konflikt und die Störung des Friedens” bieten wollte: “Without creating any unnecessary commotion or public controversy, Gurudev made a decision. Inwardly, he renounced his high position and post, and detached himself from the monkhood. By his actions people would come to know his decision” (S. 279). Danach heiratete er, wiederum heimlich, seine langjährige Studentin Pramodha Shah, wurde Vater zweier Kinder, und begann ein Leben als internationaler Prediger und “Botschafter des Friedens” im Namen des Jainismus. Dank seiner Herausforderung der Jain-Orthodoxie (S. 265), und seiner umstrittenen Stellung im heutigen Jainismus als ein Laie im Mönchsgewand, ist Chitrabhanu, der jahrzehntelang nur eine untergeordnete Rolle innerhalb des Tapā-Gaccha gespielt hatte, heute bekannter als je zuvor. Er dient vor allem den Gujarati Jains in aller Welt als Ersatz *Guru*, und wird von ihnen regelmäßig eingeladen (insbesondere nach Kenia, Großbritannien und den USA). Er besitzt je eine Meditationsschule in New York und in Bombay und verdient Geld als Buchautor und durch Kurse in “Jain-Yoga”.

Die Biographie selbst besteht aus zwei thematisch geschlossenen Blöcken: (1) der erste Teil schildert im wesentlichen die Erfahrung der Todesfälle, die Chitrabhanu zur Entsagung motivierte, den asketischen Prozeß der Selbstheilung von Depressionen und die “Besiegung der Furcht vor dem Tode” durch die Methoden der Autosuggestion und Meditation (S. 96). Dieser erste Teil endet mit der Darstellung des visionären Einblicks in die Differenz von “Körper und Seele”. (2) Der zweite Teil beschreibt Chitrabhanus Bestrebungen als Heiler und Friedensbringer nicht nur die Jaina, sondern die ganze Welt zu “befruchten” (S. 163). Dabei wird herausgestellt, wie er durch eine Reihe von Innovationen, die orthodoxe Jain Tradition herausfordert, zum Beispiel durch die “Einbeziehung der gesamten Menschheit” als Adressat der Botschaft des Jainismus und die Verwendung moderner Massenkommunikationsmittel. Der erste Teil der Biographie behandelt also insbesondere psychologische Fragen der Autosuggestion und der Kontrolle der Vorstellungskraft, während sich der zweite vor allem mit dem Problem der Kommunikation der visionär ersuchten “Wahrheit” und der Massensuggestion befaßt. Im folgenden wird nur Teil eins diskutiert.

Was diese Biographie so interessant macht, ist die Tatsache, daß sie als zentrales Thema ganz explizit die Manipulation der Einbildungskraft - im Hinblick auf die Befriedung der Menschheit - gewählt hat. Ein Meister der Suggestion anderer, so zeigt die Biographie, muß sich zunächst selbst unter Kontrolle bringen und erkennen, daß die Seele selbst essentiell unberührt ist von allen Phantasien und verstandesmäßigen Vorstellungen, welche dem Jainismus als bloß körperliche bzw. *karmische* Äußerlichkeiten gelten: “I don't have command over my own thoughts, my own dreams, even my anger, why should I try and have command over others? What right do I have to impose my will on anyone else? Instead, why should I not work towards controlling myself?” (S. 105). Die Biographie ist ein faszinierendes Zeugnis einer psychologischen Selbstanalyse im Lichte der Jain-Doktrin, die sonst nirgends in dieser Form zugänglich ist. Die Fokussierung auf psycho-physische Phänomene ist zwar bei den Jaina generell vorherrschend. Sie entspricht zugleich einer persönlichen Vorliebe Chitrabhanus, und seiner Biographin, die keine Schilderung sozio-ökonomische Randbedingungen in seine (mehr oder weniger persönlich diktierter) Biographie einfließen läßt. Die Struktur der Erzählung zeigt im übrigen warum Goonasekeras (1986: 180ff.) Analyse der Jain-Asketen als “depressive Abweichler von der Normalität” zwar auch in Bezug auf den vorliegenden Fall einen Funken Wahrheit beinhaltet, daß jedoch das entscheidende Kennzeichen eines “wahren” Entsagenden nicht die Depression, sondern die Fähigkeit der Selbstheilung - und dadurch: die Heilung anderer - ist.¹⁸² Die Biographie schildert, vor

¹⁸² Diese Ansicht ist auch aus dem Kontext des sibirischen Schamanismus bekannt (Eliade 1985). Auch Goonasekera ist nicht völlig taub gegenüber diesem Argument. Er schreibt: “I do not want to over state this facet of the renouncer. Some of them did not seem to

allem im ersten Teil, relativ wenig Details aus dem Leben Chitrabhanus. Statt dessen wird dessen Gefühlswelt eingehend untersucht, für deren Darstellung die narrative Struktur des Lebenslaufes ein formales Gerüst abgibt. Nach dem Tode der Mutter und - wenige Jahre später (1933) - der Schwester, so wird erzählt, sah sich Chitrabhanu (Rup) vor psychologische Probleme gestellt. Er fühlte sich einsam und wurde jahrelang von dämonischen Erscheinungen und panischer Furcht heimgesucht. Ein Zustand der sich, wie nur in Baakzas (1962: 18-22) Biographie nachzulesen ist, zunehmend verschlimmerte und nach verschiedenen black-outs im Alter von 16 Jahren zu einer einwöchigen Bewußtlosigkeit mit furchtbaren Träumen steigerte. Der erste Teil der Biographie Rosenzweigs beschreibt, welche verschiedene Techniken des Umgangs mit der Furcht (bzw. den Dämonen) Chitrabhanu bis zu seiner erfolgreichen Selbstheilung ausprobierte:

Eines Tages pflanzte ein Nachbar durch eine unachtsame Nebenbemerkung - "du weißt doch von den Geistern in Eurem Haus?" - den Gedanken in Chitrabhanus Kopf, daß Gespenster in Vaters Haus umherirren. Daraufhin erscheinen ihm mehrfach zwei weiße Figuren in der Nacht und erfüllen ihn mit panischer Furcht. Die Furcht machte Chitrabhanu schwach und hilflos, und er stellte sich die Frage: "Kann ich diese schlechte Angewohnheit meistern, oder meistert sie mich?". Der Vater gibt ihm den Rat "der eigenen Furcht ins Gesicht zu sehen, damit sie weggeht" (S. 16). Chitrabhanu beschließt daher ein Experiment durchzuführen und nachts auf dem Friedhof zu schlafen, unter einem Baum der bekannt dafür war, daß viele Dämonen in ihm wohnen. Er erkannte (angeblich) schon früh, daß die "Monster seiner Einbildung" bloße "Imaginationen" - also Bilder ohne Kraft waren, ohne jedoch in der Lage gewesen zu sein, sie zu kontrollieren. Auf dem Friedhof redet er zu sich: "Be quiet, imagination. You are making me dizzy. You are throwing me into some abyss. If I listen to you, I will never get out. ... Truly there is no fear unless I myself give life to it by believing it" (S. 18). Da bis zum Morgengrauen kein Dämon erscheint war Chitrabhanu davon überzeugt, daß alle Dämonen nur Einbildungen des Verstandes sind, und konsequenterweise beherrscht werden können: "Es gibt nichts in der Welt, daß mächtiger ist als ein menschliches Wesen. Monster sind alle im Verstand". Und er lernte darüber hinaus, da es der Nachbar war, der den Keim dieser "Einbildungen des Verstandes" ihm eingepflanzt hatte, daß andere Menschen mit kleinsten Suggestionen Einfluß auf den Verstand Anderer ausüben können:

"It was a small but significant experiment with confronting his own mind. It was his first opportunity to observe the way someone can plant a tiny thought in someone's mind and how, ignited by previous fears, conditions, and imagination, the thought can become a forest fire, alarming the entire being" (Rosenzweig 1981: 18f.).

Derselbe Prozeß der äußeren Einflußnahme und der Suggestion wird anschließend in einem Abschnitt mit dem Titel "Die Macht der Suggestion" unter umgekehrten Vorzeichen als "process of action- reaction- interaction" ausführlich beschrieben. "Obwohl Chitrabhanu selbst nicht gern durch andere beeinflusst wurde", so wird gesagt, "versuchte er, zumindest einmal, jemand anderes zu beeinflussen". Dabei fiel ihm auf, "welch machtvollen Einfluß der Verstand auf den Körper ausübt" und er schwörte sich, diese Macht der Beeinflussung durch das "Einpflanzen von Gedanken und Vorstellungsbildern" in die Köpfe anderer mit Vorsicht zu benutzen: "If I'm ever tempted to influence someone again. I'd better be sure to plant only the healthiest thoughts. I don't want to be the cause for anyone's weakness or illness" (S. 23). Wie es heißt, setzt Chitrabhanu nach dieser Erkenntnis sowohl der Beeinflussung durch andere, als auch dem eigenen Trieb andere zu beeinflussen,

have recovered fully in spite of the length of time they spent in the monastic system and in spite of all the training" (Goonasekera 1986:181). Depression wird in der alten Jain-Literatur als "Besessenheit durch einen Dämonen" beschrieben (Vav 9.17, vgl. Holmstrom 1988: 49f.).

“Widerstand entgegen” (Ebda.). In den weiteren Abschnitten wird das Thema der Manipulierbarkeit von Vorstellungsbildern weiter vertieft, indem die Phänomene der “die Seele bindenden” Gier, der Reputation und des Namens, sowie des vergeblichen Versuchs der Vermehrung des Reichtums durch magische Mittel diskutiert wird. Letzteres ist im übrigen ein beliebtes Thema der Jain-Literatur (vgl. *Bhaktāmara-Stotra*, Lath 1981).

Chitrabhanu konnte sich, so betont die Biographie, durch die zunehmende Einsicht in die Wahrheit des Jainismus mehr und mehr vom Einfluß der Dämonen befreien. Den Entschluß zur Entsagung faßte er erst einige Jahre später, nachdem unerwarteter Weise auch seine “Verlobte” verstarb (der dritte signifikante Todesfall). Er wurde melancholisch und depressiv und befand sich “in einem desolaten Zustand” (S. 69, 100), nur von dem Gedanken der “Konzentration und Konservierung seiner Energie” besessen (S. 69, 146). Entweder sehnte er sich danach, seine verlorene Mutter, Schwester und Verlobte wiederzutreffen oder er war besessen von Furcht (S. 96, 143). Er erfuhr *Vairāgya* - den “Ekel vor der Welt” - wandte sich an verschiedene Asketen um Hilfe und faßte schließlich zu Ācārya Ānand Sāgar Sūri Vertrauen, den er letztlich um die Aufnahme in dessen Orden bat:

“I am here to know the secret of death. First I lost my mother, then I lost my sister, later I lost my beloved friend, and now I have lost my peace. I have come to find peace” (S. 77).

Der Ācārya interpretierte Chitrabhanus Schicksal als *a blessing in disguise* und erklärte die Todeserfahrungen Chitrabhanus nicht als einen Verlust, sondern als Gewinn: als einen im Hinblick auf die Selbstentwicklung notwendigen Wandlungsprozeß. Durch eine Reihe unglücklicher Zufälle sei er in die Lage versetzt worden die Wahrheit - die Vergänglichkeit allen Daseins - zu erkennen. Eine Interpretation, die Chitrabhanu (Rup) akzeptierte und übernahm.

“Rup had experienced in his twenty years the perpetual flux of the external world, the impermanence of persons, places and things. By leading a wandering monks life, he now turned this ever-changing quality to a positive purpose - to renounce attachment to that which had no immortal value and to learn how to welcome change as a natural process of life” (S. 82).

Das Geheimnis, so wurde er nach seiner Initiation gelehrt, liegt darin, sich nicht mit seinen vergangenen Bedingtheiten zu identifizieren, sondern diese - umgekehrt - eine nach dem anderen abzulegen (S. 91): *Na-aham* - Nicht-Identifikation (mit vergangener Furcht). Die Erinnerung an seine verlorenen Anverwandten und Freunde mußte also ganz ausgelöscht werden (S. 96): “Sie sind nur alte Angewohnheiten, bedingte Reflexe, die sich in deinem Verstand heimisch gemacht haben”, erklärt der Ācārya: “Du mußt Dich von ihnen trennen und neue Gewohnheiten entwickeln” (S. 99), vor allem mußt Du die Fähigkeit zu Unterscheidung (*Viveka*) zwischen Deinem Bestreben nach der “Selbsterfahrung der Seele und Deinem Begehren nach weltlichen Dingen” perfektionieren (S. 97). Die Quelle aller Furcht, so erklärte der Ācārya, ist die “misidentification” mit physischen und somit vergänglichen Objekten, deren Verlust die Furcht des sich identifizierenden “Selbst” vor der Annihilation zur Folge hat. In einer Meditationsvision sieht Chitrabhanu diesen Zusammenhang klar und erfährt ihn am eigenen Leibe als ein “Brechen aller Fesseln und psychologischen Komplexe” und als Ent-Identifizierung mit dem Körper und der Neu-Identifizierung mit der Seele.¹⁸³ Rosenzweig (1981) schildert die Vision (“*Samyak-Darśana*”) folgendermaßen:

¹⁸³ Vgl. Augustinus 1961: 80ff.

“[Chitrabhanu] was able to pinpoint clearly the source of all his fears of loss, annihilation, or death - as misidentification. Oh, until now I have been identifying with my body. I have been depending on his ephemeral house instead of on the life dwelling inside. I have been confusing outer with inner, the periphery with the center. But outer is only a support system to allow inner to reveal itself. Without my Self, this outer would not function. In his meditation, he consciously withdrew from identifying with all his outer dependencies. Like a tortoise, he pulled into himself. From here, he was able to watch layer after layer of dependency drop away, That vague mist of insecurity which used to float at the bottom of his subconscious began to evaporate” (S. 157f.).

Durch den Akt der Separation (Ent-Identifikation) mit seinem Begehren erkennt Chitrabhanu die konstitutive Instabilität des Verstandes, zu dessen Wesen die permanente zeitliche Veränderung, der ewige Tod gehört. Der Verstand, so erkennt er, ist als physisches (*karmisches*) Vehikel der Seele die Ursache aller Furcht, da er sich permanent wandelt. Er muß daher als Peripherie der Seele erkannt werden und nicht als deren Essenz. Dies sei die grundsätzliche Einsicht:

“From where did fear spring? From mind. Mind knows that every minute is dying. That is why I had fear. While I was identifying with mind, fear of death was inevitable. Now I know I am not body, I am not mind. I am soul! Now sorrow can touch me no more. I am free!” (S. 162).

Chitrabhanu “besiegt seine Furcht vor dem Tode” letztendlich durch die Erfahrung der Komplementarität von Leben und Tod (S. 161); der Erkenntnis, daß “der Tod ein Partner des Lebens” ist, und daß seine Furcht vor dem Tode nur eine Einbildung des Verstandes ist, mit der zu identifizieren es sich nicht lohnt. Der Tod, so erfährt er, ist die Essenz aller Transformation, welches alles Leben und allen Tausch ausmacht:

“Death appears contrary to life, but without transformation, how could there be ever-evolving life? ... There is nothing to be afraid of. Death is a partner of life. It is only a transition, a transformer. It is a nurse, exchanging this for that, taking away the worn-out garments and bringing fresh ones. It is a universal kindness” (S. 161f.).

Chitrabhanu beschreibt den Tod als eine Übergangsphase von einer Inkarnation zur nächsten. Er interpretiert ihn im Sinne der Jain-Lehre als positiv, als Statustransformation der verkörperten Seele auf dem Weg zur Erlösung. Wer allein auf die Unverletzlichkeit der Seele achtet, dem kann dabei nichts passieren, der ist vor Furcht sicher. Aus der Unzerstörbarkeit der Seele folgt zugleich, daß die Mutter, Schwester und Freundin nur physisch gestorben sind und anschließend in neuer Reinkarnation wiedergeboren wurden:

“Inside the seed of life is safe. The seed goes underground, breaks its form, but after the right time, sprouts up again. Before it can sprout it has to die. So my mother dropped the form I knew but has sprouted elsewhere in another form. Magi left her body, but is now in life blossoming somewhere” (S. 162).

Als Schlüssel der Besiegung der Todesangst (“One was not fearless until one had conquered the root of all fears, fear of death” [S. 96]) erwies sich für Chitrabhanu die Nicht-Identifikation mit dem eigenen Begehren bzw. Festhalten an den Erinnerungen an die verstorbenen Angehörigen - insbesondere durch die Entsagung seines “childhood dream of reuniting with his mother” (S. 143). Dies gelang nur im Kontext des monastischen Systems, welches die äußere Freiheit des einzelnen Asketen aufs äußerste beschränkt, denn ein Asket ist nicht frei zu kommen und zu gehen, wie es ihm beliebt, sondern muß grundsätzlich seine Oberen um Erlaubnis fragen und auch den Laien über seine Pläne Bericht erstatten. In einem solchen Kontext bleibt nur die Möglichkeit des Brechens der “mentalene Klaustrophobie” und der Gewinnung innerer Freiheit, durch Meditation bzw. das “Stillstellen des Bewußtseins” (S. 96f.). Asketen scheitern oftmals an dieser Hürde (S.Kumar 1992). Die Geschichte von Chitrabhanus Erlernen des Verfahrens der Selbstheilung wird zugleich als Geschichte der Gewinnung von Heilkräften und *Siddhi* (magische Kräfte) zur positiven Beeinflussung anderer dargestellt: “Once he had removed his ego, his energy was so dynamic that anyone who came into his shadow would be healed. It was non-verbal healing” (S. 181). Heute lebt Chitrabhanu von der Verbreitung dieser Vorstellung.

Aufs Ganze gesehen identifizieren die beiden Biographien von Chitrabhanu seine Person mit der “doktrinären” Position des Jainismus und verleihen auf diese Weise (mehr oder weniger erfolgreich) Legitimität. Im Kontext unseres Argumentes belegt diese Form der Selbstrepräsentation jedoch vor allem die Richtigkeit der Überlegungen von Zimmer, Dumont und Kapferer über die Bedeutung der Einbildungskraft und Suggestibilität vor allem in tantrischen Kontexten, die hier auf den Fall der Jaina übertragen wurde. Der Ex-*Ācārya* Chitrabhanu vergleicht die Besiegung der Dämonen durch Prozesse der Einbildung (“Superimposition”) durch ein meditatives Bild mit dem Formen von Lehm. Lebenspraktisch betrachtet, besteht das Grundprinzip der Operation darin, daß die selbst suggerierte Einheitsvorstellung umfassender sein muß als die partikularen Fremdeinflüsse und die durch sie hervorgerufenen Vorstellungen und Begierden. Der Jainismus erweist sich nach der Schilderung der Erlebnisse Chitrabhanus als ein Magie-Abwehr System, mit dem die Illusionen äußerer (ideologischer) Beeinflussung abgewehrt werden können oder, wie Chitrabhanu sagt: “Magic is really a juggler’s act, a game of mental gymnastics” (S. 27). Der Jainismus ist, so kann man sagen, eine pragmatische Technik zur Unterscheidung von Realität und Täuschung. Inwieweit Chitrabhanus Selbstdarstellungen als Ausdruck des “orthodoxen” Jainismus anzusehen ist, ist fraglich, doch soll hier offen gelassen werden. Die Biographien sind jedenfalls eindeutig an eine “moderne”, westlich gebildete Leserschaft gerichtet, die die klassische *Karman*-Lehre als “zu ritualistisch” ablehnt. Die Kontinuität zur klassischen Jain *Karman*-Lehre ist jedoch auch dieser “neo-orthodoxen” Form anzumerken.

5.5.2.2. Autoritätskonflikte

Als einen der wichtigsten Entsagungsgründe der Terāpanth-Asketen erwähnt Goonasekera (1986: 101, 120) die Unterdrückung der jüngeren Generationen durch das gerontokratische Autoritätssystem, welches die Sozialorganisation der höheren Statusgruppen Südasiens charakterisiert: Familie (*Parivāra*), Klan (*Gotra*), Lineage (*Kula*) und Kaste (*Jāti*). Junge Männer haben wenige Wahlmöglichkeiten in Bezug auf ihren Beruf, Einkommen, Lebensstil und Heiratspartner. Die Älteren entscheiden darüber, was gut ist für die verschiedenen Gruppen und erwarten Gehorsamkeit und Ehrerweisung: “Any contrary opinion is considered as an expression of arrogance, ignorance, disobedience, disrespect, and even foolishness” (S. 101). Dies gilt sowohl für Söhne, die entweder ihrem Vater oder dem älteren Bruder unterstehen, als auch für Töchter, die zunächst ihrem Vater und ihrer Mutter und nach ihrer Heirat ihrem Mann und der Schwiegermutter untergeordnet sind. Vor allem die

Konflikte zwischen dem älteren und dem jüngeren Bruder und zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter sind typisch für die nordindische Familienstruktur und nicht nur bei den Jaina.

Die Schilderung solch typischer sozialer Konflikte in mythologischer Form macht einen Großteil der gesamten südasiatischen Literatur aus. Jain-Legenden preisen dabei, wie die folgenden Beispiele zeigen, die Entsagung als legitime Lösungsmöglichkeit von Autoritätskonflikten und insofern als Alternative zu (a) Unterwerfung oder (b) gewaltsamem Widerstand gegenüber Herrschaftsverhältnissen. Zu fragen ist daher, ob der Jainismus als eine institutionalisierte Form sozialer Kritik anzusehen ist, wie Goonasekera vermutet, oder als ein Ventil für sozial Unterdrückte, wie Yalman (1962: 323) in Bezug auf buddhistische Kontexte argumentierte. Die Funktion von Ritualen als Formen von "redress" gilt in der Ethnologie als ein Allgemeinplatz (Turner 1974, Kapferer 1983: 103), auch wenn die zugrundeliegende Vorstellung einer Übertünchung "realer" sozialer Konflikte durch kulturelle Ideale die sozial konstitutive Funktion von Ritualen vernachlässigt und einen individualistisch-mechanistischen Beigeschmack hat. Goonasekeras (1986) These muß dennoch zurückgewiesen werden. Eine Untersuchung der Art und Weise, wie solche Autoritätskonflikte in der Literatur der Asketen repräsentiert werden, zeigt, daß gerontokratischen Sozialstrukturen von den Asketen nicht nur akzeptiert werden (um die Laienanhänger nicht zu provozieren (S. 127)), sondern in Form der Hierarchie des monastischen Alters sogar innerhalb der monastischen Organisation repliziert werden (S. 170).

Die folgenden Geschichten legendärer Autoritätskonflikte sollten also nicht als Sozialkritik und auch nicht als historische Berichte mißverstanden werden. Es handelt sich vielmehr um religiöse Literatur, die bestimmte Konfliktmotive aus den folkloristischen Überlieferungen heraushebt und diskutiert, um die Bedeutung der Entsagung als Problemlösungsstrategie zu illustrieren. Die religiösen Virtuosen, die diese Geschichten konstruiert haben, schließen ganz bewußt an eine begrenzte Zahl typische Konflikte innerhalb der südasiatischen Gesellschaft an, um durch die Konstruktion idealisierter Konfliktlösungsmodelle auf den sozialen Habitus formativ Einfluß zu nehmen und ggfs. zur Entsagung zu stimulieren. Die folgenden Geschichten sind bekannte narrative Klischees bzw. standardisierte Episoden oder Jain *Topoi*, die oft im Verlauf öffentlicher Predigten von den Asketen erzählt werden (vgl. Bruhn 1981: 36-7, 1983: 30, 40, 59-63). Ähnlich wie rituelle Schemata kommt der Wiederholung solcher narrativer Klischees in wechselnden Kontexten eine bedeutungsgenerative Funktion zu; nicht zuletzt, weil sie zu Zwecken der Transformation, Objektivierung und Inkorporation sozialer Handlungsschemata, Repräsentationen und Empfindungen konzipiert sind, welche die in einen offenen Welthorizont eingelagerte Alltagswelt der meisten Menschen charakterisieren (vgl. Derrida 1986, Ingarden 1968, Iser 1972). Die Gemeinsamkeit der Geschichten liegt darin, daß alle die Entsagung als Lösung von Konfliktsituationen herausstellen. Die Wahl von sozialen Konflikten als Ausgangspunkt entspricht dabei einerseits der *Śramaṇa*-Prämisse, die Welt als eine Ozean des Leidens zu schildern, andererseits wird durch den narrativen Beginn mit Schilderungen von Leidenssituationen eine emotionale Einbeziehung der Hörerschaft in die Ereignisse der Erzählung erzeugt. Auch der Autoritätskonflikt ist primär eine durch die narrative Konstruktion erzeugte Vorstellung, deren empirischer Gehalt nur insofern relevant ist, als er in den Ohren der Zuhörer plausibel erscheint.

5.5.2.2.1. Mahāvīras Entsagung

Laut Śvetāmbara-Legende geht auch Mahāvīras Entsagung eine Konfliktsituation voraus: der Tod der Eltern und die Übernahme der Position des Familienoberhauptes durch seinen älteren Bruder Nandivardhana. Die Erzählung schließt an einem typischen Konfliktmotiv an, welches sich in Südasien nach dem Tod des Vaters für

die männlichen Geschwister ergibt. Solange der Vater noch als Familienoberhaupt agiert, verhalten sich Brüder mehr oder weniger als Gleichgestellte zueinander. Wenn der Vater gestorben ist, übernimmt jedoch traditionell der ältere Bruder die Rolle des Familienoberhauptes. Diese Position berechtigt üblicherweise zur Disposition sowohl über das gesamte Familieneigentum wie auch zur Disziplinierung jüngerer Brüder, soweit es Familien und Eigentumsangelegenheiten betrifft. Die ehemals gleichgestellten Brüder werden also nach dem Tode des Vaters in eine durch den Geburtsstatus bestimmte Hierarchie gebracht. Die südasiatische Literatur ist reich an Mythen und Legenden über Konflikte zwischen Brüdern, die sich aus solchen Situationen ergeben (vgl. Ortner 1989: 35). Ein ähnlicher Autoritätskonflikt mag auch bei Mahāvīra - einem jüngeren Bruder - als ein Motiv für die Weltentsagung (und den Kampf gegen die religiöse Priorisierung der vorherrschenden geburtsständischen Sozialordnung) gewirkt haben. C.J. Shaks (1932) Darstellung der Śvetāmbara-Version der Legende ließe diese Auslegung zu:

“Mahāvīr lived a householder's life till he was 30 years old, but just after the decease of his parents he left his home with the permission of his elder brother and entered the spiritual career, which in India just as the church in the western country, seems to have offered a field for ambitious younger sons” (S. 24).

Shaks Version der Legende folgt dem *Kalpa-Sūtra* 110 (Jacobi 1980a: 256). Doch in anderen Darstellungen wird Mahāvīra von seinen Eltern - und nicht durch seinen Bruder - die Erlaubnis zum Verlassen der Welt erteilt.¹⁸⁴ In ĀS₁ 2.15.17 wird niemand um Erlaubnis gefragt, selbst nicht der Onkel, der ältere Bruder oder Mahāvīras Frau Yaśodā. Wohl um das Legitimationsproblem zu umschiffen wird implizit auf das allerdings im Text nicht ausdrücklich erwähnte von Mahāvīra vor seiner Geburt gefaßte Versprechen (*Pratijñā*) Bezug genommen, nicht vor dem Tod der Eltern zu entsagen. Der Übergang der Autorität vom Vater zum Bruder wird in der Jain-Literatur selbst allerdings selten problematisiert. Mahāvīra war nicht nur der Autorität seines älteren Bruders, des neuen Familienoberhauptes, unterworfen, sondern auch der eines Königs, der das Kriegerum zu pazifizieren suchte. Laut Legende war er der jüngere Sohn eines regionalen Herrschers (möglicherweise nicht bedeutender als ein Dorfvorsteher), der unter der Oberhoheit des Königs von Magadha stand, und an dessen Sohn er seine Tochter verheiratete. Mahāvīra hatte also über seine Schwester Zugang zum Hofe eines der mächtigsten Herrscher seiner Zeit (was freilich nicht viel besagt, denn ein typisches soziales Paradox dieser Zeit war, daß die verschiedenen Herrscherhäuser zwar durch Heirat verbunden waren, doch zugleich untereinander permanent im Krieg lagen) (Shah 1932: 97). Obwohl er in engem persönlichen Kontakt mit den Zentren der Macht gestanden haben muß, war Mahāvīra also mehr oder weniger ohne soziale Aufstiegschancen.

Es hat wenig Sinn über die “ödpale” Psychologie Mahāvīras im Zusammenhang bestimmter sozialstruktureller Konstellationen zu spekulieren, wie es Spiro (1982: 348), Obeyesekere (1990: 143ff.) und Goonasekera (1986) in vergleichbaren Zusammenhängen (buddhistische Legenden) getan haben. Letztlich sind primär “religiöse” Motive vorauszusetzen - nicht weltliche (vgl. Dumont 1980: 300, Carrithers 1983: 15). Hervorgehoben werden soll allein die generelle Struktur der geschilderten Situation, die primär die Erzeugung

¹⁸⁴ Das Element des Erlaubnisersfragens ist typisch für die Jaina, die damit ihre Unterwerfung unter herrschende Gesetze und Traditionen bekunden. Die in Bezug auf den Buddhismus oft vertretene These vom “sozialrevolutionären” Charakter der Lehren Buddhas lassen sich daher im Hinblick auf den Jainismus schwerlich aufrecht erhalten. Die jeweils herrschende Gesellschaftsordnung wird weder vom Jainismus noch vom Buddhismus jemals in Frage gestellt - bestenfalls die Stellung bestimmter Brahmanen (Shah 1932: 170).

eines Identifikationseffektes bei den Zuhörern nach sich zieht: die relativ ausweglose Situation der jüngeren Brüder innerhalb eines durch königliche Übermacht pazifizierten Herrschaftsraumes, der ihnen keine Möglichkeit zur kriegerischen Segmentierung von Familie und Staat ermöglichte, um ihre Unabhängigkeit zu etablieren (vgl. Heesterman 1985: 99ff., Thapar 1981). Ähnliche Situationen sind auch aus anderen populären Jaina-Mythen und Historiographien bekannt, wie die folgenden Beispiele belegen.

5.5.2.2.2. Bharata und Bāhubali

Eine der bekanntesten und beliebtesten Entsagungslegenden insbesondere der Digambara Jaina ist die (dem *Mahābhārata* nachempfundene) Geschichte vom Konflikt zwischen Bharata und Bāhubali - dem ältesten und dem jüngsten Sohn von Ṛṣabha, des ersten Königs und ersten Tīrthaṅkara der Jain-Mythologie. Die paradigmatisch in Jināsenas *Ādipurāṇa* geschilderte Geschichte lautet nach L.C.Jains (1973) Zusammenfassung folgendermaßen:¹⁸⁵

Nach der Entsagung Ṛṣabhas wurde Bharata als ältester Sohn zum Nachfolger des Königs ernannt. Alle anderen Könige beugten sich ihm und erkannten ihn genau wie seinen Vater als *Cakravartin* (Weltherrscher) an - nur seine Brüder akzeptierten seine Oberhoheit nicht. Sie zogen es vielmehr vor der Welt zu entsagen: "Rather than become his subjects, they decided to renounce the world, pulled out their hair, and became ascetics in their father's religious order" (L.C. Jain 1973: 29). Die hier erzählte Ausgangssituation ist offensichtlich strukturell ähnlich wie im eben geschilderten Falle Mahāvīras. Vor die Alternative gestellt, die Herrschaft des Bruders zu akzeptieren oder der Welt zu entsagen, ziehen die meisten Brüder die letztere Möglichkeit vor. Bāhubali, der "Starkarmige", der Jüngste der Brüder, dem vom Vater ein nur winziges Territorium innerhalb des Reiches zur Verwaltung zugeteilt wurde, wählte jedoch die dritte Möglichkeit: er verweigert sowohl die Unterwerfung als auch die Entsagung und erkannte - entgegen allen Regeln - die formelle Oberhoheit seines Bruders, des "Weltenherrschers" Bharata nicht an. Bāhubali beanspruchte dabei nicht selbst die Position eines *Cakravartin*, wohl aber seine persönliche Unabhängigkeit. Die legendäre Begründung ist hier von Interesse: "My father gave this territory of Podanpura to me and I have no desire to bring it under the supremacy of any ruler even if he be my elder brother. Does he not have a large enough empire to satisfy his great ambition? Why are his eyes turned towards this land?" (L.C. Jain 1973: 29-34). Keine der Versprechungen und Drohungen Bharatas konnten ihn von seiner Position abbringen und ihn zur Akzeptanz der - durch die Mischung von Furcht und Begünstigungen typisch charakterisierte - Position untergeordneter Könige gegenüber dem *Cakravartin* bewegen: "You have the impertinence to instill fears in me ... and at the same time allure me with favours?" (S. 34). Stattdessen forderte Bāhubali seinen Bruder zu einem persönlichen Duell heraus, um herauszufinden wer der Stärkere von beiden ist. Durch die Ausschaltung der Armee wurde der Autoritätskonflikt also personalisiert. Bāhubali gewann alle Zweikämpfe und hatte damit sein Ziel erreicht. Doch in dem Moment, in dem er Bharata zerschmettern will (in anderen Versionen wird von gewaltlosen Duellformen gesprochen), wird er plötzlich von brüderlichen Gefühlen überwältigt und er verschont - von Gewissensbissen geplagt - seinen Bruder, legt ihn sanft auf die Erde nieder und wendet sich ab. In diesem Moment der Demütigung bricht Bharata aus

¹⁸⁵ Vgl. Strohl 1990a, 1990b: 208-44, Dundas 1991.

Verzweiflung die Regeln des Duells und schleudert hinterrücks einen Diskus (*Cakra*) nach Bāhubali, um ihn zu töten. Der Diskus - als Symbol des *Cakravartin* (Weltenherrscher) - weigerte sich jedoch Bāhubali zu treffen, schließlich hatte er alle Duelle gewonnen und war somit selbst nominell *Cakravartin*. Doch angeekelt von der Art und Weise, in der Gier und Stolz zu solch einem brüderlichen Konflikt führen konnten und desillusioniert von der Welt, entsagt Bāhubali noch auf dem Schlachtfeld - auf dem Höhepunkt seines weltlichen Erfolges - um seine Sünden (gewaltsamer Widerstand gegen die legitime Autorität seines Bruders) durch Askese zu sühnen. Er ging in den Wald und unterzog sich ein Jahr lang einer extrem harten Askese, indem er unbewegt an einem Fleck stehend keinerlei Nahrung zu sich nahm. Doch selbst in der Askese war Bāhubalis Stolz ungebrochen, und der Gedanke, daß er, selbst als *Muni*, auf dem Land seines Bruders stehen muß, hinderte ihn, auch nach langen asketischen Praktiken, an der letzten Erlösung. Auf Wunsch zweier Schwestern der beiden Brüder, ging Bharata schließlich zu Bāhubali und erwies ihm seine Verehrung, worauf Bāhubali endlich seinen Stolz aufgab und Allwissenheit (*Kevala-Jñāna*) und zuletzt *Mokṣa* erlangte.

Interpretation

Die Geschichte spielt die Möglichkeit gewaltsamer Lösungen des Autoritätsproblems durch. Ihre Popularität spricht für die Annahme, daß die Legende eine auch heute noch empfundene charakteristische Konfliktkonstellation für viele Jains zum Ausdruck bringt, bzw. bestimmte universelle Empfindungen und Leidenschaften wie Stolz oder Gier thematisiert. Im Unterschied zum *Mahābhārata* und anderen hinduistischen Epen, nach deren Muster die Geschichte gestrickt ist, wird hier nicht der Zyklus von Gewalt (Regelverstoß) und Gegengewalt seinem sinnlosen Lauf überlassen, sondern gezeigt, wie das gegenseitige Zufügen von Gewalt auf Seiten beider Brüder zur Einsicht in die Wahrheit des Jainismus und letztlich zur Entsagung motiviert. Am Ende kehrt Bāhubali, wie alle seine Brüder, zum Gesetz des Vaters Ṛṣabha zurück, auf das er sich zuvor selbst berufen hat. Es wird also eine Lösung für den zwischen älteren und jüngeren Brüdern strukturell vorgezeichneten Autoritätskonflikt angeboten: die Trennung von und Transzendenz der weltlichen Herrschaft. Bāhubalis Berufung auf das alleinige Verfügungsrecht über sein Erbteil war ein klarer Bruch mit der Tradition, über dessen Konsequenzen er sich erst bewußt wurde, als in der umgekehrten Situation sein Bruder in ähnlicher Weise die Regeln brach.

Diese Lösung des Konfliktes sieht allerdings vor, daß (a) ein König freiwillig auf seine Macht zugunsten seiner Söhne verzichtet, und (b) daß der weltliche Herrscher sich der Autorität der monastischen Gemeinschaft unterwerfen muß. Ein jüngerer Bruder mit Autoritätsproblemen kann demnach seinen älteren Bruder oder die Eltern transzendieren, wenn er seine sozio-politische Stellung insgesamt opfert und sich auf rein religiöse Fragen konzentriert und somit einer höheren Macht unterwirft. Das Ausnutzen asketischer Macht für weltliche Zwecke ist jedoch verpönt und kann genauso gefährlich werden. Dies ist ein Thema vieler indischer Mythen. Im hier vorliegenden Fall sind es die Schwestern - also Symbole der Fruchtbarkeit und der regenerativen Mächte - die durch ihren Einfluß die Naturkräfte von der asketischen Macht Bāhubalis wieder befreien und für weltliche Zwecke verfügbar machen. Die Lösungsstrategie ist ein Beispiel für die hierarchische Trennung von Status und Macht, die für die Ethik des gesamten Subkontinents typisch ist (vgl. Dumont 1980, Heesterman 1985, Beck 1978). Im Unterschied zum Brahmanismus wird jedoch die Trennung von Status und Macht einmal an der Person des Herrschers selbst, der nach einem bestimmten Alter entsagt, schrittweise vollzogen (Arai 1978), und zum anderen zwischen der weltlichen Macht und dem *San̥gha*. Nicht die Geburt ist

als Kriterium entscheidend, sondern die individuelle Qualifikation. Dies deutet sich hier im Motiv des Duells an. Die Trennung von Status und Macht überlappt also mit der Trennung von Individuum und Gesellschaft.

5.5.2.2.3. Śreṇika (Bimbisāra) und Kūṇika (Ajātaśatru)

Ein weiterer berühmter Autoritätskonflikt in der Jain-Mythologie ist der Fall der Ermordung des Königs Śreṇika (Bimbisāra) von Magadha durch seinen Sohn Kūṇika (Ajātaśatru) - eine Legende, die eine große Rolle in den buddhistischen Schriften spielt und kürzlich von Obeyesekere (1990) im Gefolge von Spiro (1982: 342, 450f.) als Fall eines buddhistischen Ödipus-Dramas interpretiert wurde. Die legendäre Figur von Śreṇika wird von den Jaina so sehr respektiert, daß er schon jetzt als erster Tīrthaṅkara des kommenden Zeitalters feststeht (Shah 1932: 119 Fn. 1). Seinem Sohn Ajātaśatru wird unter dem Namen Kūṇika mehr oder weniger das ganze *Aupapātika-Sūtra* (Uvav) gewidmet und er wird an vielen anderen Stellen der kanonischen Schriften der Jaina erwähnt - meist positiv.

Der Mord an Bimbisāra wird in der Jain-Literatur zwar erwähnt, doch so uminterpretiert, oder besser: theologisch geschönt (S. 120 Fn. 2), daß das Ganze eher wie ein Unfall oder ein tragisches Mißverständnis als ein Mord aussieht. Der unmittelbare Anlaß ist wieder einmal ein Nachfolgedisput:

Obwohl Śreṇika Kūṇika zu seinem zukünftigen Nachfolger bestimmt hatte, so wird berichtet, war Kūṇika ungeduldig und mißtrauisch ob es bei dieser Entscheidung bleibt. Schließlich nahm er auf Anraten seiner Brüder [sic!] seinen Vater gefangen und behandelte ihn dabei sehr schlecht. Als er allerdings von seiner Mutter hörte, was sein Vater in der Vergangenheit alles für ihn geopfert hat und wie sehr er ihn liebt, befahl er Reue und er eilte sogleich mit einer Eisenstange in der Hand zum Gefängnis, um Śreṇika zu befreien. Doch ein Wächter berichtete dem alten König davon, daß sein Sohn in sehr aufgeregter Stimmung und mit einer Eisenstange in der Hand herbeieile, ohne daß bekannt wäre, was er im Sinn habe. Daraufhin nahm Śreṇika selbst *Tālaputa*-Gift, um der schmerzhaften Exekution, die er erwartete, zu entgehen. Er starb sofort, noch bevor Kūṇika ankam.

Um den Mord ungetan zu machen und den zukünftigen Tīrthaṅkara Śreṇika in ein gutes Licht zu stellen zeichnen die Jain-Schriften also ein gegenüber der buddhistischen Version ganz verschiedenes Bild der Ereignisse:

“[T]he death of Śreṇika took place under circumstances which would draw our sympathy rather than our hatred for both the father and the son - for the former for his untimely death, and for the latter for his good motives being misunderstood by the victim of the incident” (Shah 1932: 119).

Die Argumentationsstruktur entspricht mehr oder weniger dem Muster der - hier nicht sehr überzeugend durchgeführten - Distanzierung der Jaina von Gewalt und von dem gewaltsamen Aspekt der Königsrolle. In diesem Falle wird effektiv das Opfer selbst zum Täter umgedeutet. Dies steht im Einklang mit der Jain-Lehre von der Reziprozität von Täter und Opfer; daß der Täter selbst die Konsequenzen seiner Tat zu erleiden hat und letztlich selbst das Opfer ist. Es kann jedoch auch, wie von Shah, als Beschönigung der politischen Realität gedeutet werden:

“This incident of Kūṇika 's life as laid down by the Jainas makes at least one thing clear - that it was not he who murdered or starved Śreṇika to death. This is because there is nothing in this account which is unnatural or cannot be believed. It further shows that the Jainas were in the good books of Kūṇika, because if otherwise they would, like the Buddhists, have given a crude version of this unfortunate happening of his life” (Ebda., vgl. S. 120).

Auch der im Singhalesischen Epos *Mahāvamśa* erzählte Mord Kūṇikas (Ajātaśatrus) durch seinen Sohn Udayibhadra, und eine ganze Serie anderer Vatermordgeschichten, wird von den Jaina entweder anders berichtet oder ganz ausgelassen (S. 119, 126f.).

Interpretation

Bei der Beurteilung diese Geschichten muß man sich vor Augen halten, daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach auch für die Ohren von Königen bestimmt waren. Dabei galt es vor allem den Charakter des Königs zu beeinflussen - und nicht darum, die historische “Wahrheit” zu rekonstruieren. Die Distanzierung des Königs von Gewalt und das erzieherische Ziel der Ausbildung eines “transzendenten” guten Königs - eines Asketen - der Gewalttaten bestenfalls indirekt durchführen läßt, ist dabei entscheidend.

5.5.2.4. Śālibhadra: Die Königskrankheit

Die berühmte Jain-Legende von der Konversion des Händlers Śāli zeigt, neben dem für Jain-Konversionsgeschichten charakteristischen *Vairāga*-Schock (Bruhn 1983: 59), daß Entsagung als die ideale Form der Lösung von Autoritätskonflikten in der Jain-Literatur nicht nur in Bezug auf familieninterne Konflikte und zwischen Thronerben thematisiert wird, sondern auch hinsichtlich des strukturell angelegten, latenten Konfliktes zwischen politischen Machthabern - Königen - und Händlern (oder auch der Kleinaristokratie). Die legendäre Figur des Händlers Śāli (“Reis”) gilt den Jaina als Inbegriff des Glücks und Reichtums. “Reich wie Śāli” bedeutet bei ihnen etwa so viel wie “reich wie Krösus” in Europa (Bloomfield 1923: 261,276). Um so eindrucksvoller wirkt die Geschichte von Śālis Konversion (*Pratibudha*) und Weltentsagung (*Niṣkramaṇa*) angesichts des gierigen Königs Śreṇika, der (eifersüchtig) von Śālis Reichtum angezogen wird und persönlich dessen Haus besucht, nur um einige magische Schals zu erhalten, um damit sein Glück zu erhöhen. Die Geschichte ist paradigmatisch für die Repräsentation der latenten Konflikbeziehung zwischen Händlern und politischen Machthabern und der sich daraus ergebenden Probleme aus der Sicht der Jaina. Sie verdient es daher ausführlich diskutiert zu werden.

Händler waren bis zur Unabhängigkeit 1949 in Indien immer der Willkür der politischen Machthaber ausgesetzt und von deren gutem Willen persönlich abhängig. In dieser Hinsicht gleichen sie jüngeren Brüdern, etc., die der Autorität der älteren Brüder unterworfen sind und ihnen dienen müssen (vgl. Haynes 1991). Die Beziehung zum König erschien in der Tradition Südasiens für Händler grundsätzlich strukturell zweideutig, zugleich durch Gunsterweisungen und durch Furcht vor herrschaftlicher Willkür gekennzeichnet (“fears and favours”). Einerseits bestand eine Allianz der herrschenden Klassen in gemeinsamer Opposition zum Rest der Bevölkerung; andererseits ein latenter Konflikt zwischen den zwar wohlhabenden, doch politisch machtlosen, “gewaltlosen” kommerziellen Klassen und den “gewaltsamen” politischen Machthabern, die den Reichtum der Händler für die Finanzierung ihrer Kriege benötigten und sich auch gewaltsam Zugang dazu verschafften.

Das *Śālibhadra-Dhanna-Carita* wurde 1277 n.Chr. von Dharmakumāra vom *Gaccha* des Śvetāmbara-*Ācārya* Nagendra geschrieben und unter anderen von Pradyumna Sūri umgearbeitet (TSPC 10.10.57, Bloomfield 1923: 261, Bender 1992). Es ist eine der populärsten Jain-Legenden und auch Gegenstand vieler Gedichte (Baumann 1975: 102ff.). Die in unserem Zusammenhang wesentliche Episode ist Bloomfields (1923) Nacherzählung entnommen. Sie schildert die Umstände und Motive des Konversion und Weltentsagung Śālis. Wie Bloomfield feststellt, ist der Text ein Meisterwerk der Hindu-Rhetorik und voll von intendierten Doppeldeutigkeiten: “There is scarcely a stanza in the entire poem free from such rhetorical devices” (S. 262f.). Die Geschichte ist die folgende:

Einige Händler aus Nepal bieten König Śreṇika von Rājgrha einige magische Schals an. Doch der Preis ist so hoch, daß der König sich weigert sie zu kaufen: “Elephanten, Pferde und Männer sind unerlässlich für den Sieg auf dem Schlachtfeld, doch welche Macht hat schon ein bloßes Stoffstück” (S. 273). Dank des Königs Rückzieher bot sich für Śālis Mutter - Bhadrā - die Gelegenheit die Schals zu erwerben. Sie bezahlt den vollen Preis, zerteilt die wertvollen Objekte in acht Stücke und gibt sie ihren Schwiegertöchtern zum Geschenk. Diese legen die Schals wiederum ihrem gemeinsamen Mann - Śāli - zu Füßen.

Der Kauf der Schals kommt der Königin Cellaṇā zu Ohren, die daraufhin eifersüchtig wird und den König drängt, unter allen Umständen - notfalls mit Gewalt - die Schals von Bhadrā zu erlangen. Der König sendet daraufhin seinen Türsteher um die Schals einzufordern und zu kaufen. Doch Bhadrā kann ihm die Objekte nicht mehr geben, da sie sie schon verschenkt hat. Der Türsteher kehrt also unverrichteter Dinge zurück. Er berichtet jedoch, daß Bhadrā in mehr als königlichem Prunk lebe.

Daraufhin schickt ihn der König ein zweites Mal zu Śāli, um ihn in den königlichen Palast einzuladen. Bhadrā, Śālis Mutter, geht jedoch an Śālis Stelle und berichtet dem König, daß Śāli seinen Palast grundsätzlich nie verläßt. Statt dessen lädt sie den König zu einem Besuch in ihrem (Śālis) Haus ein. Śreṇika nimmt die Einladung an.

Bei seiner Ankunft wird der König von Bhadrā mit allem Prunk empfangen und nimmt auf einem juwelenverzierten Thron Platz. Bhadrā geht dann zu Śāli und berichtet ihm, König Śreṇika sei gekommen. Anstelle von “Śreṇika” hört Śāli jedoch offensichtlich (nach Ansicht von Bloomfield, S. 274 Fn. 49): “*Krayāṇaka*” (jedes käufliche Objekt (Monier-Williams 1899/1986: 321), und antwortet geistesabwesend: “Schau Dir die Ware an, wiege sie ab, zahle, und nimm sie”. Bhadrā wiederholt daraufhin: “Es ist der König!”. Auf einen Schlag wird Śāli von “Reue” überkommen und erkennt in einem Moment der Erleuchtung die Wertlosigkeit einer weltlichen Existenz in der selbst die “Starken bedeutungslos sind”, da offenbar der höchste Herrscher auch bloß ein menschliches Wesen ist wie er selbst: mit Händen und Füßen (und Gier nach weltlichen Objekten) (Bloomfield 1923: 259, 274f.).¹⁸⁶ Der Kontrast des konventionell idealisierten Bildes vom tugendhaften König, als dem höchsten menschlichen Wesen (und Indra als dem König der Götter), mit der persönlichen Erfahrung der Gewalt und der niederen Motive des gierigen, “unfruchtbaren” Gewaltherrschers Śreṇika hinter all seiner äußerlichen Glorie, läßt Śāli plötzlich die Differenz zwischen “falschen” Königen und den

¹⁸⁶ “Śāli reflects that even the strong are of no account: that existence itself is destruction, where the highest ruler is a mere living creature with feet and hands like himself” (Bloomfield 1923: 274f.).

tugendhaften Tīrthāṅkaras (und ihre Lehre von der Omnipotenz der individuellen Seele) als den “wahren Königen” erkennen:

“Of him that wears the shape of a mere bubble in the ocean of Saṃsāra, how much is his princehood valued by the wise? Out upon his non-existing glory which has no permanent habitat than a wandering harlot'. 'I know that the Lord of the three worlds, holy Vīra, is my refuge; what use have I then for this eunuch king of a chess-board?' One is a real king only thru great virtue; what other king can be prevail against him?” (S. 275).

Śāli sieht nun Śreṇika, der in der Halle seines Hauses auf dem Thron sitzt, in einem anderen Licht - als ein “unwillkommenes Bild des Irrtums”. Doch er respektiert den Wunsch der Mutter und schreitet in Begleitung seiner sieben Frauen vom siebten Stock seines Palastes herab um dem König seinen Respekt zu bekunden. Der König ist begeistert ihn zu sehen, umarmt ihn und findet das höchste Vergnügen an dem Zusammentreffen, während Śāli in Tränen ausbricht. Bhadrā erklärt dem König, daß Śāli menschlichen Atem verabscheue, da er nur göttliche Kleider, etc., gewohnt sei, und bittet ihn Śāli freizugeben: Śreṇika gewährt die Bitte, woraufhin Śāli in Begleitung seiner Frauen wieder zur Dachterrasse seines Palastes zurückkehrt. Der König hingegen wird von Bhadrā durch ein “Bad” (*Abhiṣeka*-Ritual?) geweiht und mit Gaben überhäuft. Während des *Abhiṣeka* verliert Śreṇika einen Goldring im Wasser. Er ist sehr ärgerlich über den Verlust. Doch als das geweihte Wasser von Dienern abgeschöpft wird, sieht er den Ring auf dem Grund des Bades, der nun “wie ein Feigling unter Helden” all seinen Glanz verloren zu haben scheint. Śreṇikas Liebe zu Śāli kühlt sich schlagartig ab, denn er erkennt plötzlich den “überlegenen Charakter” des tugendhaften und generösen Śāli (der nicht nur einen Goldring sondern das Ideal des Königs verloren hat) und die negativen Konsequenzen seiner eigenen Gier. Zugleich erkennt er die positive Wirkung von Śālis Einfluß, der ihm sein untugendhaftes Verhalten vor Augen geführt hat: “The king, in this way, realizes that Śāli, as the impersonization of the Jina, has unexpectedly served him also for a noble purpose” (S. 277).

Interpretation

Die Legende von Śālis Konversion operiert mit dem narrativen Schema der Vertauschung von Rollenattributen zwischen dem Händler und dem König. Händler und König werden gleichgesetzt bzw. müssen die reziproken Konsequenzen ihrer eigenen Handlungen erfahren. Denn es gilt grundsätzlich: “Der Mensch erntet, was gesät worden ist” (Baumann 1975: 85), d.h. derjenige wird zum König, der sich wie ein König verhält.¹⁸⁷ Die Erzählung beginnt mit einem Kontrast zwischen Reichtum und militärischer Macht. Die Schilderung von Śālis Reichtum und Śreṇikas Verachtung materieller Güter zugunsten militärischer Macht - “Welche Macht hat schon ein bloßes Stoffstück” - bilden den Hintergrund vor dem sich vordergründig die Konsequenzen der handlungsstrukturierenden Opposition zwischen der Generosität der Mitglieder von Śālis Familie und dem Geiz und der Gier von Śreṇikas Familie abspielt. Bhadrās Geschenk an die Schwiegertöchter gilt dabei als eine

¹⁸⁷ Ähnlich wie in den von Arai 1978: 102 analysierten Königslegenden der Jaina und der Legende vom Duell zwischen Bharata und Bāhubali, entwickelt sich der Ausgangskontrast zwischen positiven und negativen Attributen vermittels der Vertauschung bzw. gegenseitiger Interaktion zu einem “dialektischen Prozeß gegenseitiger spiritueller Erhebung”, bei dem beide Partner durch Akte der Entsagung gewinnen.

paradigmatische Form von Generosität. Denn in Indien ist üblicherweise die Beziehung zwischen Schwiegermutter und Tochter durch strukturell bedingte Spannungen und Konflikte gekennzeichnet. Es wird auch eher erwartet, daß die Schwiegertochter der Schwiegermutter Geschenke macht als umgekehrt. Die Generosität Bhadrās zeigt sich in der Umkehrung der Richtung der Gaben und der Abwesenheit von Eifersucht auf ihre Schwiegertöchter. Der gebende Charakter Bhadrās wird in der Geschichte kontrastiert mit der eifersüchtigen Königin Cellaṇā und ihrer Gier nach äußerem, materiellem Reichtum; ähnlich wie Śālis tendenziell weltindifferente, allein geldvermittelte, aufs Kaufen und Verkaufen fokussierte Orientierung, mit Śreṇikas Machthunger kontrastiert wird. Während Śālis Haushalt als “fruchtbar” und durch den Geist des freiwilligen Gebens und Nehmens charakterisiert wird, erscheint Śreṇikas Königspalast als “unfruchtbar”, allein an der Akkumulation und Erhaltung von Macht durch Zwangsmittel orientiert. Die Unfruchtbarkeit wird hier, wie in vielen vergleichbaren Geschichten der südasiatischen Mythologie, mit der Abwesenheit der Freigebigkeit und Großzügigkeit auf Seiten des Königs erklärt, der (dank karmischer Reziprozität) auch selbst keine Gaben mehr erhält. Die gegensätzlichen Attribute, die durch die beiden Familien charakterisiert werden, lassen sich folgendermaßen veranschaulichen:

	Reich	Mächtig	
ŚĀLI	Bescheiden	Pompös	ŚREṆIKA
	Indifferent	Geizig	
BHADRĀ	Freigebig	Gierig	CELLAṆĀ
	Kaufen	Plündern	
	Geben	Nehmen	

Es zeigt sich dabei, daß zwar auf der primären Ebene jegliche materielle Orientierung von Śreṇika abgestritten wird, doch daß zugleich auf sekundärer Ebene - derjenigen seiner Frau Cellaṇā - eine materielle Orientierung vorherrscht, die sich in unkontrolliertem Begehren (Gier, Geiz, Plünderung) manifestiert. Umgekehrt ist Śāli - als Händler - prinzipiell an Reichtum interessiert, doch zugleich Begierde los und nur mit legitim durch Kauf und Verkauf erworbenen Gütern befaßt. Auf sekundärer Ebene - derjenigen der Frauen in seiner Familie - herrscht Freigebigkeit, Glück und Fruchtbarkeit vor. Die Beziehung zwischen Śreṇikas und Śālis Haushalt weist also eine ähnliche Struktur hierarchischer Komplementarität auf, die laut Dumont (1980: 72, 77f., 290) die strukturelle Beziehung zwischen der Kategorie der Könige (*Kṣatriya*) und der der Brahmanen, bzw. von Macht und Status, kennzeichnet. Beide Kategorien erscheinen zwar auf der primären Bedeutungsdimension als vollkommen voneinander getrennt und autonom, doch zugleich auf sekundären Ebenen als interdependent. Das Verhältnis der primären und sekundären Ebenen der beiden “Funktionssysteme” kann, abstrakt betrachtet, durch die rhetorische Figur des Chiasmus (Oxymoron) charakterisiert werden. Entsprechend erscheint im vorliegenden Fall König Śreṇika aufs Ganze gesehen als überlegen, doch zugleich auch auf sekundärer Ebene als materiell abhängig von der Unterstützung Śālis (bzw. der kommerziellen Gruppen und der Gesellschaft insgesamt). Umgekehrt erscheint Śāli zwar als politisch unterlegen, doch in Bezug auf die Kontrolle materiellen Reichtums als überlegen.

Die chiastische Beziehung zwischen primären und sekundären Ebenen ist in obigem Diagramm durch das Verhältnis zwischen Männern und Frauen ausgedrückt: während die Männer (nicht nur) in Südasien in der Regel das öffentliche Selbstbild einer Gruppe repräsentieren, spielen die Frauen die Rolle der unterliegenden Triebkräfte, die - unsichtbar für das öffentliche Auge - das Verhalten der Männer motivieren (vgl. Holmstrom 1988). Öffentlich erscheint der König uninteressiert an Reichtum und zugleich pompös und glanzvoll in seinem Auftreten. Hinter all dem Glanz steht jedoch die Notwendigkeit der Aneignung fremden Reichtums - notfalls mit Gewalt - um den Pomp aufrechterhalten zu können. Deshalb muß der König auf sekundärer Ebene die Akkumulation von Reichtum zu einem seiner Ziele machen. In Paraphrasierung von Dumont (1980: 77) kann man sagen, daß "er der Reichtums Akkumulation effektiv einen Platz geben muß, ohne dies öffentlich zu sagen". Er ist dazu verpflichtet "in diesem Punkt die Augen zu schließen, um nicht seinem eigenen Prinzip zu widersprechen und sich damit selbst zu zerstören": Denn ein König gilt in den Traditionen Südasiens nur als ein König, wenn er nicht nur von religiösen sondern auch von ökonomischen Aufgaben vollkommen befreit erscheint und die Grenzen zu den anderen Funktionsbereichen bzw. Klassen (*Varṇa*) nicht überschreitet. Die notwendige Verbindung zwischen Ökonomie und Politik (Königtum) erscheint also nur implizit - auf sekundären Ebenen der strukturell notwendigen Orientierung eines Königs. "Wie der Schutzmantel der Madonna unter seinen weiten Falten Sünder aller Art bedeckt", so kann mit Dumont (1980: 78) zusammengefaßt werden, birgt der Glanz der königlichen Macht ihr eigenes Gegenteil - nämlich die Notwendigkeit gewaltsamer Appropriation von materiellem Reichtum.

Umgekehrt spielt die Königsfunktion auf sekundärer Ebene notwendigerweise auch eine Rolle in der Weltorientierung der *Baniyā*, die nicht nur Reichtum akkumulieren, sondern durch freigebiges Verteilen des Reichtums auch an politischer und religiöser Macht partizipieren. Wie Bayly (1983) schreibt, ist es die Aufrechterhaltung der Grenze "between the inward, frugal life of the merchant and the kingly manner which involved constant giving and receiving" (S. 386), welche für Händler in Südasien traditionell überlebenswichtig war. Die asketische Orientierung mußte dabei die politisch-royale Orientierung dominieren, um den Bankrott zu verhindern, denn ein Händler kann dank seiner gesellschaftlichen Position nicht wie ein König direkt zu Machtmitteln greifen, um sich gewaltsam Reichtum anzueignen. Während ein König also primär nach außen orientiert ist und Glanz mit Freigebigkeit verbinden sollte (um Gaben von seinen Bewunderern anzuziehen), muß ein erfolgreicher Händler sich primär an der Kultivierung von persönlichen asketischen Qualitäten orientieren und nur auf sekundärer Ebene an politisch motiviertem, öffentlichen Geschenkaustausch teilhaben.

Es ist ein solcherart gewebtes strukturelles Beziehungsmuster, welches im Verhältnis von Śreṇika und Cellaṇā sowie Śāli und Bhadrā zum Ausdruck kommt. Die Figur Śreṇikas steht für den öffentlichen Pomp, den ein König verbreiten muß, um als legitim zu gelten, und von dem Geertz (1980) schreibt, er sei "as much a form of rhetoric as it was of devotion" (S. 102), und Cellaṇā symbolisiert die dahinterstehenden Intentionen, die Gier nach materiellem Reichtum und die einseitige Akkumulation ohne Gegenleistung. Auf der anderen Seite steht Śāli gleichfalls für die Orientierung an der Akkumulation materieller Güter. Er ist als Vorstand eines *Baniyā*-Haushaltes insofern mit Cellaṇā vergleichbar, deren materielle Interessen offiziell nur eine sekundäre Rolle im königlichen Palast spielen. Anders als Cellaṇā ist Śāli jedoch indifferent gegenüber der materiellen Qualität der Objekte selbst, die er nur als austauschbare Waren betrachtet. Dies ist insofern seine Stärke, als er nicht durch Gewalt, sondern durch Tausch Reichtum akkumuliert. Die sekundäre Königsrolle fällt hier umgekehrt seiner Mutter, bzw. den weiblichen Mitgliedern des Haushalts zu, die, wie ein König, Fruchtbarkeit und Freigebigkeit symbolisieren. Von königlicher Macht an sich sind sie jedoch zwangsläufig abgeschnitten. Sie symbolisieren sozusagen nur die "guten Seiten" eines Haushälters, indem sie zwar freigebig geben, doch nichts nehmen, was

nicht gegeben wurde (bzw. nicht ohne eine Gegenleistung). Die dominante Außenorientierung des Königs steht letztlich der dominanten Innenorientierung des Händlers - der "seinen Palast nie verläßt" - gegenüber. Auf der Ganze gesehen ist der Händler jedoch - als Untertan - dem König unterworfen. Ideologisch gesehen ist seine Rolle in der des Königs - dem paradigmatischen Haushälter "hierarchisch aufgehoben", insofern der König das gesellschaftliche Ganze repräsentiert.

Ein Händler spielt nur sekundär auch politisch eine Rolle. Sein Eigeninteresse bzw. das seiner Familie dominiert. Dies ist solange gesellschaftlich akzeptabel, als die Früchte der Akkumulation der *Baniyā* durch Gaben an den König, etc., partiell sozial verteilt werden. Das Verhältnis zwischen König und Händlern ist eine Dienstleistungsbeziehung. Der Händler präsentiert dem König die (Ab-) Gaben, die die Bedingung der Möglichkeit der Ausübung seiner politischen Funktion sind (Dumont 1980: 307). Die *Vaiśya* gelten schon in den vedischen Schriften als die "Lieferanten des Opfertieres" (S. 67), während die Brahmanen das Opfer durchführen und die *Kṣatriya* stiften und alle Wesen beschützen (S. 69). Die Beziehung zwischen *Vaiśya* und *Kṣatriya* ist offiziell definiert als Tausch von Dienstleistungen gegen militärisch-rechtlichen Schutz. Es überrascht in diesem Kontext nicht, daß eines der ethischen Grundprinzipien der Jain-*Baniyā* dabei das stille Dienen (*Mauna-Sevā*) gegenüber der obersten Macht ist.

Die in der Erzählung betonten positiven Aspekte der Entsagung und des Weggebens anstelle des Akkulierens oder Konsumierens von Objekten, finden sich häufig in Jain Legenden. Die gesamte Struktur der *Śālibhadra*-Legende beruht auf dem Konstruktionsprinzip eines "dialektischen Prozesses der gegenseitigen spirituellen Selbsterhebung" der beiden Hauptakteure Śāli und Śreṇika. Das treibende Prinzip ist dabei, daß beide Akteure gegenseitig Verlusterfahrungen generieren, sei es durch Diebstahl, Entsagung, etc. - und daß der materielle Verlust jeweils positiv: als ein spiritueller Gewinn interpretiert wird. Dieses Darstellungsverfahren ist typisch für die Jain-Literatur (Arai 1978: 102). Der Grundgedanke, einen materiellen Verlust (Konsumverzicht, etc.) letztlich als Gewinn aufzufassen, wird dabei als religiöses Prinzip dargestellt und mit dem Reziprozitätsgesetz in Verbindung gebracht (vgl. ĀS₁ 1.1.7.1). Grundlegend ist dabei der Gedanke der prinzipiellen Gleichheit der Interaktionspartner. Letztlich ist es ja die zufällige Gleichsetzung des Königs mit einer - austauschbaren - Ware, welche Śālis Erleuchtung herbeiführt. Das Prinzip der Gleichheit aller Seelen ersetzt die Person des empirischen Königs als ultimativem (sozialen) Wertbegriff. In mancher Hinsicht verletzt die im *Śālibhadra-Dhanna-Carita* manifeste Jain-Doktrin also Grundprinzipien der brahmanischen Ideologie und liefert effektiv das Grundgerüst für die Konstruktion eines ökonomischen Subsystems unter dem Mäntelchen des Sektierertums (vgl. Weber 1978 II, Dumont 1980: 166, Bayly 1983: 183).

Die Bedeutung des Theorems der essentiellen Gleichheit aller Seelen erweist sich am Jain-Konzept des Königtums selbst. Während Hindu-Könige z.B. meist als vergnügungssüchtig und gewaltorientiert geschildert werden (*Kāma*-orientiert), stellen Jain-Legenden die moralischen Qualitäten des Königs heraus (Stein 1978). In ihnen wird, wie Arai (1978: 99) gezeigt hat, typischerweise die Transformation eines vergnügungssüchtigen Hindu-Königs, der vor allem an amourösen Abenteuern und der Jagd interessiert ist, in einen moralistischen und letztlich asketischen Jain-König geschildert, der sich primär am Ideal der Selbstbefreiung seiner Seele orientiert. Es besteht dabei zwar keine radikale Differenz zum Hindu-Ideal des perfekten Königs, der Qualitäten wie Mut, Weisheit, Freigebigkeit, etc., in sich vereinen sollte. Doch es wird die Notwendigkeit eines effektiv moralischen Verhaltens und dessen Perfektionierung durch einen vorbildlichen König und weniger die Bedeutung der Geburtsstatus hervorgehoben. Funktionale anstelle von geburtsstatusorientierte Definitionen, wie hier die des Königtums, finden sich im hinduistischen (brahmanischen-) System im übrigen ausschließlich im Hinblick auf das Klassensystem der *Varṇa* (Dumont 1980: 69). Die Betonung der effektiven moralischen Qualitäten eines

Königs, d.i. seines persönlichen Charakters, impliziert, daß den Königen an sich im Jainismus kein Sonderstatus eingeräumt wird. Im Jainismus werden alle Menschen unter moralischen Gesichtspunkten prinzipiell gleichgesetzt. Was einen wahren König aus der Masse der Menschen heraushebt, ist allein sein vorbildliches moralisches Verhalten:

“Jaina kingship is identical with perfect manhood: the Jaina king must be a perfect person ... he must strive for perfection just like an ascetic, and only in this way, can he be seen as superior as well as equal to his subjects” (Arai 1978: 101).

In den Jain-Legenden ist der ideale König zugleich der ideale Mensch (S. 102), also: ein Asket, letztlich ein Tīrthaṅkara, der das bei einem König notwendig vorausgesetzte Element der Gewalt durch einen konstanten Prozeß der Selbstpurifizierung aufgehoben hat und allein durch moralischen Einfluß regiert:

“[T]his is a dialectical process of self-elevation. It is important to note that the ideal of ceaseless self-elevation reconciles the apparent discrepancy between the principle of *ahimsa* and the king's duty to fight and conquer his enemies” (S. 102).

Auf der anderen Seite spielen militärische Tugenden, wie Mut und Selbstdisziplin, selbst bei einem Tīrthaṅkara eine Rolle (alle legendären Tīrthaṅkara waren *Kṣatriya*). Jain-*Ācārya* und *Sādhu* (*Sādhvī*) sehen sich gerne als spirituelle Krieger, ähnlich wie auch die Anhänger anderer asketischer Traditionen in Südasien.¹⁸⁸ Asketen erobern jedoch keine Territorien, sondern, laut *Ācārya* Tulsī, “die Herzen der Menschen”. Auch die Terāpanth-*Dīkṣita* werden explizit mit Kriegern verglichen, deren Schlachtfeld der *saṃsāra* und deren innere Feinde die *Karman* sind (Goonasekera 1986: 137). Selbst das “Training in Gewaltlosigkeit” der Laien wird mit dem des Militärs verglichen:

“We must come forward with a detailed syllabus for training in nonviolence at par with the one followed in the training programmes of armed forces. There are certain things in the army which are admirable. They include values like punctuality, discipline, obedience as well as a sense of taking risk. We can incorporate them in a programme of training in nonviolence as well” (Singh 1992: 5, in *Anuvibha* 1,1).

Schon Max Weber (1985: 517) hat die generelle Entsprechung zwischen der “Vergesellschaftung der Krieger” auf politischem Gebiet und der “Mönchsvergesellschaftung auf religiösem Gebiet” bemerkt.

Das Konversionserlebnis: Śāli als Pratyekabuddha

Erst jetzt, nach der Betrachtung einiger Implikationen der Śālibhadra-Legende, kann der eigentlich interessante Punkt der Geschichte zureichend interpretiert werden: das Konversionserlebnis. Zunächst muß die Deutung der Ereignisse, die in der Legende selbst gegeben wird, dargestellt werden.

¹⁸⁸ Vgl. Heesterman 1985, Thapar 1981, Biarreau 1992: 69ff., Burghart 1983b, Granoff 1984, Chopra 1945, Goonasekera 1986, Dundas 1991: 179.

Śāli betrachtet, laut Legende, seine “Erleuchtung” als eine Form der “Konversion durch das Erlebnis eines einzelnen äußeren Ereignisses” (*Pratyekabodhi*). Das SC wird daher als Variante der *Pratyekabuddha*-Geschichten angesehen (Bloomfield 1923: 259, 275 Fn. 51). Es gibt nämlich laut Jain-Doktrin zwei Formen der Konversion: (a) die indirekte Konversion durch den (positiven) Einfluß anderer (d.i. durch die Predigt eines Jina oder *Sādhu*), und (b) die Konversion durch direkte Erfahrung der vergänglichen Natur der Dinge und weltlichen Werte (*Pratyekabodhi*). Letztere gilt als höherwertiger, da sie aus eigener Kraft erlangt wurde; aber auch weil Mahāvīras (und Buddhas) Erleuchtung (*Kevala-Jñāna*) ebenfalls auf diese Weise zustande gekommen sein soll. Im SC wird zudem implizit die These aufgestellt, daß je höherwertiger das weltliche Objekt, welches den Ekel an der Welt (*Vairāgya*) auslöst, desto höher der Status des Entsagenden. Damit soll die Höherwertigkeit des Händlers Śāli selbst gegenüber den vier *Pratyekabuddha* der Jain-Mythologie - allesamt Könige - etabliert werden. Während nämlich der mythische *Pratyekabuddha* Karakaṇḍu, der König von Kāṇḍi, durch das Erleben des Phänomens eines “schwachen Bullen” konvertiert worden sein soll, König Nami durch das Geräusch eines “Armbands”, König Naggati durch eine “gefallene Mango-Frucht”, und König Durmukha durch eine “gefallene Flagge”, wurde Śāli durch das Bild des “Königs in all seiner Glorie” konvertiert (S. 175): “Because the king of Pancala (Dommukha, Durmukha) saw a fallen flag, he became disaffected (with the world); but this (Śāli) saw the king aloft in shining joy and serenity (and became disaffected)” (S. 275). Weil Śāli angesichts der Glorie des Königs - also des höchsten sozialen Wertes - einen Ekel vor der Welt (*Vairāgya*) erlebte, beansprucht er letztlich einen höheren Status als selbst die legendären *Pratyekabuddha*, da deren “Erleuchtungserlebnisse” durch offensichtlich minderwertigere Objekte ausgelöst wurde.

Welche Qualitäten muß ein Objekt aufweisen, damit es in den Augen der Jaina als Stimulus für ein Konversionserlebnis fungieren kann? Auch auf diese Frage gibt das SC eine Antwort. Die Objekte, durch deren Anblick den *Pratyekabuddha* die Vergänglichkeit der Welt und die Wahrheit der Jain-Lehre von der Differenz zwischen Wesen und Erscheinung (“Seele und Körper”) deutlich wurde, waren nämlich durchweg Objekte, die im Verfall begriffen waren und die gerade dadurch die Differenz zwischen Prinzip und Erscheinungsform zu erkennen ermöglichten.¹⁸⁹ Der Schwund der körperlichen Merkmale offenbart also gleichsam die Unversehrtheit des Prinzips: selbst ein schwacher Bulle ist immer noch - als “Bulle” - ein Symbol der Stärke. Die Diskriminierung, die solche im Verfall begriffenen, “paradoxen Objekte” evozieren, ist die zwischen Partikularität und Universalität: die Partikularität eines spezifischen “schwachen Bullen” wird deutlich unterscheidbar vom universellen Prinzip der “Bullenhaftigkeit”, also der Stärke, an welche selbst noch eine Schwundform der Manifestation dieses Attributes, dank der Ähnlichkeitsvorstellung, noch erinnert. Doch nicht nur der Unterschied zwischen der Universalität einer Eigenschaft und ihrer partikulären Manifestation kann bewußt werden, sondern vor allem auch die Differenz von Seele und Körper: Alle genannten Objekte evozieren gerade durch ihre materielle Schwundform die geistige Vorstellung der Unversehrtheit und Dauerhaftigkeit des ewigen Lebensprinzips. Selbst die genannte Vorstellung des “Armbandes” evoziert offensichtlich die Vorstellung der Bindungslosigkeit. Insofern haben diese Objekte etwas mit Opferriten gemeinsam, die durch intentionale Vernichtung eines Körpers dessen Geist (die Erinnerung an die Unversehrtheit) befreien wollen, und somit durch die Betonung der Vergänglichkeit des Besonderen die Unvergänglichkeit des Allgemeinen vor Augen führen (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981: 78).

Bei all diesen kognitiven Operationen wird das Erlebnis eines materiellen Verlustes in einen geistigen Gewinn transformiert oder, im weitesten Sinne, eine (geistige) Revitalisierung im Angesicht des Todes erlebt.

¹⁸⁹ Weitere Beispiele dazu finden sich z.B. im *Sanatkumāracaritam*.

Eine solche Vorstellungsweise setzt einerseits einen hohen Grad der Ontologisierung des Denkens voraus. Andererseits wird die Zweideutigkeit solch evokativer Vorstellungsobjekte mittels der Rhetorik der Konversionsgeschichten der Asketen selbst produziert.¹⁹⁰ Nur durch die Erfahrung einer zweideutigen, Unsicherheit generierenden (wirklichen oder vorgestellten) Situation, wird die für eine "Einsicht" notwendige Öffnung des Erlebnishorizontes erzielt. Entsprechend wird im *SC Śāli* erst durch die Verwechslung der Wörter "Śreṇika" und "*Krayāṇaka*" ("any purchasable object, ware"), also durch die kontingente Erfahrung des Königs als eines zweideutigen Objektes die Einsicht in die Differenz von Seele und Körper ermöglicht. Dank der Lautähnlichkeit der beiden Wörter gewinnt das scheinbar eindeutige Statement Bhadrās in den Ohren des "gedankenverlorenen" Śāli eine zweite Bedeutungsebene. Die dadurch erzeugte symbolische Doppeldeutigkeit (*Śleṣa*) legt implizit eine Gleichsetzung des Königs mit einer austauschbaren Ware nahe. Dies kommt einer weiteren Desakralisierung des Königs als Individuum gleich - insbesondere aus der Sicht des Brahmanismus, wo der König mittels des brahmanischen Rituals mit dem Universum identifiziert wird. Durch die Vergleichen des Unvergleichbaren, die einerseits die Austauschbarkeit der Person des Königs nahelegt, und andererseits die Differenz zwischen einem "wahren", einmaligen und vorbildlichen König als einem Bilde (*Pratimā*) der menschlichen Perfektion und einem austauschbaren, unmoralischen König darstellt, erweist sich in Śālis Augen letztlich auch Śreṇika als eine Verfallsform des wahren Königums - als ein "schwacher Bulle".

Die Fähigkeit zu einer solchen "diskriminierenden Einsicht" setzte neben einem äußeren Stimulus, wie z.B. dem Erleben der "Schwundform" eines Königs, vor allem eine latente innerliche Disposition Śālis voraus, dessen schon vorhandene Diskriminierungsfähigkeit offenbar nur noch eines leichten Anstoßes bedurfte, um geweckt zu werden. Genauer betrachtet ist es so, laut Legende, als Interpret die Zweideutigkeit der Stimuli erlebt, die nicht etwa intentional als Sprachsymbole konstruiert wurden, wie die Theorie der symbolischen Praxis nahelegt (vgl. Strecker 1988, Drechsel 1987), sondern passiv als zweideutig erlebt werden. Generell gilt: je differenzierter (distanzierter, weltabgewandter) die Persönlichkeit des Interpreten ist, desto stärker ist seine Fähigkeit sowohl zur aktiven als auch passiven (interpretativen) Symbolisierung. Konversion im strikten Sinne bedeutet vor allem: Nicht-Identifikation und Nicht- Begehren - eine Form des inneren Opfers (welches von den Jaina als "Gewinn" interpretiert wird). Je höher der "objektive" Wert eines begehrenswerten Objektes, angesichts dessen *Vairāgya* erlebt wird, desto weltabgewandter und spirituell fortgeschrittener erscheint demzufolge ein Individuum. Als Śāli "Śreṇika" mit "*Krayāṇaka*" verwechselt, freut sich beispielsweise Bhadrā, seine Mutter, "because her son is so deeply immersed in [spirituellem] pleasure" (Bloomfield 1923: 274). Nach dem Motto: ein Bettler, der der Welt entsagt, weil sie ihm nichts bietet, begeht einen relativ wertlosen Akt, da er nicht viel zu verlieren hat; doch ein König, der der Welt entsagt, bzw. ein Individuum, welches der Identifikation mit einem König entsagt, hat alles zu verlieren.

Die Königskrankheit

Die Konversion Śālis "angesichts" von König Śreṇika hat, wie die Legende weiter nahelegt, noch weitere - soziale - Implikationen. Denn zugleich mit der von Śāli "ohne jede äußere Beeinflussung" erfahrenen Differenz zwischen Seele und Körper wird Śāli ja in die Lage versetzt, zwischen dem offiziellen Bild des tugendhaften, guten Königs in der sozialen Imagination und dem miserablen persönlichen Charakter Śreṇikas systematisch zu diskriminieren. Wie im folgenden gezeigt werden soll, kann daraus ein generelles soziologisches Argument

¹⁹⁰ Vgl. Derrida 1986: 214, 217 Fn. 14.

hinsichtlich der Attraktivität des Jainismus für *Baniyā* entwickelt werden: Die Differenz zwischen Wesen und Erscheinung des Königs, also zwischen Ideal und Wirklichkeit, bzw. Rolle und Individuum, ist in einer "hierarchisch" strukturierten Gesellschaft (Dumont 1980) aus der Teilnehmersicht schwer auseinander zu halten, oder gar vollkommen unkenntlich, denn sie verschmilzt in der Praxis dank der Notwendigkeit der Orientierung an der Person des Königs als Repräsentanten des gesellschaftlichen Ganzen. Besonderes und Allgemeines erscheinen in diesem Falle als ontologisch verwachsene Einheit ohne Auflösungsmöglichkeit. Damit ergibt sich zugleich die Unmöglichkeit der Kritik des Königs, ohne zugleich die gesamte soziale Ordnung, die in seiner Person repräsentiert wird, in Frage zu stellen. Die Teil-Ganzes Identifikation dient also automatisch der Legitimation der politischen Machthaber.¹⁹¹ Der König dient unter solchen Umständen als dominante soziale Identifikationsfigur und gewinnt somit - trotz der religiösen Dominanz der Brahmanen - sekundär sakrale Qualitäten.

Die ideologischen Implikationen des Konversionserlebnisses eines Händlers wie Śāli, ergeben sich aus der Fähigkeit, welche die Jain-Doktrin vermittelt, zwischen verschiedenen Aspekten des Königtums zu diskriminieren: Vor allem (a) zwischen der Person des Königs und dem Idealbild des Königtums, und (b) zwischen der moralischen Autorität des Königs und der königlichen Gewaltausübung. Die Unterscheidungsfähigkeit wird gewonnen durch die Umkehrung der dominanten Außenorientierung während des Konversionserlebnisses. Śāli identifiziert sich nach seiner Konversion nicht mehr mit dem König, als einem äußeren Objekt, sondern mit seiner eigenen Seele, der eigentlichen Quelle religiöser Energie (vgl. Zimmer 1987: 50ff.). Durch die Dominanz der Innenorientierung, im Spiegel der reinen Seele, erscheint der König nur noch indirekt, als ein äußerer Einfluß (*Āsrava*), eine karmische Illusion (*Māyā*), der die Seele (wie alle anderen *Karman*) nur "schwärzen" kann, wenn sich die Seele mit ihr identifiziert und sie zum Objekt ihres Begehrens macht. Der König als soziales Modell und dominantes Identifikationsobjekt verwandelt sich in eine die Seele verunreinigende "Krankheit": die "Königskrankheit" (S. 277). Statt dessen wird eine Neu-Identifikation mit dem Tīrthaṅkara, als dem "wahren König" und der anschaulichen Manifestation des eigenen Seelenpotentials vorgenommen. Damit wird nicht der Royalismus an sich abgelegt, der so typisch ist für die Jaina, sondern die Identifikation mit einem König, der noch politische Macht ausübt. Der reale König erscheint unter dieser Perspektive als austauschbare, unvollkommene Manifestation des im Tīrthaṅkara verkörperten Ideals des Königtums.¹⁹²

Im SC wird die anfängliche Identifikation Śālis mit dem vergötterten König als dem "höchsten Herrscher" (S. 274) und sein späterer Kampf gegen das die Seele trübende Bild des Königs als Manifestation des "Dämon Illusion" ausführlich geschildert. Dabei wird betont, daß die Identifikation mit dem Machthaber letztlich schädlich sei, da daraus nur eine (ideologische) Inkorporation resultiere, die den Interessen Śālis (die hier repräsentativ sind für die Interessen der Händlerkasten insgesamt) keinesfalls dienen, wie das Erlebnis von Śreṇikas Versuch der gewaltsamen Aneignung der magischen Schals zeigte. Des "Königs Gunsterweisungen und Kommandos", die sonst so eifrig gesucht werden, erweisen sich plötzlich als Quelle von Verletzung und Trübsal (S. 280). Und die ehemalige Identifikation mit dem Bild des herrschenden Königs wird verantwortlich gemacht für die Königskrankheit (*Rājamandya*), die Śāli nun befällt.¹⁹³ Sie gilt hier gleichsam als psychosomatische Folge der Bewußtwerdung der "Identifikation mit dem Aggressor", die als Form der

¹⁹¹ Vgl. Drechsel 1987.

¹⁹² "Mutter, an mir ist die Begeisterung für das Königtum in Śiva-pura haften geblieben. Falls Vīra-Jina ruft, werde ich nicht im Elend der Existenz bleiben" (nach: Baumann 1975: 102ff).

¹⁹³ Der König wird vor allem als Ursache eines Hautleidens (*Scrofula*) angesehen, der Königskrankheit, die als solche auch aus der europäischen Geschichte bekannt ist (Marc Bloch 1973).

Inkorporation (bzw. Konsumtion, *Rājayaḥṣma*) durch den “begehrtest wert attraktiven” König erscheint: “der König hat sich als eine Königskrankheit erwiesen” (S. 280):

“The existence of kings has brought him [Śāli] bliss (thru pratyekabodhi); his spiritual eye is clear as a star. Nevertheless (remembering how he had attracted the king) he rails at the 'royal serpent', who constantly seeks to devour the unwary serpent-folk, and decides to resort to the mantra (sacred formula) and the divinity which will prevent the destruction of bliss by the 'king-disease'“ (Bloomfield 1923: 277).

Die Krankheit erscheint zugleich mit der Umkehrung der Orientierung von außen nach innen: als Śāli das Bild (*Pratimā*) des Königs, “welches in seine Seele gewebt ist”, als Form der Inkorporation durch Śreṇika, als eines Menschen “wie Du und ich”, erkennt, fühlt er sich krank und “besessen durch den königlichen Dämon”. Die Spuren der früheren Identifikation mit und der Attraktion durch den König erscheinen nun, wo sich Śāli (anders als im Śivaitischen Paradigma der Identifikation) als vollkommen verschieden vom König auffaßt, als Formen des *karmischen* “Einflusses” (*Āsrava*), die die Klarheit der Seele trüben. Śāli erinnert sich daher immerzu seiner “bösen Erfahrungen mit dem König”, dessen “Atem” und “Einfluß” ihn krank macht:¹⁹⁴ “That influence which is spat out (left-behind) by licentious king-demons must be avoided like eating by night’ ... ‘That crow, “possession by the king”, making noise on high, surely bodes misfortune as it touches my head’“ (S. 280). Von nun an meidet Śāli den König, und Bloomfield kommentiert: “Thus the son of Gobhadra [Śāli’s Vater] regards the king’s favors as degradation, whereas others would be delighted in being his slaves: his soul and body are alike afflicted by him” (Ebda.). Śāli geht daraufhin zu einem *Ācārya* (*Gaṇin*) und erfährt von ihm, daß die einzige Heilmethode darin besteht, durch die Praktizierung der drei *Gupti* und der zwölf Gelübde eines Jain-Laien, etc., die Fesseln die ihn an die Welt binden, abzustreifen (S. 278f.). Als Śāli letztlich den Entschluß faßt, der Welt gänzlich zu entsagen, um “in einem letzten Kampf den Sieg über den Chef-Trickster ‘Illusion’ zu erringen (S. 285), stellt seine Mutter Bhadrā traurig fest, die Offenbarung des Königs als Krankheit habe sich letztlich als ein unverhofft förderliches Ereignis erwiesen, da sie aus ihrem Sohn einen Heiligen gemacht habe (S. 280). Der Kampf ist gewonnen, als Śāli den Einfluß des Königs als illusionär erkennt und durch Askese abstreift.

Die soziologisch interessante Konsequenz dieser Interpretation des SC ist, daß hier gleichsam in verschlüsselter Form der implizite Konflikt zwischen Königtum und *Baniyā* behandelt wird. Es zeigt sich dabei, daß sich unter anderen *Baniyā* durch Orientierung am Jain-Paradigma der omnipotenten Einzelseele von der ideologischen Hegemonie des brahmanischen Konzeptes des alles einverleibenden Königtums befreien und sogar den Einfluß (*Āsrava*) königlich-ritueller Macht/Attraktivität in *karmischen* Begriffen kalkulieren können. Diese These soll durch ein weiteres Beispiel gestützt werden:

¹⁹⁴ Die Darstellung im SC ist geprägt von tantrischer Denkweise. Die Manipulation von Kultbildern (*Pratimā*) durch *Pūjā*, etc., ist dafür typisch (Zimmer 1987: 49ff., Goudriaan & Gupta 1981). Dabei wird nach Maßgabe religiöser Überlieferungen ein inneres Vorstellungsbild erzeugt und zum Zwecke der Verehrung auf einen äußeren Gegenstand (Blumen, *Yantra*, etc.) übertragen und anschließend wieder reinkorporiert (Ebda.). Die Geschichte der Verunreinigung Śālis durch den Atem des Königs entspricht diesem Schema der “Übertragung des inneren Bildes im Atem” (S. 64). Es impliziert, daß Śāli sich als Manifestation der Energien des Königs erkennt - einer Existenzform, deren derivativen Charakter er nach seiner Konversion ablehnt. Ein anderes tantrisches Motiv im vorliegenden Text ist die Verehrung des Königs durch Bhadrā im Hause Salis. Die geschilderte Form der Verehrung entspricht dem *Pūjā* gegenüber Hindu Götterstatuen (S. 65).

5.5.2.5. Banārasīdās

Die Königskrankheit als Motiv ist in der Jain-Literatur durchaus etabliert, wie ein kurzer Seitenblick auf das *Ardhakathānaka* (AKB), die Autobiographie des Jain-Händlers Banārasī aus dem 17. Jahrhundert, zeigt (Lath 1981):

Banārasī schildert hier, wie er als Jugendlicher, anstatt im Geschäft seines Vaters mitzuarbeiten und Geld zu verdienen, auf dessen Kosten lebend, und gegen dessen ausdrücklichen Rat, sich allein der Poesie, dem Glücksspiel und der Liebe (Prostitution) widmete - nachdem er die ultimative Wertlosigkeit des Reichtums erkannt hatte. Er imitierte also nicht mehr das frugale Leben seines Vaters - eines Jain-*Baniyā* und Verehrer von Pārśvanāth - sondern das aristokratische Leben der Könige, die dem Lustprinzip (*Kāma*) folgen. Während dieser Zeit versuchte er seine finanziellen Verlust durch die Verehrung von Śiva wieder wett zu machen, um auf wundersame Weise an Geld zu gelangen - vergeblich. Schließlich wurde durch ein einziges Ereignis ein Sinneswandel und die Transformation Banārasī in einen guten Haushälter und Ehemann herbeigeführt: der Tod des Mughal-Imperators Akbar im Jahre 1605. Die Nachricht vom Tode des Königs, so heißt es, brachte Banārasī - wörtlich - so vollkommen aus dem Gleichgewicht, daß er auf den Kopf fiel und blutete. Banārasī erlitt einen tiefen Schock und wurde anschließend längere Zeit durch eine Hautkrankheit gequält, die er nur mit Hilfe seiner Frau überwinden konnte. Erst als Jahangir (Akbars Sohn) die Macht ergriff, gesundete er. Doch er war ein vollkommen verwandelter Mensch und entsagte sowohl Śiva als auch dem Glücksspiel und der Prostitution. Statt dessen wendete er sich dem Jainismus zu und wurde ein Haushälter. Als Begründung für seine wundersame Transformation gibt er seine Desillusionierung durch Śiva an, der ihm in der Zeit seiner Krankheit nicht geholfen habe: "When I fell down ... Śiva did not come to my aid" (S. 41). Diese, weniger biographisch erzählte, denn poetisch konstruierte Episode der Autobiographie, kann folgendermaßen interpretiert werden: In der Geschichte wird gezeigt, daß die Abwendung von der pflichtbewußten und asketischen Lebensweise des Vaters und die Hinwendung zur leidenschaftsorientierten Lebensweise der Aristokraten und der Identifikation mit dem König eine Sackgasse war, die notwendigerweise zur Kriminalität (Bestehlen des Vaters) und zum Verlust der Eigenständigkeit führte. In der Zeit der Krise spürt Banārasī, wie illusionär seine Identifikation mit der Macht war, die zwar einerseits Poesie und Liebe predigt, doch zugleich, durch ihre rollentypischen gewaltsamen Interventionen, die Existenzbedingung der *Baniyā*-Familien und damit Banārasīs selbst bedrohen. Die Liebe des Herrschers ist insofern, wie die einer Prostituierten, nur darauf aus, Geld und Leben zu extrahieren, und die komplementäre Liebespoesie ist falsch. Mit dem Tode Akbars ist das illusionäre Identifikationsobjekt verschwunden und Banārasī muß, mit sich allein gelassen, feststellen, daß auch "Śiva ihm nicht zur Hilfe eilt", als er krank wird. Śiva, der Gott mit den fließenden, allumfassenden Charaktereigenschaften, der schnellen Reichtum verspricht und von seinen Verehrern die Einstellung einer vereinigenden Identifikation verlangt, spielt hier die Rolle eines spirituellen Äquivalents zum (Muslim-) König. Er wird kontrastiert mit dem Jain Tīrthaṅkara Pārśva, dem asketischen Vorbild des Vaters, welches zur Selbst-Identifikation anleiten soll und nicht zur Vereinigung mit einer höheren Macht. Śiva - bzw. der König - konnte Banārasī, als er auf den Kopf gefallen war, nicht helfen, und Banārasī muß den illusionären Charakter der Identifikation mit einer höheren Macht erkennen. Die Wunder, die Śiva versprochen blieben aus und Banārasī blieb hilflos

zurück in einer Situation genereller politischer Unsicherheit bis zur Machtübernahme Jahangirs: “I too, had become an empty shell [like the conchshell of Śiva], a living example of a devotee who was one with his god” (S. 37). Als er letztlich auf die Hilfe seiner zuvor vernachlässigten Frau und deren Verwandtschaft angewiesen ist, entsagt er Śiva und entschließt sich zur Abwendung vom leidenschaftsorientierten Leben und zur Hinwendung zu einem pflichtorientierten Leben. Er stellt abschließend fest: “my greed had let me to grief” (S. 34).

Die Themen dieser Episode aus dem *Ardhakathānaka* sind offensichtlich ähnlich wie die des SC: der Konflikt zwischen Leidenschaft und Gier einerseits und Askese und Indifferenz andererseits,¹⁹⁵ die Identifikation eines Händlers mit dem König, die Desillusionierung durch die Erfahrung der verletzenden Gewalt des Königs und des Zurückgeworfen seins auf sich selbst, und die Königskrankheit, die durch die Entsagung der Leidenschaften und der Identifikation mit dem König und der Hinwendung zur Familie bzw. durch Weltentsagung geheilt wird.

Vergleichende Interpretation des Śālibhadracarita und des Ardhakathānaka

Der Verlust der Identifikation mit dem herrschenden König erweist sich in beiden Geschichten zuletzt als spiritueller Gewinn. Beide Geschichten tendieren dabei zur Euphemisierung der auslösenden Ereignisse, insofern die Erfahrung eines gewaltsam induzierten Verlustes - positiv gewendet wird als Beginn der Kultivierung von Nicht-Identifikation mit der Vergangenheit. Dies geschieht, von außen betrachtet, gewissermaßen durch einen Akt des “Reframing”:¹⁹⁶ Im Falle von Banārasī führt der Todesfall des Königs und die eigene Krankheit zur Entsagung der Identifikation mit dem König. Śāli hingegen verliert seinen Respekt für den König und entsagt der Welt. Das Ereignis welches Śālis und Banārasīs Einsicht in die Korrektheit der Lehre des Jainismus (*Samyak-Darśana*) jeweils auslöst, ist die plötzliche Einsicht in das Wesen der Seele und des wahren (inneren) Königtums. Śāli hat den König “gesehen”, in seiner Wirklichkeit “gesehen”, indem er den Unterschied zwischen dem Glanz der äußeren Erscheinung des Königtums und den - diametral entgegengesetzten - inadäquaten persönlichen Qualitäten Śreṇikas am eigenen Körper erlebt. Die Diskrepanz zwischen äußerer Erscheinung und faktischem Verhalten veranlaßt ihn zu einer “Umkehrung” der Prioritäten und der Ablehnung des äußeren Glanzes als “purer Illusion” zugunsten der inneren moralischen Qualitäten des “wahren”, tugendhaften Königs. Die Qualitäten des idealen Königs werden hier, wie von den Jaina generell, mit der Qualität der Omnipotenz der allen Lebewesen gleicherweise innewohnenden Seele identifiziert (Arai 1978: 102) und in der Form der Jinas vorgestellt.

Wie der Buddhismus reduziert der Jainismus also den König zunächst zu einem Menschen (Lebewesen) und erweist somit seine soziale Rolle als bloße austauschbare äußere Hülle. Das Bild von der Einmaligkeit des Königs wird derart an überprüfbaren funktionalen Kriterien festgemacht, somit relativiert und in der idealisierten Vorstellung des allumfassenden Reiches der weltüberhobenen *Siddha* bzw. *Tīrthankara* aufgehoben. Ein wahrer König gilt folglich nicht mehr als einmalig, sondern nur noch als der ideale “Mensch”.

¹⁹⁵ Vgl. O’Flaherty 1973, Biarreau 1992, Madan 1987.

¹⁹⁶ Chitrabhanu (Rup) hat dies in seiner autorisierten Biographie wie folgt ausdrücken lassen: “Rup had experienced in his twenty years the perpetual flux of the external world, the impermanence of persons, places, and things. By leading the wandering monk’s life, he [Chitrabhanu] now turned this ever-changing quality to a positive purpose - to renounce attachment to that which had no immortal value and to learn how to welcome change as a natural process of life” (Rosenzweig 1981: 82).

Umgekehrt gilt jeder ideale Mensch als ein idealer König. Der ontologische Aspekt der Legitimation des Königs wird damit nicht aufgehoben, wohl aber uminterpretiert. Wenn eine Person sich in der Vergangenheit "gut" verhalten hat, hat sie *Karman* abstreifen können und somit einen temporär höheren Status erlangen können. Sobald das effektive Verhalten sich verschlechtert, wird wiederum *Karman* akkumuliert und der ontologische Status der Person verschlechtert sich wieder. Die "Einsicht" in das Wesen des Königtums betrifft insofern die Differenzierung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung des Königtums bzw. der Seele eines jeden Menschen. Vor allem wird jedoch die potentielle Königsgleichheit in der eigenen Seele erlebt, da alle Seelen nach der Lehre der Jaina prinzipiell gleich sind. Die privilegierte Position des herrschenden Königs wird insofern abgewertet, als sich in Form der *Sādhu* (*Sādhvī*) oder auch *Śrāvaka* (*Śrāvikā*), etc., tugendhaftere Personen finden, die das königliche Wesen ihrer Seele weiter perfektioniert haben als dieser. Aufgrund des Gebots der Gewaltlosigkeit ist jedoch an eine effektive Ablösung eines herrschenden Königs nicht zu denken, wohl aber an die Diskreditierung seiner Legitimität.

Die Umkehrung der Orientierung vom König, als weltlichem Identifikationsobjekt, zum Tīrthaṅkara, dem Ebenbild der universellen Qualitäten der dem eigenen Körper innewohnenden Seele, kommt einem symbolischen Opfer, einer Ent-Ontologisierung der Legitimität des wirklichen Königs gleich. Durch Kontrastierung der im Bilde des Tīrthaṅkara und der Asketen anschaulich repräsentierten Qualitäten eines "wahren", gewaltlosen Königs mit der notwendig zweideutigen Erscheinungsform des sowohl gewaltsamen als auch gerechten, wirklichen Königs, wird ein Vergleich möglich, durch den die universell "guten", akzeptablen Aspekte eines Königs systematisch von den negativen Eigenschaften differenziert werden können. Mit Hilfe des konzeptuellen Instrumentariums des Jainismus können die guten Eigenschaften dann von den Jaina gefördert und die schlechten gemieden werden. Dieses Handlungsschema ist typisch für den Jainismus, der zwar aufgrund des Prinzips der Gewaltlosigkeit alle Phänomene gleich behandelt und "an sich" akzeptiert, doch zugleich nur die guten Seiten annimmt (*Su-naya*) und die schlechten Seiten ablehnt (*Ku-naya*). Die Diskriminierung und Separation der guten Aspekte von den schlechten geschieht letztlich anhand der Kriterien der Jain-Lehre, die gleichsam als ein Selektionsfilter der Umweltwahrnehmung fungiert.¹⁹⁷ Die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen guten und schlechten Seiten des Königs ermöglicht effektiv einen flexibleren Umgang mit den politischen Machthabern, indem selektiv mit den Verhaltensweisen der "Distanzierung und des Engagements" gespielt werden kann. Die klare Unterscheidung der beiden Aspekte, der "destruktiven und konstruktiven" Seiten des empirischen Königs, kann jedoch nur durch die deutliche Vorstellung des Gegenbildes eines Tīrthaṅkara oder "wahren Königs" fixiert werden. Denn nur durch eine höhere Form des Königtums, bei der jeder empirische Gehalt gleichsam ausgehöhlt ist, und die dadurch nur eine unpersönliche, schematische Form zurückbehält, kann dem Prinzip des tugendhaften Königs eine feste Form jenseits des erscheinenden Königs gegeben werden. Der wirkliche König erscheint vor dem Hintergrund der Differenzierung zwischen gutem König und wirklichem König - als eine Verfallsform oder Krankheit.

Aus der Sicht der Könige (und Brahmanen) erscheint die Reduktion der Königsfunktion allein auf seine gewaltlosen Aspekte unrealistisch und ideologisch gefärbt, denn ohne Ausübung physischer Gewalt kann sich kein König an der Macht erhalten. Auch die Jain-Literatur ist nicht weltfremd und erkennt dies ausdrücklich an.¹⁹⁸ Politische Gewalt wird zwar von der dominanten Wertorientierung vollkommen ignoriert, doch zugleich auf sekundärer ideologischer Ebene akzeptiert. Die religiöse Konzeption der Jaina ist in diesem Sinne ideal für soziale Eliten, die vom unmittelbaren Zugang zur politischen Macht ausgeschlossen sind (vgl.

¹⁹⁷ Vgl. Luhmann 1984, Cort 1989: 284.

¹⁹⁸ Vgl. Arai 1978, Stein 1978, Jaini 1979: 313.

Weber 1985). Das öffentliche Erscheinungsbild der Macht welche das Gesellschaftsganze repräsentiert wird als “imaginäres Bild” erkannt, welches attraktiv gestaltet wird, um als Identifikationsobjekt fungieren zu können. Durch Identifikation dringt das Bild der Macht in den Körper der Unterworfenen ein und führt, wie Śāli erkennt, gleichsam einen Zustand der Besessenheit herbei, bei dem die eigenen Interessen einem imaginären Allgemeininteresse und zugleich den partikularen Interessen der Verwalter des Allgemeininteresses unterworfen werden. Durch die Überstülpung eines Bildes vom eigenen Selbst, so wie es beispielsweise die Jain-Doktrin bereitstellt, kann zugleich die Macht der Identifikation mit dem Bild der übergreifenden Macht als das Bild eines Anderen erkannt werden (vgl. Kapferer 1983, 1988). Die Übernahme eines Selbstbildes ermöglicht somit die relativ entsubstantialisierte Wahrnehmung sozialer Bindungen/Beziehungen; bzw. eine Unterwerfung karmischer Bindungen unter die Imperative des an der Befreiung orientierten eigenen Selbst.

Samyak-Darśana

Die Konversion von Śāli (und Banārasīdās) gilt im Lichte der Jain-Doktrin als ein *Samyak-Darśana*-Erlebnis. Die Erfahrung der “Umkehr” ist vor allem darauf zurückzuführen, daß Śāli sich nach innen orientiert und “auf sich selbst” und auf seine eigenen Seelenkräfte konzentriert, anstatt sich mit dem König als dem “höchsten Herrscher” der Welt, oder anderen äußeren Objekten, zu identifizieren. Die Konversion betrifft im Lichte der Doktrin vor allem eine veränderte Einstellung Śālis zu sich selbst - eine Selbst-Transformation: er identifiziert sich nicht mehr mit einer äußeren Macht - einem König oder Göttern - sondern mit seiner eigenen Seele, dem “Lebensgeist” in seinem eigenen Inneren. Instrumentelles, manipulatorisches Handeln wird damit durch passives Verhalten (vgl. Schütz 1981) abgelöst.¹⁹⁹ Nach der Umkehrung der dominanten Orientierung nach Innen - der Selbsttransformation durch systematische Differenzierung von Innen und Außenorientierung (Jaini 1979: 139) - werden Besitztümer, Körper, psychologische Zustände und Leidenschaften (*Kaṣāya*) nicht länger mit dem Selbst identifiziert, sondern als externe Objekte erfahren. Die Animierung der Objekte durch den König, als der alles durchdringenden “Seele” des Landes, wird durch diese Spaltung also gleichsam rückgängig gemacht, so daß die durch Rückzug und Nichthandeln vorangetriebene spirituelle Erlösung aus der komplementären, weltzugewandter Perspektive zugleich als materieller Gewinn erscheint. In dieser Limitation der Begierde bzw. der Beseelung der Gabe liegt die Fruchtbarkeit der Selbst-Gabe (vgl. Mauss & Hubert 1903/1978: 101). Zugleich identifiziert sich das empirische Individuum mit den unsterblichen Qualitäten seiner eigenen Seele. Durch diese Form der Selbstidentifikation fungiert die eigene, mit der Qualität erlöst zu werden (*Bhavyatva*) ausgestattete Seele - der neue Fokus der Identifikation - als eine Art innerer Katalysator, der das *Karman* nach verschiedenen Graden der Reinheit differenziert und letztlich von der Seele abspaltet (Jaini 1979: 138).²⁰⁰ Durch die Distanzierung der äußeren Welt wird der eigene Körper dabei als ein bloßes Vehikel und letztlich als ein Gefängnis für die Seele erfahren. Die Vorstellung der Befreiung und des Gefangenseins im eigenen Körper gehen also Hand in Hand.

¹⁹⁹ “Previously he has identified his being with the external signs of life - the body, states, possessions; thus he has been in the state known as *bahirātman*, seeing the self in externals dominated by the consciousness which is aware only of the results of karma (*karma-phala-cetanā*). He has also dwelt constantly on activities (*karma-cetanā*), thinking ‘I have done this’, ‘I am doing this now’, ‘I will do this’. This orientation depends on the false notion that one can be the agent (*kartā*) of change in other beings; hence there is constant (and futile) effort to manipulate the thought and behavior of these others, accompanied by a failure to work towards the only kind of change that is possible: self-transformation” (Jaini 1979: 147f.).

²⁰⁰ “[T]he soul itself is the material cause (*upādāna-kāraṇa*) of defilement and obscuration, and that its energy quality (*vīrya*) actively differentiates the karmic matter into appropriate efficient causes” (Jaini 1979: 138).

Der Vorgang ist paradox, und kann mit der paradoxen, noetisch-noematischen Doppelorientierung der Intentionalität (vgl. Husserl 1987) verglichen werden: die Differenzierung und Vernichtung (*Nirjarā*) der bleibenden Eindrücke (*Karman*) äußerer Einflüsse (*Āsrava*) ist ein indirektes Resultat der Konzentration auf die Qualitäten der eigenen Seele und erfolgt gleichsam automatisch. Denn die Voraussetzung der Identifikation mit der Seele ist zugleich die Nichtidentifikation mit der äußeren Welt und dem eigenen Körper - dem karmischen Resultat früherer Einflüsse in die Seele. Dieser Vorgang kann als Modus hierarchischer Inkorporation interpretiert werden, bei dem die Außenwelt den Imperativen des eigenen Willens, bzw. selbstgesetzter Kriterien unterworfen wird. Die Abspaltung von *Karman* bedeutet nicht Vernichtung, sondern Besiegung in dem Sinne, daß durch äußere Einflüsse geweckte Leidenschaften die dominante Selbstorientierung der Seele nicht entscheidend beeinflussen können und an die Peripherie des Selbstbildes gedrängt werden. Einfluß von *Karman* und politischer etc. Einfluß können dabei weitgehend gleichgesetzt werden. Durch die innere Distanzierung von Außenwelteinflüssen, ist eine ideologische Fremdkontrolle erschwert, die zwangsläufige Unterwerfung unter die politische Macht wird davon nicht betroffen.

Analytisch betrachtet besteht *Samyak-Darśana* vor allem in der habituellen Übernahme der Jain-Doktrin von der Dualität von Körper und individueller Seele. Es handelt sich insofern um einen Vorgang der identifikatorischen Einbildung oder Verkörperung der doktrinären Differenzierungen in einem Individuum. Die eigentlich interessante Frage ist, warum sich ein Individuum mit bestimmten ideologischen Formen in der Weise identifiziert, daß es sie für "real" hält und gerade deshalb zur Realisierung der Konzepte durch sein eigenes, daran orientiertes Verhalten beiträgt? Die Vorstellung der Wirksamkeit einer einheitlichen Seele, im Unterschied zum fragmenthaft aus *Karman* zusammengesetzten Körper, ist bei den Jaina Resultat der gefühlten Identifikation eines Individuums mit einem theoretischen Konstrukt, die erst in einem zweiten Schritt, nach einer längeren "Inkubationszeit", als wirklich erfahren werden kann, nachdem die Konzepte theoretisch schon länger bekannt sind (vgl. Kapferer 1983: 124f., 1988). Dieses Erlebnis der Wirksamkeit der Seele macht theoretisch *Samyak-Darśana* aus.

Das doktrinäre Problem, unter welchen Bedingungen solche fundamentalen Veränderungen der Orientierung von einem Moment zum anderen stattfinden können, wurde ausführlich von Jaini (1979: 134ff.) diskutiert. Intervention der Götter (Hindu) oder Vorbestimmung (*Ājīvika*) werden von der Jain-Lehre von vornherein ausgeschlossen. Statt dessen wird mit der unbegründbaren Annahme operiert, die meist nur latente Aktivität der Seele selbst sei die "materielle Ursache" der "mysteriösen" Transformation der Wahrnehmung durch momentane Vernichtung von *Karman*. Denn die Essenz der Seele sei die Kapazität frei zu werden (*Bhavyatva*) (die merkwürdigerweise nicht alle Seelen besitzen sollen (S. 140)). Bestimmten, oft unscheinbaren äußeren Anlässen wie "Verlust eines Angehörigen", das Erleben (Sehen) von "extremem Leid" oder die "Predigt eines Jina (*Ācārya*)" werden dabei jedoch eine auslösende Rolle zugestanden (S. 143). Dies kann so verstanden werden, daß der Verlust/Tod zugleich eine momentane Vernichtung des karmischen Einflusses (bzw. der inneren Repräsentation) des betreffenden Objektes auf die Seele des Beobachters nach sich zieht, und somit für eine gewisse Zeit einen Einblick hinter den Schleier der illusionären *Karman* ermöglicht: "at some time when the soul is *relatively* less bound and more oriented towards its own well-being, thanks to fluctuations in the ongoing interaction of virya and karma, certain experiences ... *may* bring the bhavyatva out of its dormant state and thus initiate the process that leads eventually to Mokṣa" (S. 140f.). Die Jaina sprechen der Seele demnach "große Manipulationsmacht im Hinblick auf die *Karman*" zu (S. 139). Durch Nicht-Identifikation mit den eigenen Gefühlszuständen, die als Manifestation äußerer, *karmischer* Einflüsse auf die Seele gedeutet werden, kann die Außenwelt distanziert und manipuliert werden. Erst wenn eine Gefühlsbindung in Form von

Karman objektiviert ist, kann sie jedoch manipuliert und “unterdrückt” werden. Die “äußeren Feinde” werden dann als in Wirklichkeit “innere Feinde” erkannt: als illusorische identifikatorische Gefühlsbindungen mit einem äußeren Objekt (S. 143).²⁰¹

Die Identifikation mit Anderen und Versuche sie zu manipulieren erscheinen aus dieser Sicht als nutzlos. Als einzige Möglichkeit Wandel herbeizuführen gilt die “Selbsttransformation” (S. 147f.). Die “Unterdrückung” der eigenen *Karman* (bzw. Knoten: *Grantha*) erscheint zugleich als ein Prozeß der “Reinigung” und des “Unabhängig Werdens” der Seele durch gefühlsmäßige Distanzierung: “It withdraws attention from the possessions, body and psychological states with which it had formerly identified itself; gaining thereby a certain distance or detachment from passions, it attains the pure and peaceful state called *visuddhī*” (S. 142). Auch die Jain-Strategie sozialer Transformation setzt primär auf die ontologische Veränderung des Charakters der Individuen. Nur auf sekundären ideologischen Ebenen strebt sie institutionelle Reformen an. Es handelt sich dabei gewissermaßen um eine Form der “Verinnerlichung des Freiheitsprinzips, welches die äußere Realität stehen läßt” und offenem sozialem Protest und allem “extremen Ideen” die Legitimität verweigert (S. 151).²⁰² Jains gelten daher grundsätzlich als Staatstreu und pflegen dieses Image sorgfältig.²⁰³ Innerlich sollten sie jedoch gegenüber der politischen Macht, wie gegenüber jedem weltlichen Objekt, distanziert sein. Innenorientierung und Unabhängigkeit werden hier in eins gesetzt - eine Vorstellung, die auch direkt auf sozio-politische Kontexte transferiert werden kann und wurde. Jede Form der (inneren) Abhängigkeit erscheint als “Kontamination”. Das Beispiel von Śālis “Glückseligkeit” nach seiner Konversion und seinem Rückzug weg vom “Atem des Königs” zu den “obersten Gemächern seines Palastes” (“Śāli” und “Palast” stehen für “Seele” und “Körper”) entspricht der folgenden Charakterisierung des *Samyak-Darśana*-Zustandes durch Jaini (1979):

“Having come to ‘dwell in himself’ (*ātmānubhava*), he experiences extraordinary bliss (*sukha*); this kind of bliss, although far removed from the pure *sukha* of a Jina, is not contaminated by dependence upon the body and the physiological states and thus reaches a level hardly imaginable to an ordinary person ... he becomes able to see behind the veil of illusion that has previously obscured the true nature of worldly objects and events; he no longer perceives things as ‘attractive’ or ‘desirable’, but rather he penetrates to the fact that every aspect of life is transitory and mortal. ... He may at this point lack the strength required for renunciation; nevertheless, he will never again be drawn in the world as he once was. Thus he leads a seemingly normal life, acting out ordinary social roles, but is subject to terrific internal conflicts which must sooner or later bring him to some act of renunciation, either partial (taking the layman's vows) or complete (taking the vows of the monk)” (S. 149).

Samyak-Darśana ist eine Art positiv gedeuteter Entfremdungszustand. Entfremdung erscheint hier - im Unterschied z.B. zum Gebrauch bei Marx - positiv deshalb, weil der Begriff und der Habitus der “individuellen Identität” nicht vorausgesetzt werden kann, sondern vielmehr ein hierarchisch strukturiertes soziales Universum, in dem sich sozial Niedrigstehende mit Höherstehenden identifizieren und somit einer Illusion über ihre eigene Identität anheimfallen.²⁰⁴ Entfremdung bedeutet hier: Konstitution einer Individualität die, wie Dumont (1980)

²⁰¹ “All so called outer enemies are really projections of our own inner world” (Rosenzweig 1981: 105).

²⁰² Vgl. Mannheim 1984, Dumont 1986.

²⁰³ Vgl. Stevenson 1984, Sharma 1976.

²⁰⁴ Vgl. Gehlen 1952/1983: 378f.

argumentiert hat, im traditionellen Südasien nur der Asket jenseits der Welt erreichen konnte. Durch Identifikation mit dem Asketen anstelle des allumfassenden Königs (und seines Gottes Śiva, etc.), können Händler, Administratoren und andere machtlose soziale Eliten, eine vom König unabhängige Identitätsvorstellung gewinnen, ohne daß die politische Ordnung selbst angegriffen werden müßte. Die Differenz von "äußerer Konformität und wirklichen Einstellungen" (Williams 1983: xix), welche die habituelle Übernahme der Jain-Lehre, wie von Jaini geschildert, herbeiführt, ist von großem Nutzen für die ideologisch gestützte Formierung solcher sozialer Eliten, die allein durch eine solche Strategie systematisch Einfluß auf den Staatsapparat gewinnen können. Denn die Gewinnung von sozialem Einfluß erfordert die Kombination einer Differenz innerhalb einer vorausgesetzten Einheit, wie der schon zitierte Moscovici (1985) formuliert: "Influence is rooted in conflict and strives for consensus" (S. 352). Die Einflußnahme äußert sich jedoch weniger durch offenen Konflikt, als vielmehr durch flexible, selektive Handhabung von Distanzierung und Engagement. Anstelle des offenen Konfliktes tritt die Strategie der Nicht-Kooperation, die bei den Teilnehmern einen hohen Grad der Mobilität, der Distanz und Situationsreflexion voraussetzt.

Es existiert keinerlei notwendige Beziehung zwischen der inneren Struktur eines rituellen oder ideologischen Systems an sich und seinem Verwendungszusammenhang. Dennoch sind gewisse historische Entwicklungsparallelen festzustellen. Die Jain-Lehre kann unter Bedingungen eines royalen Tributsystems, welches in Indien weitgehend bis Mitte des 19. Jahrhunderts existierte, von politisch unterdrückten sozialen Eliten, wie den *Baniyā*, dazu benutzt werden, eine relative Autonomie gegenüber den Machthabern in einer ideologischen Form zu etablieren, die genau dies leugnet: vollkommene Konfliktfreiheit. Erzählungen, wie die von Śālibhadra und Banārasīdās, deren Charaktere von den Autoren in Konflikte verstrickt werden, für die sich typischerweise auch in der Realität Analogien zeigen, spielten eine große Rolle bei der Aneignung einer entsprechenden praktischen Moralauffassung bei den Jain-Laien, die *de facto* oft *Baniyā* sind. Sie dienten jedoch auch zur Beeinflussung der Könige selbst. Dabei wird das Ideal des moralischen, und möglichst gewaltlosen Königtums gepriesen. Die Vorstellung eines gewaltlosen Königs bedeutet soviel, wie die eines schwachen Bullen: sie ist in gewisser Weise ein Skandal, doch zugleich ideologisch unangreifbar.

5.5.2.2.6. Zusammenfassung

Die Analyse der narrativen Schemata der Konversionsepisode des SC hat zu folgenden Resultaten geführt:

(1) Die Geschichte baut auf dem Kontrast zwischen einem bösen König und einem guten Händler auf und löst den Gegensatz dialektisch auf - vermittelt der Interaktion der beiden Opponenten. Beiderseitige negative (Verlust-) Erfahrungen werden positiv uminterpretiert und führen zu schrittweisen Entsagungen. Die Möglichkeit eines offenen Konfliktes wird durch Akte der Entsagung der moralisch überlegeneren Persönlichkeit aufgehoben. Doch zugleich mit dem Verlust materiellen Reichtums kann diese Person einen Gewinn an sozialem Prestige verbuchen. Die Entsagung des weniger mächtigen Händlers erzeugt Schuldgefühle und positive Verhaltensmodifikationen beim König. Grundsätzlich wird als Lösungsstrategie die hierarchische Aufhebung von Konkurrenz und Konflikt durch Entsagung angewendet (vgl. Goonasekera 1986: 170); also die Etablierung einer Statushierarchie von spirituell überlegenen Individuen (*Mahāpuruṣa*) – nicht Kasten, wie im Hinduismus.

(2) Die Seelen aller Lebewesen sind im Prinzip gleich und ihre äußere Erscheinungsform/soziale Rolle erscheint daher als austauschbar. Allein die Qualitäten der Seelen an sich sind unwandelbar und fest. Die persönlichen Qualitäten einer Person - also der Grad in dem sie ihr Seelenpotential realisiert - sind daher

wichtiger als die soziale Rolle. Spirituell überlegene Individuen, die ihr äußeres Verhalten weitestgehend an den Bedingungen der Befreiung der Seele orientieren, gelten als fixe Orientierungspunkte des sozialen Verhaltens zwischen "prinzipiell Gleichen". Ein König gilt grundsätzlich als "superior as well as equal" (Arai 1978: 101).

(3) Die Identifikation eines Händlers mit den Tīrthaṅkara als den "wahren Königen", anstelle der Identifikation mit dem weltlichen König, dem "obersten Haushälter" der Gesellschaft, hat die relative Entwertung des weltlichen Königtums zur Folge. Die machtunterlegenen Händler identifizieren sich öffentlich mit einer idealen, geistig überlegenen (Königs-) Macht, die gleichwohl kein militärisches Gewaltmonopol und direkte soziale Funktion des Krieg Führens, Steuereintreibens, etc. besitzt. Die Tīrthaṅkara sind die idealen Könige. Sie haben das Potential der Seele, die alle Lebewesen besitzen, verwirklicht. Alle Lebewesen (Menschen) gelten insofern als potentielle Könige. Die Seele ist absolut friedfertig und passiv: sie realisiert sich nur durch Entsagung jeglichen gewaltsamen Handelns. Während also ein realer König duale Eigenschaften aufweisen muß: Weisheit und militärische Macht, weist der "wahre König", die eigene Seele eines jeden Lebewesens, vor allem drei Eigenschaften auf: Allwissenheit, Glückseligkeit und Energie. Der ideale König (Tīrthaṅkara) handelt nicht oder nur in eingeschränktem Masse. Durch die ideologische Unterwerfung des realen Königs unter das Bild und den Maßstab des Tīrthaṅkara wird ein Kontrast geschaffen, der die Unterscheidung zwischen gewaltsamen Formen des Handelns und gewaltlosen Formen des Handelns - der Entsagung - und somit die Kritik der Gewaltherrschaft ermöglicht. Das Verhalten des realen Königs kann beurteilt werden nach seinen guten und seinen schlechten Seiten, mit dem Ziel der Minimierung der Gewalt. Ein Ziel, welches allerdings effektiv erst dann realisiert werden kann, wenn ein Königreich militärisch konsolidiert ist: "It was only in periods of political unification and large and fairly well policed kingdoms that the king was able to concern himself with the kingdom's prosperity and promote trade for his own interest" (Dumont 1980: 166). Durch die Verehrung des Tīrthaṅkara als Ebenbild (*Pratimā*) der eigenen Seele, wird effektiv die dominante Ideologie von den notwendig dualen Eigenschaften des Königs (vgl. J.F.Richards 1978) gespalten zugunsten der allein "positiven", gewaltlosen und allwissenden Erscheinungsform des Königs. Mit Hilfe dieser Form der hegemonialen Inkorporation des hinduistischen Konzepts des Königtums durch die Jainismus können Händler ihr Interesse an einem gewaltlosen König ausdrücken: "Jainism claims universality and superiority over other religious systems by upholding moral strength" (Arai 1978: 102).

(4) Die sozialen Implikationen der Jain-Lehre der persönlichen Entsagung sind jedoch nicht so unschuldig, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, denn sie implizieren die Gewalt anderer als notwendige Voraussetzung des Überlebens der Entsagenden. Die Legenden vom Leben der Tīrthaṅkara handeln häufig von Königen, die am Ende ihrer Eroberungsfeldzüge die Kontrolle über ihr Reich freiwillig an ihre Söhne übergeben doch zugleich moralische Autorität gewinnen, die sich letztlich als wirksamere Form der Macht erweist als Militärgewalt. Gewalt ist jedoch auf die eine oder andere Weise immer vorausgesetzt. Einer der Haupteffekte der Rolle des Tīrthaṅkara als Paradigma des guten, moralischen Königs (*Dharma-Rājā*), die hierarchische Trennung der Sphären der Ökonomie und politischer Autorität, kommt allen Händlern entgegen. Entgegen der relativen Undifferenziertheit von Politik und Ökonomie in der hinduistischen Staatskonzeption, impliziert das Jain-Konzept des idealen Königtums eine Separation und hierarchische Komplementarität beider Handlungssphären. Der wahre König nimmt nicht gewaltsam den Reichtum seiner Untertanen, sondern akzeptiert deren einseitige, freiwillige Gaben.

(5) Die Jain-Lehre gibt Laienanhängern die Möglichkeit der Befreiung von der ideologischen Hegemonie des brahmanischen Königtums und zugleich der Gewinnung von eigenem sozialem Einfluß. Sozialer Einfluß ist aus der Sicht der Jain-Lehre nur eine andere Form von karmischem Einfluß (*Āsrava*). Die

Strategie der Befreiung von *Karman* kann also ohne Probleme in die soziale Welt übertragen werden. Die resultierende soziale Strategie, äußeren Einfluß durch innere Distanzierung fernzuhalten - und die Vernichtung von früheren Einflüssen - führt zur typischen "Doppelheit" der Jain-Position innerhalb einer hierarchischen Sozialordnung: das Zugleich von äußerer Konformität und innerer Distanz ermöglichen die Manipulation von sozialen Beziehungen unabhängig von ideologischem Einfluß der dominierenden Macht.

Die Erzählliteratur spielt eine bedeutende Rolle bei der Veranschaulichung der praktischen Implikationen der Lehre. Historisch und in ihrer thematischen Fokussierung auf die narrativen Klischees der Welt eines heroischen, sich durch Akte des Selbstopfers totalisierenden sakralen Königtums, ist sie überwiegend ein Produkt des sozialen Milieus der Hindu-Königreiche des indischen Mittelalters, in dem auch die meisten der heutigen monastischen Strukturen entstanden.

Die in der Literatur manifesten emischen Perspektiven können aus vergleichender Sicht sowohl mit Hilfe der zweiseitigen phänomenologischen Begriffe der Intentionalität (Husserl 1987) und der Hierarchie (Dumont 1980) verstanden und modelliert werden, wie auch durch Individuums zentrierte, psychologische und materialistische Perspektiven, welche die Beziehung zwischen König und Händler zum Beispiel nach Maßgabe der Freudschen Ödipus-Theorie interpretieren könnten (vgl. Spiro 1982, Obeyesekere 1981, 1990, Goonasekera 1986). Die Perpetuierung ähnlicher Motive, wie der die hier beschriebenen, auch in neueren Jain-Schriften, zeigt, daß zwischen Literatur und Gesellschaft kein unmittelbarer Kausalzusammenhang angenommen werden darf. Grundsätzlich ist davon auszugehen, daß die im indischen Mittelalter geschaffenen sozialen Riten, die heute Verwendung finden, zu einem gewissen Grad entfunktionalisiert sind und anstelle einer gesellschaftskonstitutiven nur noch konstitutive Rolle für die Sekte spielen. Im Kontext des modernen Staates kommt ihnen bestenfalls noch eine zeremonielle Rolle zu.

5.6. Die Entsagungs- und Initiationsrituale des Terāpanth

Nachdem zuvor die generellen Mitgliedschaftsvoraussetzungen und Selektionsverfahren von Terāpanth-Asketen beschrieben wurden, sowie die dominanten Entsagungsmotive, wird nun das *Dīkṣā*-Ritual der Terāpanth selbst betrachtet. Eine ausführliche Darstellung dieses Rituals und seiner Implikationen ist aufgrund seiner zentralen Bedeutung im Jainismus unverzichtbar. Vor allem wird gezeigt, wie die Terāpanthī die beschriebene Grundstruktur und Symbolik des Jain-*Dīkṣā*-Rituals modifiziert haben, um eine von den anderen Jain-Sekten unabhängige monastische Tradition aufzubauen. Das *Dīkṣā*-Ritual wird mit Hubert und Mauss (1898/1981) als "sublimierte" Form eines Opferrituals und als soziales Drama im Sinne von Turner (1974) interpretiert, bei dem auch die Symbolik der kosmischen Neugeburt Verwendung findet, welche schon im Kontext der altindischen Königsweihe eine bedeutende Rolle spielte (vgl. Heesterman 1957, Eliade 1959).

5.6.1. Das Initiationsverfahren des Terāpanth

Neben der persönlichen Initiative der Kandidaten (niemand kann zur Entsagung gezwungen werden) müssen Initiationskandidaten eine Reihe von Bedingungen erfüllen, um in den Terāpanth-Orden aufgenommen werden zu können. Von den *Vairāgin(ī)* verlangt ist (1) die Erlaubnis (*Anumati*) des *Dharma-Saṅgha* (durch einen anwerbenden Asketen und durch den *Ācārya*), (2) die Zustimmung der Angehörigen, (3) ein günstiges Horoskop, und (4) das Absolvieren einer Probe- und Lehrzeit bzw. der Einweihung in die Lehre (*Śikṣā-Dīkṣā*). Erst dann kann die Aufnahme in den Orden durch (5) die *Sāmāyika-Cāritra*-Weihe - die öffentliche Initiation

durch Übernahme des *Sāmāyika-Vrata* - und (6) die *Chedopasthāpanīya-Cāritra*-Weihe oder große Weihe (*Mahā-Dīkṣā*) - die interne Initiation durch Übernahme der *Mahāvratā* - vollzogen werden.

(1) Wenn ein Individuum in den Terāpanth eintreten will, muß es persönlich beim *Ācārya* anfragen. Im Unterschied zu den meisten anderen Jaina-Orden selektiert und initiiert im Terāpanth nur der *Ācārya* neue Mitglieder. (2) Weiterhin ist das Vorliegen der sowohl schriftlichen als auch mündlichen Einwilligung der Eltern und/oder der nächsten Angehörigen der Kandidaten notwendig. Das signierte Dokument wird *Anumati-Patra* oder *Ājñā-Patra* (Einwilligungsdokument) genannt. (3) Durch ein Horoskop und Handlesen wird festgestellt, ob die Kandidaten *Śramaṇa-Yoga* aufweisen: also glückbringende astrologische Zeichen, die die Wahrscheinlichkeit des Auftretens zukünftiger Probleme erkennen lassen (S. 127). In einer offiziellen Biographie *Ācārya Tulsī*s werden entsprechend ausführlich dessen Horoskop und seine Handlinien - das "kodierte Verzeichnis zukünftiger Ereignisse" - diskutiert (Mahāprajña 1987: 3-5, L.P.Sharma 1991). (4) Wenn sie prinzipiell als zulassungsfähig beurteilt wurden, werden die Kandidaten zum Studium der Grundlagen der monastischen Regeln und der prinzipiellen Lehren des Jainismus zugelassen und müssen sich mehrerer Tests unterziehen (Shāntā 1985: 353 Fn. 62). Die monastische Ausbildungsphase ist seit 1948 verlängert worden, ist heute mehrstufig strukturiert und findet in festen Institutionen statt (Chopra 1945: 16). (5) Die Entsagung bzw. erste Initiation (*Sāmāyika-Cāritra-Dīkṣā*) selbst findet immer in der Öffentlichkeit, vor einer großen Versammlung statt: nie im Geheimen (Ebda.). Nur der *Ācārya* darf die öffentliche *Sāmāyika-Cāritra*-Weihe durchführen. Im Falle von *Sādhvī* bedarf er dabei der Hilfe der *Sādhvī-Pramukhā*. Das Initiationsdatum hängt teilweise davon ab, wann der *Ācārya* den Wohnort der Kandidaten bei seinen Wanderungen besucht, denn die Initiation vor der gesamten Bevölkerung des Herkunftsortes des *Vairāgin* wird generell bevorzugt, ist aber nicht notwendig. Nur in Ausnahmefällen, z.B. in weit entfernten Orten wie Assam, Nepal oder Südindien, dürfen auch *Sādhu* oder *Sādhvī* die Initiationszeremonie nach Anweisung des *Ācārya* durchführen (Chopra 1945: 14f., Holmstrom 1988: 20). Früher war der Anteil der vom *Ācārya* selbst durchgeführten Initiationen niedriger als heute, wo 90% aller *Dīkṣā* von *Ācārya Tulsī* selbst durchgeführt werden (Nagraj 1959: 19, Nathmal 1968: 116f.). (6) Das zweite Initiations- bzw. Ordinationsritual, die *Chedopasthāpanīya-Cāritra*-Weihe, kann dagegen auch von einem leitenden Asketen im Namen des *Ācārya* durchgeführt werden.

5.6.2. Die Stadien des Anwerbeverfahrens

Folgende Handlungsschritte charakterisieren typischerweise den Übergang eines Individuums von der Welt der *Śrāvaka* zu der der *Śramaṇa*, im weiteren gefaßt unter dem Begriff der "traditionellen Terāpanth- *Śramaṇa*-Weihe":

1. Eine Person fühlt sich - aus verschiedensten Gründen - permanent unglücklich.
2. Jain-Asketen erklären die Ursache des Unglücklich seins mit Hilfe der Lehre und motivieren zur Entsagung als endgültiger Lösung des Problems.
3. Die betreffende Person erfährt eine "Konvertierungserlebnis" durch die Einsicht in die Richtigkeit dessen, was die Asketen predigen, und entschließt sich, ganz individuell, zur Entsagung.
4. Die informelle Zustimmung eines Asketen zum Erlernen der Jain-Lehre wird ersucht, bzw. ein Asket motiviert eine Person zu diesem Schritt. Mit der Akzeptanz als *Śiṣya* wird die Person ein(e) *Vairāgin(ī)* (Leidenschaftslose/r) und folgt den Asketen bei ihren Wanderungen, um Lebensweise, Rituale und Lehrinhalte zu erlernen.

5. Wenn der (die) *Vairāgin(ī)* prinzipiell als würdig befunden wird, wird er (sie) dem *Ācārya* vorgestellt, und erhält nach längerem Bitten dessen informelle Zustimmung zur Initiation, wenn die Zustimmung der Familie vorliegt.
6. Die offizielle Zustimmung der Familie und der Gemeinde bzw. Kaste zur Entsagung muß eingeholt werden, und gemeinsam mit einem Familienmitglied muß ein Kandidat um die offizielle Zustimmung des *Ācārya* zur Initiation bitten.
7. Öffentliche Durchführung der Initiation (*Sāmāyika-Cāritra-Dīkṣā*).
8. Zweiwöchige bis sechsmonatige (zweite) Lehrzeit.
9. Durchführung der *Chedopasthāpanīya-Cāritra*-Weihe im *Sīṅghāra* des(r) neuen *Sādhu* (*Sādhvī*).²⁰⁵

Im Folgenden werden die wesentlichen Schritte der Initiation im Detail geschildert.

5.6.2.1. Informelle Probezeit: das Stadium der *Vairāgin(ī)*

Sobald ein Individuum den persönlichen Entschluß zur Entsagung gefaßt hat und von einem Asketen als Schüler akzeptiert wurde, verläßt es seine Familie und folgt dessen Wandergruppe (*Sīṅghāra*) in gebührendem Abstand beim *Vihāra*.²⁰⁶ Es dient den Asketen und erlernt dabei die Grundlagen des Jainismus und des monastischen Lebens. Kandidaten, die von den Asketen zur temporären Teilnahme am asketischen Leben akzeptiert wurden und somit *de facto* schon dem weltlichen Leben entsagt haben, werden *Vairāgin(ī)* genannt (Shāntā 1985:347). *Vairāgya* bezeichnet den inneren und äußeren Akt der Entsagung und den Beginn des Überganges zur asketischen Lebensweise. Dieser Prozeß der Transformation in eine sakrale Persönlichkeit wird häufig mit dem Akt der sich häutenden Schlange verglichen: “[C]omme une serpent (abandone) sa dépouille, il abandonné (tout) esprit de possession” (Shāntā 1985: 346). Die *Śvetāmbara-Vairāgin(ī)* nehmen eine intermediäre Stellung zwischen Haushälter und Mönch bzw. Nonne ein. Die *Vairāgin(ī)* entsprechen in etwa den *Kṣullaka* (*Kṣullikā*) der Digambara und werden, da sie sich noch nicht der Initiationszeremonie unterworfen haben, genau wie diese, formell als “fortgeschrittene Laien” kategorisiert. Sie sind sozusagen Asketen-auf-Zeit - eine Kategorie, die im Buddhismus wohlbekannt ist (Ratnapala 1971: 259) und in der vedischen Kategorie des *Brahmacārin* vorgeformt ist (Gonda 1965). Terāpanthī verwenden den Begriff *Śikṣā-Dīkṣā*, Einweihung in die Lehre.

Während der Lehrzeit folgen die *Vairāgin(ī)* den Lebensweisen der Asketen, ohne allerdings an deren Regeln gebunden und voll in die Wandergruppe integriert zu sein. Sie folgen den Asketen in gewissem Abstand bei ihrer Wanderschaft, können kommen und gehen ohne um Erlaubnis zu fragen und im Prinzip tun und lassen was sie wollen. An den asketischen Ritualen des Bettelgangs und der gemeinsamen Nahrungsaufnahme dürfen *Vairāgin(ī)* noch nicht teilnehmen. Sie essen nicht mit den Asketen, sondern bei lokalen Laien (S. 347). Während ihres Lebens in nächster Nähe ihres(r) *Guru* (*Guruṇī*) sind sie jedoch in der Lage direkt zu beobachten, wie die Meister leben und lernen, diese zu imitieren. Vor allem folgen sie weitestgehend dem täglichen Lebensrhythmus der Asketen und können so am eigenen Leib erfahren, ob sie den Härten des asketischen Lebens auf Dauer gewachsen sind oder nicht. Umgekehrt wird den Asketen Gelegenheit gegeben, die *Vairāgin(ī)* zu beobachten, ihren Charakter zu testen und herauszufinden, inwieweit die Kandidaten zum gemeinsamen Zusammenleben in einer monastischen Gruppe geeignet sind. Gelegentlich wird von extremen Erlebnissen solcher *Vairāgin(ī)* berichtet, beispielsweise von Attacken durch Dämonen, etc. (Holmstrom 1988).

²⁰⁵ Vgl. die Darstellung der *Dīkṣā*-Riten der Brahmanen bei Lommel (1955) und die der Buddhisten bei Härtel (1956).

²⁰⁶ Vgl. Sunavila 1922: 28-31, S. Kumar 1992: 12f., L.P. Sharma 1991: 295.

In den Augen der (Terāpanth-) Jains sind solche Erfahrungen Folgen der asketischen Lebensweise, durch welche „schlechtes *Karman*“ in kontrollierter Weise ausgelebt und somit zerstört wird. Manche Kandidaten erweisen sich dabei jedoch nicht geeignet zur Meditation und der Entwicklung einer indifferenten, entsagenden Einstellung zur Welt (*Vairāgya*) und werden nicht zur Initiation zugelassen.

Die Probezeit dient vor allem der Unterrichtung der Kandidaten in die Grundlagen des Jainismus. Dies geschieht durch Zuhören bei den religiösen Diskursen und Predigten der Asketen, durch schriftliche Übungen, wie z.B. dem täglichen Kopieren von Versen und durch private Unterweisung durch die (zumeist gleichgeschlechtlichen) Asketen, welche die *Vairāgin(ī)* ursprünglich für das asketische Leben gewonnen („angezogen“) haben. Die persönliche Beziehung zu solchen *Guru (Guruṇī)* ist in diesem Stadium besonders wichtig (Shāntā 1992: 348, S.Kumar 1992). Die für die Initiation wichtigen Passagen der *Āgama* müssen unter Anleitung der Asketen auswendig gelernt werden. Insbesondere das *Āvaśyaka-Sūtra*, also der Text, dessen Kenntnis allererst die Teilnahme am *Śramaṇa-Pratikramaṇa*, dem grundlegenden alltäglichen monastischen Ritual, ermöglicht. Der *Vairāgin(ī)*-Status wird daher formal durch die Erteilung der Erlaubnis zum Erlernen des *Śramaṇa-Pratikramaṇa* erlangt (L.P. Sharma 1991: 295).²⁰⁷ Vor der Initiation müssen sich die Kandidaten einem öffentlichen Test unterziehen. Dies geschieht in Form der Rezitation des *Sāmāyika-Vrata* während der vierzehntägigen *Hājarī-* (Anwesenheit) Zeremonie (Renou & Renou 1951: 348). Bei öffentlichen Versammlungen werden Terāpanth *Vairāgin(ī)* - wie auch *Tapasvin(ī)* - mit Sandelholzkränzen geschmückt und zugleich kennzeichnet.

Die informelle Form der Probezeit, welche der Vorauswahl von möglichem monastischen Nachwuchs dient, fand früher häufig nicht in einem Stück, sondern in Etappen statt - oft während verschiedener *Cāturmāsa*-Aufenthalte der Asketen am Wohnort eines Kandidaten (vgl. Rosenzweig 1981: 79, 81). Die Länge der Probezeit der *Vairāgin(ī)* variiert. Sie wird meist von dem(r) *Guru (Guruṇī)* und/oder dem *Ācārya* je individuell festgelegt (Shāntā 1985: 346, 361 Fn. 21). Bei den Terāpanthī wurde die als notwendig erachtete Ausbildungsperiode im Laufe der Zeit von vier Monaten (Renou & Renou 1951: 348) - also der Länge einer *Cāturmāsa*-Periode - bis auf zwei oder mehr Jahre gesteigert (Nagraj 1959: 19, Misra 1971: 29, Agrawal 1972: 15-17). Fast alle Jain-Orden tendieren heute dazu, auch das vormonastische Training zu formalisieren und zeitlich auszudehnen. Dabei wird meist auch die Zustimmung der Familie zur Zulassung in das *Vairāgin(ī)*-Stadium obligatorisch gemacht. Bei den weiblichen Asketen der Terāpanth wurde im Jahre 1981 die ursprünglich informelle Probezeit durch die Einführung der neuen monastischen Kategorien der *Upāsikā* und *Mumukṣu* formalisiert und das Verfahren selbst vollkommen reformiert. Die „Probezeit“ dauert für die beiden Kategorien zusammen heute bis zu sieben Jahren. Die Ausdehnung der Periode des Trainings, die zugleich als Probezeit fungiert, soll der „Reinhaltung“ des *Sanḡha* dienen, insofern ungeeignete Kandidaten, welche die Reputation des *Sanḡha* langfristig in Mißkredit bringen könnten, vorzeitig aussortiert werden. Zudem wird dadurch eine Erhöhung des Bildungsstandes der späteren Asketen erreicht.

Die Initiative zur Einführung prä-monastischer Ausbildungsstufen stammte nicht nur von den Asketen, sondern auch von reformistischen Laien. Sie haben besonders seit Beginn des 20. Jahrhunderts auf verlängerte Probezeiten vor der Initiation gedrängt (Stevenson 1984: 82 Fn.). Auch bei den Terāpanthī waren es die reformistischen Laien, welche zuerst die Forderung nach der Formalisierung des *Vairāgin(ī)*-Stadiums der weiblichen Asketen - der heutigen *Upāsikā* und *Mumukṣu* - gestellt hatten. Die Zulassungskontrolle selbst liegt jedoch weiterhin in der Hand der Asketen selbst - anders als z.B. im mittelalterlichen Theravāda Buddhismus,

²⁰⁷ Vgl. Agarwal 1972: 15-7, Rosenzweig 1981: 82, S.Kumar 1992: 10, Shāntā 1985: 347-50.

wo teilweise die Zustimmung der Singhalesischen Könige zur Initiation eines Kandidaten verlangt wurde (Ratnapala 1971).

Eine zweite "Probezeit" findet in der Zeit zwischen der ersten Weihe (*Sāmāyika-Cāritra-Dīkṣā* oder *Dravya-Dīkṣā*) und der zweiten Weihe (*Chedopasthāpanīya-Cāritra-Dīkṣā*) statt. Sie dient weniger dem Erlernen der Grundlagen des Jainismus, als vor allem der Unterweisung in den spezifischen rituellen Kode der betreffenden Subsekte: also vor allem den spezifischen *Āvaśyaka*-Riten, sowie der Beicht- und Bußordnung des jeweiligen Ordens (S.Kumar 1992: 21). Man wird ein vollinitiiertem Asket erst durch die Erlaubnis des *Ācārya* zum Erlernen des *Śramaṇa-Pratikramaṇa-Sūtra*, welches unerläßlicher Bestandteil der morgendlichen und abendlichen (*Āvaśyaka*-) Riten ist und der Reinigung der Seele dient (L.P. Sharma 1991: 295). Das *Pratikramaṇa-Sūtra* und der *Pratikramaṇa-Vidhi* gelten teilweise noch heute als eine Form des Geheimwissens.

5.6.2.2. Soziale Zustimmung

Die Zulassung zur Initiation in die monastische Ordnung ist meist mit großen Schwierigkeiten verbunden. Denn die Weltentsagung ist bei den "Jaina" alles andere als ein einsamer Entschluß. Ein(e) Kandidat(in) muß vielmehr eine mehr oder weniger festgelegte Reihe von Tests und "Gewissensprüfungen" von Seiten verschiedener Institutionen durchlaufen, bevor er (sie) zur Weihe zugelassen wird. Ähnlich wie bei einer (Jain-) Hochzeit, mit der das *Dīkṣā*-Ritual verglichen wird, ist sogar die Zustimmung der gesamten sozialen Gruppe notwendig (also des *Jāti-Pañcāyat* im Falle der Hochzeit und des *Śrāvaka-Saṅgha* im Falle der Entsagung) (Sangave 1980: 158). Die offizielle Reihenfolge der einzelnen Zulassungsprozeduren nach der Anwerbung und der informellen Probezeit ist konventionell festgelegt: (a) Zustimmung der Familie, (b) Zustimmung der sozialen Autoritäten, und (c) Zustimmung des *Ācārya*. Sie werden im folgenden in dieser Reihenfolge beschrieben.

5.6.2.2.1. Die Zustimmung der Familie

Wenn ein Kandidat (bzw. Kandidatin) auch nach der informellen "Probezeit" seinen Entsagungsentschluß aufrecht erhält und die grundsätzliche Akzeptanz durch den Orden signalisiert bekommen hat, muß er zur Familie zurückkehren und diese um ihre Zustimmung zur Entsagung bitten. Die Zustimmung des Familienvorstandes zur Entsagung ist obligatorisch. Zusätzlich werden noch Angehörige verschiedener Verwandtschaftsgrade um ihre Einwilligung befragt. Eine Ablehnung von ihrer Seite kann jedoch die Initiation nicht vereiteln. Ohne die Einwilligung der Familie gilt die Entsagung als ein Akt der Gewalt und somit als illegitim. Die Familie bzw. deren Oberhaupt hat in Südasien noch immer gewisse Gewohnheitsrechte über ihre Mitglieder: z.B. das Recht der Einforderung der sozioökonomischen Dienstbarkeit der Söhne gegenüber dem vom Vater geleiteten Familienbetrieb oder das der Fungibilität der Töchter bei der Etablierung von Heiratsallianzen mit anderen Familien, etc. (vgl. Reynell 1985). Nur durch die Freigabe bzw. Entbindung von den Pflichten gegenüber der Familie - und der Kaste bzw. Gesellschaft insgesamt - gilt daher ein Individuum als akzeptabel für die Aufnahme in den *Dharma-Saṅgha*. Die Entsagung verheirateter Kandidaten ist entsprechend der stärkeren Einbindung in ein Netz sozialer Obligationen gegenüber dem Ehepartner, Kindern, etc., komplizierter.²⁰⁸ Sobald die Zustimmung der Angehörigen gewonnen wurde, müssen der Kandidat und Vertreter

²⁰⁸ Die keineswegs einheitlich urteilenden alten Rechtsbücher der Jaina empfehlen zwecks Minimierung der Gewalt, daß Frauen -

der Familie und der Gemeinde beim *Ācārya* versprechen und gemeinsam um die Aufnahme des Kandidaten in den *Dharma-Saṅgha* bitten. Gleiches gilt für Kandidatinnen.

Eine Vielzahl publizierter Biographien berühmter und weniger berühmter Terāpanth *Sādhu* und *Sādhvī* zeigen, wie stark der Widerstand des sozialen Umfelds gegen den Entschluß zur Entsagung ist - trotz aller Idealisierung und Verehrung des Mönchtums.²⁰⁹ Noch stärker als bei weiblichen Kandidaten ist der Widerstand gegen die Entsagungsabsichten eines männlichen Familienmitgliedes - vor allem des ältesten Sohnes -, da das ökonomische und soziale Überleben der gesamten Familie ggfs. von ihm abhängt. Die Entsagungsabsicht wird von den betroffenen Familienmitgliedern in der Regel mit gemischten Gefühlen aufgenommen und oft wird starker Widerstand entgegengesetzt.²¹⁰ Goonasekera (1986: 128) berichtet, daß 86% der Familienangehörigen weiblicher Asketen zunächst ihre Zustimmung zur Entsagung ihrer Tochter versagt hatten. Dies ist einerseits ein Zeichen spontanen Widerstandes der Familie gegen einen solch radikalen Schritt, durch den letztlich ein Familienmitglied "verloren" geht. Andererseits ist dieser Widerstand konventionell und dient dem Testen der Stärke der Motivation und des Willens zur Entsagung. Da die Entsagung bei den Jaina als endgültig gilt, wird ein solcher Test, vor allem bei Kindern und Jugendlichen, als unerläßlich angesehen. Die Erlangung der Zustimmung der Eltern wird oftmals als ein Kampf beschrieben; wie überhaupt die Entsagenden als geistliche Krieger gelten, die ihre *Karman* auf dem "Schlachtfeld des *Samsāra*" zu besiegen suchen (Chopra 1945, Goonasekera 1986: 127).²¹¹ Für die Familien steht dabei vor allem die Frage der Ehre (*Izzat*) auf dem Spiel. Dies geschieht in einer zweischneidigen Weise: einerseits sehen es wohlhabende Familien nicht gerne, wenn ein Familienmitglied "betteln" geht. Andererseits gilt es als prestige- und moralisch verdienstreich für die Familie, wenn ein Mitglied in eine monastische Gemeinschaft aufgenommen wird. Wenn ein Kandidat den Kampf um die Zustimmung erfolgreich besteht (manchmal durch Androhung des Fastens zum Tode (*Anaśana*) und die Einwilligung zum *Dīkṣā* erhält, wird er meist zum Stolz der Familie (Ebda.). Dieses Verhaltensschema ist auch aus der Literatur der (Terāpanth-) Jains belegt. Umgekehrt bringt die Exkommunikation eines Asketen Unheil über die ganze Familie. Die Herkunft aus einer guten Familien ist aus der Sicht der Laienschaft grundsätzlich implizit bei der Befähigung zum Ordensleben vorausgesetzt (gleichsam als "Bedingung der Möglichkeit") (S. 128). Für manche (außenstehende) Beobachter gilt der Akt der Entsagung als Indikator für den zweifelhaften sozialen Zustand der Herkunftsgemeinde eines Mönches.

Die Beziehungen zwischen einem Asketen und seiner Familie werden entsprechend - von Seiten der Familie - nie vollkommen abgebrochen (vgl. Shāntā 1985). Die regelmäßigen Besuche der Familienmitglieder bei "ihren" Asketen bezeugen dies. Solche Besuche finden bei den Terāpanthī gewöhnlich während des alljährlichen *Maryādā-Mahotsava* statt. Die Asketen beschreiben dennoch die Beziehung zu ihrer Familie beispielsweise folgendermaßen: "Wir sind vollkommen ungebunden, doch sie sind anhänglich und besuchen

und nicht wie im Hindu Mitākṣarā-Recht: die Söhne - entweder das volle Erbe ihres Mannes antreten (S. 78, 86) oder einen gleichen Anteil wie die Söhne erhalten und somit selbst im Falle der Entsagung des Mannes abgesichert sind: "If before partition [of family property] a person has renounced the world then at the time of partition *Strīdhan* [woman's property] will be left out of account and shares will be calculated as if he were present, and his share will be give to his wife" (C.R.Jain 1926: 54, 59). An anderer Stelle wird nur empfohlen im Falle der Entsagung alles Eigentum dem ältesten Sohn oder ein Drittel zu gleichen Anteilen den Söhnen zu übergeben, ein Drittel zum Erhalt der Familie zu reservieren und ein Drittel an religiöse Institutionen zu geben (S. 76).

²⁰⁹ Vgl. Chopra 1945, Shāntā 1985, Goonasekera 1986, S.Kumar 1992, Misra 1972: 29.

²¹⁰ Vgl. Shāntā 1985: 443ff., Deo 1956: 211.

²¹¹ Die Dominanz der Kriegsmetaphorik stützt Heestermans (1984) Hypothese, daß die wandernden Asketen Südasiens das funktionale Äquivalent der Vedischen "warrior bands" darstellen die, zölibatär lebend, alljährlich im Winter zu ihren Kriegszügen ausschwürmten und die Beute im Kontext der sommerlichen Opferriten verteilten. Thapar (1978) behauptet, die asketischen Bewegungen im 6. Jahrhundert v.Chr. seien eine Art Trotzreaktion nicht-pazifizierter *Kṣatriya* gegenüber den neu entstandenen monarchischen Königreichen gewesen - eine Form der Verinnerlichung des Freiheitsprinzips bei gleichzeitiger äußerer Konformität gegenüber der Staatsmacht.

uns regelmäßig“. Solche oder ähnliche Äußerungen entsprechen der offiziellen Linie und werden selbst im Beisein der Familienangehörigen ausgesprochen. *De facto* wird jedoch die Anhänglichkeit der Familienmitglieder der Asketen von den *Ācārya* der Terāpanth bewußt gefördert und zur Anbindung einer dauerhaften Laiengefolgschaft der Sekte ausgenutzt. Andere Jain-Sekten verfahren ähnlich.

Beispiele

Der Kampf um die Zustimmung zur Initiation nimmt oft extreme Formen an. Chopra (1945: 15f.) zitiert beispielsweise den Fall des 15-jährigen Terāpanth-Laien Chatidas aus dem Dorf Gogunda in Mevār, der 1821 seine Verwandten um die Erlaubnis zur Entsagung bat. Daraufhin verhandelten diese schleunigst seine Verheiratung, um ihn auf andere Gedanken und von seinem Entschluß abzubringen. Doch selbst nach der zwei Tage langen Hochzeitsfeier - dem größten Vergnügen, welches sich ein Inder vorstellen kann - war Chatidas weiterhin fest entschlossen, in den Orden einzutreten. Als seine “Schutzleute/Wächter”, wie die nächsten Angehörigen konventionell genannt werden, seine feste Entschlossenheit erkannten, sahen sie sich schließlich dazu verpflichtet, ihm die Erlaubnis zur Initiation zu geben und ihren Ansprüchen auf ihn zu entsagen.

Ein anderes Beispiel ist der Fall von Ratan Bai, einer verheirateten Frau von 27 Jahren aus dem Bezirk Jaipur, welche im Jahre 1933 von ihrem Mann die schriftliche Einverständniserklärung verweigert wurde. Sie beschloß daraufhin, solange keine Nahrung zu sich nehmen, außer Wasser, bis ihr die Erlaubnis gegeben würde: “After a continuous fast of 71 days the lady expired” (Ebda.). Der Fall von Ratan Bai ist insofern ungewöhnlich, als die Familie bis zuletzt ihre Zustimmung verweigert. Die Methode des moralischen Zwangs, die auch im Kontext der Schuldeintreibung von (Jain-) *Baniyā* praktiziert wird, ist jedoch konventionalisiert worden. Wenn eine Familie partout ihre Zustimmung verweigert, suchen die meisten *Vairāgin(ī)* Zuflucht zu dieser Methode des “Hungerstreiks” und fasten so lange, bis die Verwandten sich vor die Alternative gestellt sehen, entweder ihre Zustimmung zum sozialen Tode zu geben, oder den physischen Tod eines Familienmitgliedes verantworten zu müssen. Das resolute Fasten gilt letztlich als entscheidender Test des Entsagungswillens und ist vielfach in der Literatur belegt.

Teilweise werden die familieninternen Auseinandersetzungen sogar vor Gericht ausgetragen. Der folgende Dialog zwischen Dākhī - der späteren Kharatara-Gaccha-*Sādhvī* Vicakṣaṇa - und dem Amtsrichter (*Ṭhākura*), zu Anfang des 20. Jahrhunderts, zeigt, daß einer der Hauptkonflikte beim “friedvollen” “Kampf um die Entsagung” derjenige zwischen Heirat und Entsagung ist. Der ihrer im Jahre 1966 von Bhaṃvata Rāmpuriyā verfaßten Biographie publizierte Dialog wurde von Shāntā (1985) ins Französische übersetzt und verdient es vollständig zitiert zu werden:

“Ṭhākura: ‘Vraiment, mon enfant, tu veux embrasser la vie ascétique?’ Dākhī: ‘Oui, Monsieur.’
Ṭhākura: ‘Pourquoi?’ Dākhī: ‘C’est un appel intérieure.’ Ṭhākura: ‘Pourquoi ne veux-tu pas te marier?’
Dākhī: ‘Je n’en aucun désir.’ Ṭhākura: ‘Sais-tu ce que signifie la vie ascétique?’ Dākhī: ‘Sans une connaissance de la vie ascétique, il n’est pas possible d’en éprouver l’attrait. Je sais ce que signifient: vie dans le monde et ascèse.’ Ṭhākura: ‘Obéir aux parents, n’est-ce pas aussi le *dharma*?’ Dākhī: ‘Certainement, mais s’il est clair que les ordres des parents sont un obstacle à la réalisation de la vie humaine et de l’atman, s’opposer avec déférence a ces ordres n’est pas contraire au *dharma*.’ Ṭhākura: ‘Mon enfant, tu vois ce qui est la devant toi?’ Dākhī: ‘C’est un fusil.’ Ṭhākura: (pour l’éprouver) ‘Laisse-là tous tes arguments, fais ce que dit ton grand-père, sinon je vais utiliser le fusil’; et disant cela

il se saisit de l'arme. Dākhī: 'Si c'est votre devoir de le faire, utilisez le fusil. Je n'ai aucune crainte de mourir, il faut mourir un jour; que je meure aujourd'hui d'un coup de fusil, ou demain d'une maladie cela revient au même. C'est une grande chose de mourir pour son idéal'" (S. 450).

Der Dialog zeugt von den Pflichten eines Familienmitgliedes gegenüber dem Familienoberhaupt und von den latenten Autoritätskonflikten, die dem Entsagungsentschluß oft unterliegen. Vor allem wird die Problematik der Legitimität eines Kampfes um die Zustimmung der Familie hier ausdrücklich angesprochen; eines Kampfes, der innerhalb der "Religion der Gewaltlosigkeit" im Grunde nicht stattfinden dürfte. Jains sprechen in solchen und ähnlichen Kontexten, z.B. beim gewaltsamen Akt des Haare Ausrupfens (*Keśa-Luñcana*), von "notwendiger bzw. unvermeidbarer Gewalt". Mit Girard (1986) könnte man sagen, es handele sich hier um Akte der gewaltsamen Beendigung von Gewalt durch ein Opfer. Ein bestimmter Akt sozial sanktionierter Gewalt ist dabei unvermeidbar, denn "only violence can put an end to violence" (S. 26). Diese ethische Frage geht jedoch zu einem gewissen Maße an der Sache vorbei, insofern sie einen scheinhaften Gegensatz zwischen Jain-Familien und Asketen aufbaut. Es besteht kein grundsätzlicher Interessengegensatz zwischen der sozialen Welt und dem Weltentsager, der gewissermaßen die sozialen Normen brechen muß, um sein Erlösungsstreben zu verwirklichen. Eine solche Sichtweise, wie sie unter anderen Goonasekera (1986) vertritt, unterschlägt eine Reihe von relevanten Tatsachen. Einmal ist - wie gesehen - die Weltentsagung der Jaina keine individuelle Angelegenheit, sondern ein gleichsam die Gemeinde konstituierendes kollektives Ritual. Zum anderen sind die Familien, wenn sie einmal eines ihrer Mitglieder zur Entsagung freigegeben haben, stolz darauf, daß ein Mitglied gerade ihrer Familie in die prestigereiche monastische Ordnung aufgenommen wurde, die schließlich der Kern einer Jain-Sekte ist. Beide Tatsachen deuten weniger auf den Gegensatz, als vielmehr auf die hierarchische Komplementarität der Interessen der asketischen und der sozialen Gruppen innerhalb einer Subsekte. Ein (zunächst seine Zustimmung versagendes) Familienoberhaupt ist jedoch gezwungen, die unmittelbaren, partikularen Interessen seiner Familie mit den umfassenderen Interessen der vierfachen Gemeinde, in dem er Mitglied ist - und dem er "ein Kind geben" sollte - zu harmonisieren. Die jeweils dominante Orientierung wechselt mit dem Kontext. Im gegebenen Falle wechselt die Orientierung des Familienoberhauptes (bzw. der gesamten Familie) typischerweise nach der Entsagung. Die Zweideutigkeit der Empfindungen während des Prozesses der Statustransformation wird durch Stolz abgelöst.

5.6.2.2.2. Die Zustimmung der sozio religiösen Autoritäten

Schon das *Kalpa-Sūtra* Bhadrabāhus erwähnte (wie gesehen) die Notwendigkeit nicht nur der Zustimmung der Familie zur Entsagung, sondern auch die der sozialen Autoritäten. Daran hat sich bis heute nichts geändert. Die *San̥gha* und *Sabhā* der Laien, die letztlich die *Dīkṣā*-Zeremonie organisieren, werden vielmehr aktiv in die der Initiation vorausgehenden Entscheidungsprozesse eingebunden. Dies reflektiert einerseits das Eingebettet sein des Individuums in eine ganze Reihe sozio religiöser Institutionen - beginnend mit der Familie, doch unter Außerachtlassung von *Jāti*-Organisationen - und andererseits die in diesem Zusammenhang vorliegende Kontrollmacht des Laiengemeinde über die Mitgliedsfamilien. Letztlich ist die Rolle der Laiengemeinde jedoch vergleichbar mit derjenigen der Familie. Sie verliert ein Mitglied, doch kann, im Vergleich mit anderen lokalen Laiengemeinden einer Sekte, an Prestige gewinnen, wenn einer der Ihren in den Orden aufgenommen wird. Der individuelle Akt der Entsagung reflektiert, wie gesagt, in den Augen der Jaina positiv das soziale Umfeld, welches einen solchen Akt stimulierte. Umgekehrt sinkt auch das Prestige einer Laiengemeinde, wenn ein aus

ihren Reihen stammender Mönch die Härten des asketischen Lebens nicht durchhält und exkommuniziert wird oder die asketische Ordnung verläßt. Sozialwissenschaftlich interessant sind die Listen der jeweiligen Institutionen, die vor der Initiation konsultiert werden. Denn diese reflektieren die signifikanten sozialen Kreise, in welche ein Individuum eingebunden ist. Es zeigt sich, daß nicht nur die Familie und der lokale *Saṅgha*, sondern oft auch die Vertreter überregionaler *Saṅgha*, die Brahmanen und der Ortsvorstand oder prominente Vertreter des Ortes konsultiert werden (S. Kumar 1992: 16). Kasten und Gilden, etc., spielen grundsätzlich keine Rolle.

Die Asketen verbleiben durch alle Stadien des Zustimmungsverfahrens hindurch in engem Kontakt mit der Laienschaft, wie Shāntās (1985) Darstellung der Zustimmungsprozeduren der Gujarati Sthānakavāsī illustriert:

“La décision personnelle est initiale; après avoir obtenu la permission des parents, celle-ci étant obligatoire, la candidate doit encore être acceptée par le saṅgha local. Ici, saṅgha désigne d'abord, la guruṇī qui est en rapport direct avec la vairāginī, les sādhvī du même groupe, puis la pravartinī s'il y en a une, l'ācārya dont dépend la guruṇī, le comité du saṅgha d'où la vairāginī est originaire; celui-ci doit consulter un des comités plus importants qui administrent le gacch ou le sampradāya. Le saṅgha de l'endroit où la dīkṣā aura lieu est aussi consulté, le comité de ce saṅgha doit veiller à l'organisation du service d'ordre, à l'accueil, à la préparation générale, à la décoration” (S. 346).

Hier wird deutlich, welches die bedeutendsten sozialen Organisationen sind, in die ein Jain normalerweise eingebettet ist: die Familie, der lokale und der regionale *Saṅgha* des Herkunftsortes der Kandidaten und der *Saṅgha* des *Dīkṣā*-Ortes. Hinzu kommen im Falle der segmentär organisierten Gujarati Sthānakavāsī-Asketen noch die *Gaccha*- oder *Sampradāya*-Organisationen (bzw. deren Leiter) auf Seiten der Asketen.

Bei den Terāpanthī finden sich ähnliche Muster, mit Variationen entsprechend ihrer etwas anderen Organisationsstruktur. Die Leiter der *Singhāra* und der Asketen, die die Kandidaten angeworben haben, besitzen nur eine beratende Funktion, denn nur der *Ācārya* bestimmt über die (Nicht-) Initiation. Die Funktion der Laienorganisationen wird ausführlich in Kapitel 9 besprochen. Hier genügt der Hinweis, daß heute bei den Terāpanthī der formaldemokratisch organisierten Laienorganisationen die Funktionen übernehmen, die früher die *Śrīpūjya* und *Bhaṭṭāraka* erfüllten; obwohl der Familie immer noch die größte Bedeutung zukommt. Im Kontext von Laienorganisationen spielt der Haushaltsvorstand eine Doppelrolle, insofern er sowohl die weltlichen Interessen seiner eigenen Familie bzw. Patrilineage (*Kuṭumba*) erfüllen muß, als auch die gemeinsamen sozioreligiösen Interessen der lokalen Terāpanth-Gemeinde. Die beiden Orientierungen können unter Umständen in Widerstreit geraten.

Es liegt, wie gesagt, im Interesse der Gemeinde, nur motivierten und qualifizierten Mitgliedern die Zustimmung zur Entsagung zu geben. Daher werden, nachdem die Familie ihre Zustimmung erteilt hat, auf allen als relevant erachteten Ebenen der sozioreligiösen Organisation Anhörungen abgehalten, um die Entschlossenheit und Qualifikation der Kandidaten zu testen. Die Tatsache, daß solche Zustimmungsprozeduren als notwendig erachtet werden, zeugt von der Intensität der sozialen Kontrollen und Bindung, denen ein Individuum in dem Jain-*Baniyā*-Milieu unterworfen ist. Shāntā (1985) beschreibt die Prüfungen durch eine Reihe verschiedener Komitees, denen sich eine Kandidatin aus Saurashtra (Gujarat) unterziehen mußte, um die Zustimmung zur Entsagung zu erhalten. Es zeigt sich dabei, daß neben den lokalen Vertretern der

Herkunftsgemeinde/Region der Entsagenden, auch die Vertreter der Gemeinde am Ort der Initiation befragt werden:

“Avant sa *dīkṣā* à Mulun (banlieu de Mumbaī) le 25 mars 1976, une *vairâgiṇī* originaire de Saurâṣṭra a dû obtenir la permission écrite de ses parents. Ensuite, ont été successivement consultés: le comité du *saṅgha* dont dépend la famille: le *mahâsaṅgha* de Mumbai; ce comité composé en l'occurrence du président et de 2 *śrāvaka*, a examiné la *vairâgiṇī* avec soin, lui posant de nombreuses questions. On s'assure non seulement de la liberté de décision et de la sincérité de la candidate, mais encore de ses aptitudes: intelligence, capacité d'étudier, santé, résistance physique, caractère socialable. Enfin le comité de Mulun a aussi été consulté” (S. 361 Fn. 16).

Die Art der Fragen an einen Kandidaten bezeugt, daß solche Komitees u.a. auch Entscheidungen treffen, die sozusagen die “weltlichen” Bedingungen der monastischen Organisation selbst, die auf den *Ācārya* orientiert ist, betreffen. So beispielsweise die Überprüfung der Erfüllung der formalen Bedingungen des(r) Kandidaten(in) für den Mönchsstatus, gemäß den genannten Bestimmungen der *Sūtra*. Vor allem werden die Entsagungsmotive ergründet (S. 450).

5.6.2.2.3. Die Zustimmung des *Ācārya*

Die Zustimmung des *Ācārya* zur Weihe eines *Vairāgin* (*Vairāgiṇī*) unerläßlich. Interessant ist, daß der *Ācārya* vor der Initiation effektiv zweimal oder mehrmals der Aufnahme eines Kandidaten zustimmen muß, doch offiziell nur einmal - am Ende der gesamten Prozedur. Die langgezogenen Verfahren der Anwerbung von monastischem Nachwuchs kommen in der offiziellen Zeremonie nicht zum Ausdruck. Gerade durch die kontinuierliche Interaktion wird der Entsagungswunsch von Interessenten durch die Asketen entscheidend mitbeeinflusst. Die persönliche Beziehung zwischen *Guru* und *Śiṣya* ist, wie gesagt, von größter Bedeutung zum Verständnis der Genese der Entsagungsmotivation bei den Jaina.

Die Anwerbung Satish Kumars

Wie der Prozeß der Anwerbung und Zustimmung bei den Terāpanthī sequentiell verläuft, kann der Autobiographie des Ex-Terāpanth-Asketen Satish Kumar (1992), der heute als Aktivist der Öko-Bewegung in Westengland lebt, entnommen werden. Diese bietet, gerade aufgrund der erfrischend offenherzigen und undogmatischen Einstellung des Autors, einen der faszinierendsten Einblicke in das Innenleben eines (Ex-)Jain-Asketen. Satishs Darstellung seines Initiationsrituals wurde schon von Goonasekera (1986) herangezogen und wird im nächsten Kapitel ebenfalls als eine zentrale Quelle verwendet. Die Beschreibung seiner Anwerbung und vor allem der späteren Flucht aus dem Orden wird hier erstmalig analysiert. Von Interesse ist zunächst (1) die Rolle des damals siebzigjährigen Terāpanth-*Muni* Kundan bei der Anwerbung des jungen Satish, sowie (2) die Rolle von *Ācārya* Tulsī's Zustimmung zur Initiation.

(1) Satish Kumar stammt aus einer Terāpanth Familie in Dungargarh, einer kleinen Stadt im Nordwesten Rajasthans. Er war vier Jahre alt, als sein Vater starb und acht, als er im Jahre 1944 von *Ācārya* Tulsī in den Orden initiiert wurde. Nach dem Tode seines Vaters fühlte sich Satish wie “vom Tod verfolgt” (S. 7, 37, 69). Er sehnte sich nach Erlösung vom Tod (S. 14). Diese erfuhr er schließlich durch die Begegnung mit

dem “engelsgleichen” Muni Kundan und seine unter dessen Einfluß erfolgte Initiation in den *Saṅgha*. Der Prozeß der Anwerbung verlief folgendermaßen: Nach des Vaters Tod verbrachte seine Mutter mit Satish viel Zeit mit den wandernden Terāpanth-Asketen. Für mehrere Wochen begleiteten sie sie, wanderten mit ihnen von einem Dorf zum anderen und hörten den Lesungen aus den heiligen Schriften und ihren Geschichten zu. Anschließend kehrten sie zurück nach Dungargarh. Als Satish sieben Jahre alt war, verbrachte Muni Kundan in Begleitung einiger weiterer Mönche *Cāturmāsa* in Dungargarh. Satish lud Kundan zum Betteln nach Hause ein und ging vier Monate lang jeden Abend zu den Mönchen, um die Jain-Version des *Rāmāyaṇa* zu hören, die Kundan erzählte. Eines Abends, bevor er mit dem Geschichtenerzählen begann, wandte sich Kundan an Satishs Mutter und sagte zu ihr:

“‘There is a line on your son's foot, the lotus line, we think he is the reincarnation of a spiritual soul. He looks and behaves like a spiritual person. For many generations no one from your family has offered themselves as monk. Out of eight children, surely you could contribute one?’” (S. 11).

Am nächsten Tag wendete sich Kundan an Satish:

“‘If you become a monk, the people will come to listen to your preaching, they will bow their heads at your feet. You will go to heaven and after heaven to Nirvana.’ ‘What is Nirvana?’ I asked. He said, ‘No birth and no death.’ That impressed me - no death. Father's death had created a deep question in my mind. I could not understand where he had gone and what had happened to him” (S. 12).

Später zeigte Kundan noch Bilder von Himmel und Hölle und von Szenen aus der Jain-Mythologie. Nach Ende des *Cāturmāsa* verließen die Mönche die Stadt. Satish wollte sich nicht von ihnen trennen und folgte ihnen bis zum nächsten Dorf, wo er schließlich von seiner Mutter eingeholt und zurückgebracht wurde. Ein Jahr später verbrachten Ācārya Tulsī und seine Gefolgschaft - unter ihnen auch Kundan - *Cāturmāsa* in Dungargarh. Satish schien es, “als ob der *Guru* (Tulsī) gekommen sei, um ihn vom Tode zu retten” (S. 14). Nach einigen Wochen nahm Kundan Satish mit zum *Ācārya* und Satish bat erstmals um die Zulassung in die monastische Gemeinschaft:

“‘The monks have told me that they feel something spiritual in me, a link with my previous life, and that I should become a monk.’ The guru replied. ‘A monk’s life is very hard. You may have spiritual links from a previous life, but in order to continue these links in this life you have to gather strength and dedication.’ His word reverberated in my mind. I felt I belonged to the guru, he would take me to Nirvana (enlightenment), he would give me light. I longed to put myself in his hands” (S. 14-5).

Anschließend ging Satish nicht mehr zur Schule und kaum noch nach Hause, nur um zu essen. Er unterrichtete seine Mutter von seinem Entschluß, ein Mönch zu werden. Die Mutter war geschockt. Sie erinnerte sich jedoch an ein Gelübde, welches sie einst abgelegt hatte, als Satish mit fünf Jahren die Pocken hatte und fast starb. In Rajasthan werden die Pocken mit der Göttin *Mātājī* (Mutter), einer Manifestation von *Durgā*, identifiziert, die vermeintlich in den Körper eines kranken Kindes eindringt und es besessen macht. “Wenn Du meinen Sohn verläßt”, so gelobte damals Satishs Mutter der Göttin *Mātājī*, “dann werde ich ihm nie im Weg stehen, wenn er ein religiöses Leben führen will” (S. 16). Die Übernahme eines solchen Gelübdes war (ist), wie

gesehen, in Nordwestindien nichts ungewöhnliches, sondern ein konventionelles Verfahren des Versuchs der Abwendung von Übel (vgl. Sangave 1980: 242, Raheja 1988, Gold 1990). Die Initiationsgeschichte des Terāpanth-Ācārya Jayācārya berichtet ähnliches. Nach dem frühen Tode seines Vaters wurde er schwer krank und seine Mutter vollzog das Gelübde, daß sie seiner Entsagung nicht im Weg stehen werde, wenn er überlebe. Dieses Gelübde wurde offenbar inspiriert durch eine Terāpanth-Sādhvī (L.P.Sharma 1991: 143f.). Satishs Mutter mußte ebenfalls dem Entschluß zustimmen. Sie widerstand den heftigen Anschuldigungen eines Brahmanen, der Satishs Schule leitete und die Initiation des achtjährigen Kindes verhindern wollte: "Irgendein Dämon hat Dich besessen", schrie er die Mutter an, "daß Du das narrenhafte Kind diese schwierige Entscheidung allein treffen läßt. Euer Guru ist ein Fanatiker, der Kinder im unschuldigen Alter von neun zu Mönchen machen will" (S. 17). Da der Brahmane kein Jaina war, wurde seinem Einspruch jedoch mißtraut.

Der erste Schritt der Anwerbung Satishs war damit erfolgreich beendet. Wie man sieht, ging die Initiative fast ausschließlich von Muni Kundan aus. Er sprach zuerst die Mutter an und erinnerte sie an die Pflicht einer guten Jain-Familie, gelegentlich dem Orden ein Kind zu geben; eine Empfehlung, die eine Witwe mit acht Kindern und bescheidenen Lebensverhältnissen nicht nur als schmerzhaft empfinden muß, sondern auch als erleichternd und ehrenvoll. Anschließend ging Kundan zu Satish und versprach ihm das *Nirvāṇa* sowie soziale Anerkennung. Später war es wiederum Kundan, der Satish Ācārya Tulsī vorstellte und zur Initiation empfahl. Der eigentliche Entschluß, den Satish fällte, war zwar völlig freiwillig, doch das psychologische und strategische Geschick Kundans, sowie dessen charismatischer Einfluß auf Satish, waren offensichtlich entscheidende Faktoren, die zum Entsagungsentschluß führten.

(2) Die aktive Phase der Anwerbung durch den Asketen und der Förderung des Entsagungswunsches im Kandidaten selbst durch das Versprechen einer großen Zukunft und Geschichten aus der Jain-Literatur mit Visionen von Himmel und Hölle, war damit beendet. Nun galt es die formelle, d.h. schriftliche Zustimmung von Seiten des Ācārya und der Angehörigen zu erhalten, bevor die offizielle Initiationszeremonie stattfinden konnte. Dies war die Aufgabe von Satish und seiner Familie. Zusammen mit der Mutter und prominenten Leuten aus der Stadt ging Satish zum Ācārya, um eine formelle Anfrage zur Zulassung in den *Śramaṇa-Saṅgha* zu stellen. Tulsī antwortet zunächst ablehnend: "Du solltest warten. Denk nach. Du wirst ein Mönch werden für Dein ganzes Leben und es wird keine Rückkehr geben" (S. 16). Nach vielen weiteren Anfragen, die alle abgelehnt wurden, legte Kundan ein gutes Wort beim *Guru* (Ācārya Tulsī) ein, Die letzte Anfrage wurde daraufhin positiv beantwortet: "Am letzten Tag der Monsunzeit (*Cāturmāsa*) werde ich Dich zu einem Mönch machen" (Ebda.). Die Terāpanth-Gemeinde begann daraufhin mit den üblichen Vorbereitungen der *Dīkṣā*-Zeremonie (die, aufgrund der Armut von Satishs Mutter, von prominenten Gemeindemitgliedern finanziert wurde) und feierte mit Satish jeden Tag Abschiedsfeste. Doch plötzlich trat ein unerwartetes Problem auf: Satishs erwachsene Brüder verweigerten ihre Zustimmung zur Initiation, woraufhin Tulsī die Initiation ohne das Beisein und die öffentliche Zustimmung aller Familienmitglieder ablehnte. Nach einigem hin und her und einem ausnahmsweise verlängerten Aufenthalt des Ācārya, der es den Brüdern erlaubte, noch rechtzeitig aus Calcutta zur Zeremonie zu kommen, wurde Satishs Weihe dennoch zelebriert, welche weiter unten nacherzählt wird.

Satishs Darstellung ist repräsentativ, was die Grundzüge der Initiationsprozeduren betrifft. Die zweite, offizielle Phase des Anwerbeverfahrens ist nicht mehr durch die Initiative der Asketen, sondern durch die der Laienschaft geprägt: der Ācārya muß von Seiten der Familie und der Gemeinde formell um die Aufnahme des Kandidaten gebeten werden. Es gilt als eine große Ehre für alle Beteiligten, wenn die Bitte um die Annahme eines Kindes oder Gemeindemitgliedes positiv beantwortet wird. Da (früher) oft auch der Kastenstatus des Kandidaten und andere soziale Kriterien eine große Rolle bei der Zulassung spielten, bestätigt die Akzeptanz

eines Entsagungswilligen durch den *Ācārya* auch den sozialen Status der gesamten Familie, die bei der Entsagung eines Mitglieds mitimpliziert ist, und die einen Großteil des - bei einem solchen, für die Jain-Gemeinden zentralen Ereignis - anfallenden. *Punya* bzw. symbolischen Kapitals akkumuliert. Aus der Sicht der Ordensleitung werden über das Medium des *Vairāgin* besonders enge Beziehungen zwischen dessen Familie und dem *Śaṅgha* herzustellen gesucht. Der *Ācārya* residiert während der Zeit der Initiation manchmal im Haus der Familie eines Initiationskandidaten. Er trägt somit zum Prestige der Familie bei und gewinnt zugleich aufgrund des gesteigerten sozialen Ansehens der Familie deren verstärkte Anhänglichkeit. Durch regelmäßige Besuche der Familienmitglieder bei den Asketen (jedoch nicht umgekehrt) werden die besonderen Beziehungen zwischen dem *Dharma-Śaṅgha* und bestimmten Familien kontinuierlich aufgefrischt, und so manches andere Familienmitglied läßt sich durch das Beispiel eines aus der Verwandtschaft rekrutierten Asketen selbst zur Entsagung inspirieren. Wie Holmstrom (1988) schreibt, handelt es sich um einen selbst-verstärkenden Prozeß, der dafür verantwortlich ist, daß die meisten der (Terāpanth-) Jain-Asketen aus ganz bestimmten Familien stammen: “It is a sort of self-reinforcing process, perhaps this is one contributing reason why diksas run in certain families” (S. 21, vgl. S.Kumar 1992: 10, 14).

Die Reihenfolge der verschiedenen, konventionellen Bittstellungszeremonien (Familie, Gemeinde, *Ācārya*) stellt, zusammenfassend betrachtet, eine Verkehrung der “wirklichen Reihenfolge” der Entsagungsschritte dar (*Ācārya*, Familie, Gemeinde). Diese beginnt mit der Anziehung bzw. Anwerbung eines Kandidaten durch einen Asketen und endet, nachdem die informelle Zustimmung des *Ācārya*, etc., zur Initiation gegeben wurde, mit der Einholung der Zustimmung der Familie und Gesellschaft. Die zeremonielle Re-Inszenierung der Einholung der Zustimmung des *Ācārya* während des *Dīkṣā*-Rituals erweckt insofern einen falschen Eindruck über die bei der Initiation relevanten Interaktionen. Während der *Dīkṣā*-Zeremonie wird der individuelle Entsagungsentschluß des Kandidaten und die Bittstellung der gesamten Gesellschaft um das Privileg der Aufnahme eines der Ihren in den Orden herausgestellt. In Wirklichkeit bestimmt die Notwendigkeit der Nachwuchsrekrutierung durch den *Śaṅgha* selbst und dessen aktives Bemühen um die Anwerbung von Kandidaten Anfang und Ende der Initiationsprozeduren.²¹²

5.6.2.2.4. Zwischenbetrachtung: *Dīkṣā* als Opfergabe und Selbstopfer

Die autobiographische Darstellung der Anwerbung und Initiation Satish Kumars (später: Bhairavdan) liefert eine der in der Literatur raren Beschreibungen der empirischen Motive und Interaktionen, die bei der Gabe eines Kindes an den *Śaṅgha* eine Rolle spielen. Dabei wird deutlich, daß das Ritual selbst der Laienanhängerschaft von Seiten der Asketen schmackhaft gemacht wird. Als formell “freiwillige” Gabe (*Dāna*) zwischen einer Familie, der Laiengemeinde und dem Orden gleicht die Form der Transaktion dem Muster der Gabe einer Jungfrau (*Kanyā-Dāna*) von einer statusniedrigeren an eine statushöhere Familie (bzw. *Jāti*) - der idealen Form der Heirat in Südasien, die rein asymmetrisch orientiert ist und bei der keinerlei Reziprozitätserwartungen im

²¹² Auch in mythischen Darstellungen der Weihe werden, wie gesehen, die effektiven sozialen Motive und Praktiken und die Rolle sozialer Regeln im Kontext von Initiationsverfahren gern zugunsten der Beschreibung eines idealisierten Bildes vom einsamen Entsagungsentschluß des asketischen Helden unterschlagen. In der Legende von der Selbstinitiation Mahāvīras wird beispielsweise das Problem der Zustimmung gänzlich vernachlässigt, dank des Einflechtens der Episode vom vorzeitigen Tode der Eltern und der vermeintlichen Nicht-Existenz eines *Śaṅgha* (die asketischen Gruppen der Anhänger Pārśvas werden in der Legende nicht erwähnt). Später (in der zweiten Version) wird die Episode von der Zustimmung des älteren Bruders und der sozialen Autoritäten eingeflochten. Der *Śramaṇa-Śaṅgha* wird jedoch nicht erwähnt. Eine Tatsache, die nicht als Indiz für die Nichtexistenz konventioneller sozialer Regeln während der Zeit Mahāvīras genommen werden sollte, sondern als eine spätere, idealisierte Darstellung, welche möglichst viele Jaina zur Entsagung motivieren sollte.

Spiel sein dürfen:²¹³ ein *Sādhu* (*Sādhvī*), der in die Welt zurückkehrt, ist eine Schande für die gesamte Sekte und kann nicht mit einer Wiederaufnahme in der Familie rechnen (obwohl auch dies in der Praxis gelegentlich vorkommt).

Die Analogie zwischen der Weihe und einer Hochzeit ist ein ausdrücklicher Bestandteil der Symbolik des *Dīkṣā*-Rituals, am deutlichsten in Form der königsgleichen Prozession des Kandidaten, und wird auch in der anthropologischen Literatur erwähnt (vgl. Reynell 1985, Holmstrom 1988). Der soziale Aspekt der Anbindung von Familien an den *San̥gha* und der Akkumulation von Verdienst (*Puṇya*) und sozialem Status durch die Gabe eines Kindes fand jedoch bislang kaum Beachtung. Entscheidend ist, daß nicht nur ein *Vairāgin* entsagt, sondern auch die Familie und die Gemeinde. Der Initiand entsagt der Welt und die Familie und die Gesellschaft geben ihre Ansprüche auf eines ihrer Mitglieder auf. Aus der Sicht der Familie geschieht dies in Form einer (Opfer-) Gabe. Durch die Gabe eines Kindes wird die Familie an einen Orden gebunden - insofern sie ihre Gefühlsbande an das entsagende Familienmitglied nicht aufgibt - jedoch theoretisch nicht der Orden und die Initianden an eine bestimmte Gruppe von Laienanhängern. Die formelle Einseitigkeit der Gabe bedeutet, daß die Asketen den betreffenden Familien gegenüber in keinerlei Weise verpflichtet sind. Eine Initiation ist aus der Sicht der Familie ein Akt des Opfers (Williams 1983: 216), Ausdruck der Hingabe gegenüber dem *Ācārya* und zugleich ein Akt der Entsagung und der Askese aus der Sicht des Entsagenden. Die Kombination von Gefühlsbindungen von Seiten der Laien gegenüber den Asketen und Indifferenz von Seiten der Asketen gegenüber den Laien garantiert den Fortbestand der für die Jain-Sekten eigentümlichen Struktur der Komplementarität von Askese und Devotion und der inneren und äußeren Aspekte der Religiosität, welche - einseitig betrachtet - als Form der Übervorteilung der Laienschaft durch theokratische Führer erscheinen mögen. Andererseits ist es gerade die Funktion der Wandermönche und Nonnen als Medien der Sozialintegration, welche die Einheit der Laienmitglieder der Sekte garantiert.

5.6.3. Die Terāpanth-Dīkṣā-Zeremonien

Die Initiation selbst findet, wie gesagt, bei allen Jain-Sekten grundsätzlich in zwei Stufen statt: (a) Entsagung und Geloben des rechten (gewaltlosen) Wandels (*Sāmāyika-Dīkṣā*) und (b) Ordination bzw. Dienstabschnittsweihe (*Chedopasthāpanīya-Dīkṣā*).²¹⁴ Sie folgen im wesentlichen dem im *Br̥hat-Kalpa-Sūtra* 6.14 dargestellten Paradigma, welches in Viy₁ 15.7.1 (909a) und in TS 9.18 seine heutige Form gefunden hat. Es existierten jedoch bei allen Jain-Sekten typische Variationen und lokale Besonderheiten in der Durchführung der Riten (Shāntā 1985: 484). In der Art und Weise der Variation des Grundschemas drückt sich die ideologische Gesamtorientierung der jeweiligen Subsekte innerhalb der Jain-Tradition aus. Sie soll im Folgenden durch einen Vergleich der Terāpanth-Weißen mit denjenigen anderer Jain-Sekten untersucht werden.²¹⁵

²¹³ Vgl. Parry 1979, Michaelson 1983.

²¹⁴ N.K. Prasad 1972: 11-14, Tatia & Kumar 1981: 66f., 41.

²¹⁵ Das *Sāmāyika-Dīkṣā* der Terāpanth ist relativ häufig empirisch beschrieben worden: Jacobi, in Glasenapp 1925: 423f., Agarwal 1972: 15-7, Satish Kumar 1992: 9-10, Shāntā 1985: 353, 361, 363, Goonasekera 1986: 136-40, Holmstrom 1988: 18-23, vgl. Misra 1972, S.L.Gandhi 1985: 26ff. Die *Chedopasthāpanīya*-Zeremonie wurde bislang noch nicht beschrieben. Auch die *Dīkṣā* anderer Jain-Sekten sind gut dokumentiert: Mūrtipūjaka: Walker 1822-1830 (in Bender 1976: 116f.), Stevenson 1910: 23-7, 1984: 225f., Glasenapp 1925: 422f., Fischer & Jain 1975: 67, Jaini 1979: 245f., Rosenzweig 1981: 81-8, Reynell 1985, Cort 1989; Sthānakavāsī: Stevenson 1910, 1984, Shāntā 1985: 351-5; Digambara: Jain & Fischer 1987 I: 9-11, 24-8, Jaini 1979: 244f., Shāntā 1985: 498-501; zum Vergleich mit dem brahmanischen *Upanayana*-Ritus: Glasenapp 1925: 412f., Jaini 1979: 294, 299, und der buddhistischen *Upasampadā*: Rhys-Davis & Oldenburg 188, Härtel 1956, Ratnapala 1971, Oguibenin 1983, Wijayaratna 1990). Die Materiallage läßt also eine vergleichende Analyse des Rituals zu.

Die Struktur der Initiationsriten des Terāpanth wurde in den letzten zehn Jahren stark verändert. Heute wird die prä-monastische Ausbildung und Probezeit für potentielle *Sādhvī* stationär, im *Pāramārthika Śikṣaṇa Sansthāna* in Ladnun durchgeführt, wo die *Vairāginī* die Grundlagen des Jainismus, das *Pratikramaṇa* und die monastischen Verhaltensregeln erlernen. Die beiden ersten der nur bei den Nonnen voll entwickelten drei prä-monastischen Initiationsstufen sind die *Upāsikā*, zölibatäre weibliche Laien, und die *Mumukṣu*, die „Erlösung Suchenden“, für die jeweils spezifischen Grundregeln und Initiationsriten für eine temporäre Übernahme der entsprechenden asketischen Regeln geschaffen wurden. Danach können qualifizierte *Vairāginī* in die *Samaṇī*-Ordnung initiiert werden - durch eine spezielle *Samaṇī-Dīkṣā*, mit einem Set von Gelübden, die ebenfalls entweder temporär oder lebenslang übernommen werden und dem Grade der verlangten Einschränkungen nach in etwa zwischen den *Aṇuvrata* und den *Mahāvratā* einzuordnen sind. Für die Initiation der 1980 neu eingeführten *Samaṇa*-Kategorie formulierten Ācārya Tulsī und Yuvācārya Mahāprajña eine neue Version des *Sāmāyika-Sūtra* in Prakrit.²¹⁶ Es handelt sich um eine leicht abgeschwächte Form des klassischen *Sāmāyika-Vrata*, welches in einer öffentlichen *Dīkṣā*-Zeremonie übernommen wird. Die öffentlichen Entsagungsriten sind nach der *Samaṇī-Dīkṣā* abgeschlossen. Erst nach weiteren Jahren der Ausbildung kann ggfs. die eigentliche *Sādhvī-Sāmāyika-Dīkṣā* und mit der Übernahme der *Mahāvratā* die *Chedopasthāpanīya-Dīkṣā* stattfinden. Die zweite Stufe der Initiation (*Chedopasthāpanīya*) wird nur im engeren Kreis der Asketen, unter Ausschluß der breiten Öffentlichkeit, rituell durchgeführt. Während heute die meisten weiblichen Kandidaten die genannten neuen Stufen der Initiation durchlaufen, können *Sādhvī* weiterhin direkt initiiert werden - auch wenn heute die Möglichkeit besteht, zunächst durch ein öffentliches *Samaṇa-Dīkṣā* als temporärer Asket in die *Samaṇa*-Ordnung einzutreten, die allerdings nur wenige Mitglieder aufweist (siehe Kapitel 10). Der Grund liegt darin, daß die Entsagung eines männlichen Kandidaten noch immer ein relativ seltenes und außergewöhnliches Ereignis darstellt. Die im Kanon beschriebenen Initiationsstufen nach der *Chedopasthāpanīya-Dīkṣā* werden heute nicht mehr beachtet.

5.6.3.1. Die Sāmāyika-Cāritra-Weihe

Die *sāmāyika-Dīkṣā* markiert die radikale Separation von der Welt der Laien und die Transformation der Novizen in Jaina-Mönche und Nonnen. Der Statuswandel ist ein zugleich persönlicher wie sozialer Akt und gilt für die Initianten als eine neue Geburt. Der Entschluß zur Entsagung wird zwar freiwillig gefaßt, doch die Zeremonie verlangt die Kooperation der Familie, der Gemeinden, sowie des Ordens; ähnlich wie in den Ländern des Theravāda Buddhismus.²¹⁷ Die Initiation ist ein öffentliches Gemeinderitual, welches eine Vielzahl von Bedeutungen und Wirkungen bei den unterschiedlichen Teilnehmern evoziert. Streng genommen kann man nicht von „Weltentsagung“ sprechen, denn durch die Initiation wird im Wesentlichen eine Statusveränderung der Kandidaten in der Gesellschaft herbeigeführt. In ihrer äußeren Freiheit sind die neuen Mönche und Nonnen nach der Entsagung sogar in verstärkter Weise durch Regeln und Autoritätsstrukturen des Ordens beschränkt und permanenten sozialen Kontrollen nicht nur von Seiten der Asketen sondern vor allem von Seiten der Laien unterworfen (Shāntā 1985: 351). Von außen betrachtet erscheint ein Jain-Mönch wie ein „Gefangener“ der Jain-Gemeinde, der ein vollkommen öffentliches Leben, ohne jede „Privatsphäre“ führt und für jede seiner Handlungen um Erlaubnis fragen und Rechenschaft ablegen muß. Nach Shāntā (1985: 352) gleicht das

²¹⁶ Vgl. zur Version der *Sādhvī* und *Sādhvī* Utt 29, Shāntā 1985: 244-6, 354, 536f., 543 Fn. 15 und zur Laienversion AK I: 272, Leumann 1934: 6,42, Williams 1983: 132 und Jaini 1979: 222.

²¹⁷ Vgl. Härtel 1956: 60, Bunnag 1973: 38, Ratnapala 1971: 259, Wjyaratna 1990: 4.

Entsagungsritual einer “consécration d'une personne à l'intérieur de la communauté” (, die den Beigeschmack eines sozialen Selbstopfers hat. Die vedische Initiationszeremonie (*Upanayana*) wurde genau in diesem Sinne verstanden.²¹⁸ Der Ritus (*Vidhi*) der Jain-Initiation in die monastische Gemeinschaft hat prinzipiell die gleiche Struktur und wird im Anschluss an Shāntā daher im Folgenden mit Formen des hinduistischen Selbstopfers verglichen, deren Struktur von Hubert und Mauss (1898/1981) paradigmatisch analysiert wurde.²¹⁹ Die beste derzeit verfügbare Beschreibung einer Terāpanth *Sāmāyika-Cāritra-Dīkṣā* aus der Beobachterperspektive findet sich bei Goonasekera (1986: 136-40) und die einzige Darstellung aus der Teilnehmersicht bei Satish Kumar (1992: 14-9). Bevor diese beiden Beschreibungen analysiert werden, muß jedoch der rituelle Rahmen erläutert werden.

5.6.3.1.1. Die Vorbereitung des Initiationsrituals

Der *Ācārya* allein bestimmt, wie lange ein(e) *Vairāgin*(ī) in der ein oder anderen Ausbildungsphase verbringen muß, und legt Termin und Ort der Initiation fest. Er konsultiert zunächst einen Astrologen, um eine günstige, glückbringende Zeitperiode (*Śubha-Muhūrta*) für die Zeremonie festzulegen. Anschließend wird der betreffende lokale *San̄gha* unterrichtet, welcher die äußere Organisation der Initiationszeremonie übernimmt. Dies ist eine verantwortungsvolle Aufgabe, da eine *Dīkṣā*-Zeremonie in der Regel von mehreren tausend Zuschauern besucht wird - auch von schaulustigen Nicht-Jains. Alle, auch entfernte Verwandte eines Kandidaten reisen in der Regel zu einer *Dīkṣā*-Zeremonie. Pro Kandidat kommen etwa 500 Personen zusammen. Sie müssen alle untergebracht und gepflegt werden. Dies ist nicht billig. Die Kosten der Initiation werden entweder von der Familie getragen oder - bei relativer Armut – von der entsprechenden Gemeinde.²²⁰

Die Initiationsfeier wird wie eine Hochzeit vorbereitet und von den Laien zelebriert. Zunächst werden Einladungen mit Photo und einem mehr oder weniger elaborierten Text des *Vairāgin* versendet und eine Annonce in die Lokalzeitung gesetzt. Dann wird ein passendes Gebäude ausgesucht, in dem der *Ācārya* mitsamt seinem Gefolge bequem untergebracht werden kann. Falls die Initiation im Heimatort des *Vairāgin* stattfindet, verweilt der *Ācārya* manchmal mit einem Teil seiner Gefolgschaft im Haus der Familie des *Vairāgin*. Dies ist eine große Ehre für die gesamte Familie, die dadurch öffentlich ausgezeichnet und zugleich in ihrer Anhänglichkeit an den *Ācārya* und die monastische Ordnung bestärkt wird (Holmstrom 1988: 21, S. Kumar 1992: 10, 14). Als nächstes wird ein großes Zeltdach (*Paṇḍāl*) über dem Versammlungsplatz errichtet - ggfs. im Innenhof des Hauses eines prominenten Laienanhängers - möglichst unter einem Baum. Traditionsgemäß wird die Terāpanth-*Dīkṣā* unter einem Zelt (als Sonnenschutz) abgehalten - keinesfalls jedoch im Geheimen oder innerhalb eines abgeschlossenen Gebäudes (Chopra 1945: 14). Auch politische Versammlungen finden unter Zelten statt (Shāntā 1985: 362 Fn. 47). Gemeinsam unter einem Zeltdach zu sitzen gilt als symbolischer Ausdruck der Zusammengehörigkeit der Mitglieder des *San̄gha*. Teilweise gab es Proteste orthodoxer Anhänger

²¹⁸ Vgl. Olivelle 1975, 1978, Oguibenine 1983: 118.

²¹⁹ Auch für die Tatsache, daß zwei Riten während des Initiationsprozesses durchgeführt werden, finden sich Parallelen in Vedischen Opferriten, die zwischen Weihe (*Dīkṣā*) und eigentlichem Opfer unterschieden: “Wir können das auch so umschreiben, daß die Weihe als Vorbereitung, eine Absonderung von der Menschenwelt ist, und erst das Opfer selber zu den Göttern führt. Es sind die zwei Stufen des vorgeburtlichen Daseins und der Neugeburt” (Lommel 1955: 116).

²²⁰ Die emotionale Anbindung einer großen Zahl von Verwandten durch jeden Asketen allein erklärt die “Attraktionskraft” der Asketen. Der Terāpanth weist zur Zeit etwa 800 Asketen und 300.000 - 400.000 Laienanhänger auf. Das Verhältnis entspräche also dem von 500 Verwandten pro Asket (500 x 800 = 400.000).

gegen die Zulassung von *Harijan* unter das *Paṇḍāl* durch den *Ācārya*. Mit Unberührbaren wollte man nicht zusammensitzen (Mahāprajña 1987: 31).

Der *Vairāgin* selbst kehrt, sobald das Initiations-Datum fixiert ist, zu seinen Eltern zurück, legt wieder weltliche Kleider an, und trifft seine Verwandten und Bekannten zu einer Vielzahl erschöpfender Abschiedsfeste, bei denen üppig gespeist und Süßigkeiten reziprok ausgetauscht werden. Die Einladung eines *Dīkṣita* gilt für die Gastgeber als moralisch verdienstvoll. Durch die Bewirtung und Beschenkung eines *Dīkṣita* kann ein Individuum bzw. eine Familie indirekt am moralischen Verdienst (*Punya*) des Entsagungsaktes teilhaben (vgl. Banks 1986: 450, Granoff 1990: 90). Zugleich werden kleinere oder größere Prozessionen (*Yātrā* oder *Julūs*) abgehalten, bei denen der Kandidat in königlichen Kleidern auf einem Wagen oder einem Pferd durch die Ortschaften gefahren und das Datum seiner *Dīkṣā*-Zeremonie angekündigt wird. Satish Kumar (1992) gibt z.B. folgenden Bericht über seine eigenen Prozessionen im Jahre 1944:

“A white horse and a horseman took me wherever I wanted to go. This horseman was famous in the community for his skill, and when he led the horse it would dance. We went to the main squares in the surrounding villages and he would announce that I was the boy who was to become a monk and that everyone was invited to the ceremony, and the horse would dance for the people with me on its back. I wore pearl necklaces, diamond earrings, golden chains and rings. I was dressed in silk and satin. On my head was a silk turban and round it a jewelled band and pendant. One quarter of mother's jewellery was made up into five hundred silver rings and a hundred golden rings and on every ring my name was inscribed. I gave them away to people I met - friends, neighbours, and relatives - as a remembrance of my becoming a monk” (S. 17).

Bei den öffentlichen Umzügen der Entsagungskandidaten wird - wie bei einer Hochzeit - von fast allen Jain-Sekten, und früher auch bei den Terāpanth, ein Gemisch von ungekochtem Reis und kleinen Münzen in die Zuschauermengen geworfen. Diesen Münzen werden Heilkräfte nachgesagt. Angeblich werden sie deshalb aufgesammelt, mit einem Loch versehen und als Talisman (*Tābīz*) um den Hals getragen. Bei den Terāpanthī wird diese symbolische Re-Inszenierung von Mahāvīras berühmtem Weggeben seiner Besitztümer (*Negācāra*) heute nicht mehr öffentlich mit Reis und Münzen vollzogen, sondern es werden bestimmte Gaben gezielt an diejenigen Verwandten und Freunde gegeben, die vor der Entsagung besucht werden. *Ācārya* Tulsī hat sich nämlich gegen den Brauch einer Art Hochzeitsprozession mit einer Band (*Ban*) vor der Entsagung gestellt. Er ist der Ansicht, die bis zu 300 Kilo schweren Goldornamente (*Gahnā*) welche früher auch von Terāpanth-Kandidatinnen getragen wurden, die Verteilung von Reis und Münzen und die Hochzeitsprozession habe nichts mit dem Geist einer Entsagung zu tun. Prozessionen sollen seiner Ansicht nach nur zum Zweck der “Ankündigung des Ereignisses” und in schlichten Kleidern durchgeführt werden. Am Abend vor der *Dīkṣā*-Zeremonie findet ein letztes Abschiedsmahl im Kreis der Familie und von Freunden statt, bei dem *Bhajana* (devotionale Lieder) zu Ehren des *Vairāgin* gesungen werden. Dabei wird ein süßes Reisgericht (*Khicaṛī*) gegessen, welches die Mārvāṛī angeblich immer dann zu sich nehmen, wenn sie etwas Neues unternehmen (d.i. auf Reisen gehen, etc.). Anschließend beginnt für den Initianden eine Fastenperiode, die bis zum Tag nach der Initiation reicht. Erst dann bricht der frisch initiierte *Sādhu* sein eintägiges Fasten durch eine erste Mahlzeit aus der Hand der anderen Asketen. Terāpanth-Neophyten gehen erst etwa sechs Monate nach der Initiation erstmals selbst betteln. Sie werden anfangs von erfahrenen Asketen begleitet, die ihnen bei der Überwindung der Schüchternheit helfen, die beim erstmaligen Bettelgang unvermeidbar ist. Bei anderen Jain-Orden wird ein

erster Bettelgang (*Gocarī*) meist (ein erstes und letztes Mal) bei der eigenen Familie am Tag nach der Initiation durchgeführt.²²¹ Anschließend beginnt eine weitere Fastenperiode, die bis zur zweiten Initiation (*Barī-Dīkṣā*) etwa eine Woche später reicht (Shāntā 1985: 363 Fn. 64). Die beiden folgenden, von Goonasekera (1986) und Satish Kumar (1992) gebotenen Beispiele der Terāpanth *Sāmāyika-Dīkṣā* geben einen Eindruck in die situative Variabilität der Riten.²²²

5.6.3.1.2. Eine kollektive Dīkṣā-Zeremonie in Balothara (1983)

Goonasekera (1986: 136-40) bietet eine Schilderung einer kollektiven *Dīkṣā*-Zeremonie von männlichen und weiblichen Kandidaten, die am 8.10.1983 in Balothara stattfand. Seine Darstellung beginnt mit der Prozession der *Vairāgin(ī)* zum Festplatz (die Schilderung des Festmahls am Abend zuvor, die Prozession, und das Haare scheren fehlen, können aber durch die folgende Darstellung Satish Kumars rekonstruiert werden). Die wichtigsten Handlungselemente können folgendermaßen zusammengefaßt werden:

- (1) Die *Vairāgin(ī)* waren wie königliche Bräutigame gekleidet und wurden in einem Pferdekarren (*Tāṃgā*) in einer Prozession zum westlichen Rand der Stadt gefahren, wo im Gebäude des lokalen *Terāpanth Mahāsabhā* die Hauptzeremonie stattfand. (2) Zuerst gingen sie zum Raum des *Ācārya*, um ihn zu verehren und seinen Segen zu erhalten (*Guru-Darśana*). (3) Dann zogen sie, weibliche und männliche Asketen getrennt, jeweils zu den beiden Räumen, in denen ihre Familienangehörigen versammelt waren und warteten auf den Beginn der Weihe-Zeremonie. (4) Auf ein Zeichen marschierten sie hinter dem *Ācārya* und seinen Asketen zur Plattform in einem großen Versammlungszelt im Hinterhof des *Mahāsabhā*-Gebäudes. Dort war eine große Zuschauerzahl versammelt. (5) Der *Ācārya* rezitierte zunächst das *Namaskāra-Mantra* und intonierte dann, gemeinsam mit den Zuschauern, ein Lied, um die Zeremonie zu eröffnen. (6) Viele Asketen präsentierten anschließend Lieder und Reden „um den religiösen Enthusiasmus der Menge zu stimulieren“. (7) Es folgten Reden von Laien. Alle Redner priesen die Entsagenden und betonten ihre Bedeutung für die Propagierung der Ziele der Sekte. Die Entsagenden wurden als geistige Krieger bezeichnet: „The renouncers were identified as warriors entering the battlefield of Samsara. The speakers blamed the Samsara and the Karmas for all the suffering in the world. These enemies had to be vanquished“ (Goonasekera 1986: 139). (7) Die weiblichen und männlichen Kandidaten kehrten nun wieder in ihre Räume zurück, gefolgt von ihren Verwandten. (8) Dort legten sie ihre weltlichen Kleider ab und die weißen Kleider der Asketen und die *Mukhavastrikā* an. Die Köpfe waren schon vor der Prozession geschoren und das *Mantra* „*Oṃ Arhaṃ*“ mit Tumeric Paste auf die kahlgeschorenen Schädel gemahlt worden. „Mit diesem Kleiderwechsel entsagen die Kandidaten ihrer sozialen Rolle und werden eine monastische Persönlichkeit“ (S. 139). (9) Die Familienmitglieder verehrten nun erstmals die neuen *Sādhu* und *Sādhvī* mit einem *Guru-Vandanā* - die Kinder und Frauen zuerst. Alle weinten, doch die frisch initiierten Mönche und Nonnen blieben unbewegt. (10) Anschließend kehren die *Sādhu* (*Sādhvī*) wieder zurück zum Versammlungszelt, wo (11) der *Ācārya* eine lange Rede hielt

²²¹ Vgl. Fischer & Jain 1975: 67; und Jaini 1979: 246: „The householder who provides these alms is considered to earn great merit; indeed, his action not only affirms the traditional bond of interdependence between monk and layman, but symbolically recapitulates the profound moment when Rṣabha first received offerings proper to a Jaina holy man“.

²²² Weitere Beispiele von Jacobi (Glasenapp 1925: 423f.) und Holmstrom 1988: 18-21 werden in Fußnoten hinzugefügt.

über das harte Leben und die Pflichten der Asketen und die Notwendigkeit der Kontrolle der eigenen Begierden. (12) Anschließend fragte er, ob die Entsagenden noch immer daran interessiert seien, initiiert zu werden. Die korrekte Antwort lautet: “*Bilkul*” - “Vollkommen”. (13) Die *Mahāvratā* wurden nun vom *Ācārya* rezitiert und von den *Dīkṣita* nachgesprochen. (14) Dann rief der *Ācārya* die neuen *Sādhu* zu sich und rupfte ihnen jeweils (in fünf Büscheln) die übriggebliebenen Haare aus. Die *Sādhvī-Pramukhā* besorgte gleiches für die *Sādhvī*. (15) Anschließend, und diese Information kommt von Jacobi (Glasenapp 1925: 423f.), macht jeder *Sādhu* vor den anderen Asketen gleichen Geschlechts eine Verbeugung und setzt sich als letzter in deren Reihe auf der Bühne (*Sādhu-Vandanā*).

Mit der Verbeugung vor den anderen *Sādhu* (*Sādhvī*) wird anerkannt, daß die neu-initiierten Asketen den untersten Status der monastischen Hierarchie einnehmen und allen Senioren dienen müssen. Die offizielle Eingliederung in die Senioritätsordnung findet jedoch generell erst nach der zweiten Initiation statt. Goonasekera (1986: 140) nennt allerdings nur die Gelübde der *Chedopasthāpanīya-Cāritra-Dīkṣā*. Schon von Jacobi, der im Jahre 1914 in Ladnun einer *Dīkṣā* der Terāpanthī unter *Ācārya Kālūgaṇi* beigewohnt hatte, und von Glasenapp, der Jacobis wohl briefliche Mitteilung darüber wiedergab, wird die Differenz zwischen erster und zweiter Initiationszeremonie nicht registriert. Es heißt bei Glasenapp (1925: 424) nur: “Von der Beendigung der Initiationszeremonie an rechnet die geistige Anziennität des Mönches. Diese Stufe des Wandels die er damit erreicht hat, heißt *Chedopasthāpanā*”.²²³ Desgleichen in S. Kumars (1992:19) Bericht (Siehe Kap. 5.6.3.1.3). Fraglich ist somit, ob die *Sāmāyika-Cāritra-Dīkṣā* und die *Chedopasthāpanīya-Cāritra-Dīkṣā* einst kurz nacheinander im Kontext einer einzigen Zeremonie durchgeführt wurden (die demzufolge nach der Einführung der *Samaṇ*-Kategorie wieder aufgespalten wurde) oder ob Verwechslungen der beiden Zeremonien in den Berichten vorliegen. Eine akkurate Darstellung der kleinen Weihe der Terāpanthī in der heute generell üblichen Form bietet Holmstrom (1980: 18-20).²²⁴

²²³ Jacobi hat die Weihe folgendermaßen beschrieben [Handlungseinheiten abgrenzende Zahlen wurden von P.F. eingefügt]. Er nimmt er an, daß eine “Umwandlung” (*Pradakṣiṇā*) bei der Initiation (wie bei den Mūrtipūjaka) vonnöten sei, aber nicht durchgeführt wurde:

“Die beiden (zu weihenden Personen) waren Eheleute, nicht Schüler oder Novizen; die Szene spielte sich vor einer Karawanserei (*Dharmashālā*) ab, vor der ein freier Platz war. Zum Eingang der *Dharmashālā* führte eine Treppe herauf, etwa von Mannhöhe. Zu beiden Seiten der Treppe war je eine Terrasse; auf der zur Rechten saß der *Ācārya* mit den *Yati*, auf der zur Linken die Nonnen. Dann wurde das Paar, schön eingekleidet, herbeigeführt. (1) Sie standen ganz verhüllt neben den Nonnen, er auf ebener Erde vor dem *Ācārya*. Eine *Pradakṣiṇā* (Umwandlung) war durch die Natur der Örtlichkeit ausgeschlossen. (2) Der ältere Bruder des zu Weihenden stand hinter ihm und überreichte dem *Ācārya* ein Schriftstück, das die Zustimmung der Familie aussprach. (3) Der *Ācārya* zitierte, als einigermaßen Ruhe in der nächsten Umgebung hergestellt war, mit großer Zungenfertigkeit eine lange Formel. (4) Dann neigte der Mönch sein Haupt, das bis auf ein Haarbüschel geschoren war, und der *Ācārya* riß ihm letzteres in fünf Zügen aus, ohne daß der Mönch eine Miene verzogen hätte. (5) Der Mönch machte vor den Mönchen seine Verbeugung und setzte sich als letzter in deren Reihe; die Nonne wurde zu den Nonnen geführt. Sie hatte nur einige Verbeugungen bei der Ansprache des *Ācārya* vor diesem zu machen, ehe die Weihe des Mönches vor sich ging” (nach Glasenapp 1925: 423f.).

²²⁴ Holmstrom 1988: 18-21 hat folgende Handlungssequenzen der (kleinen) bei den Terāpanth-*Sādhvī* aufgrund von Interviews rekonstruiert (die Erläuterungen wurden hinzugefügt):

(1) Schon vor dem Morgengrauen nimmt die Kandidatin ihr letztes Bad. (2) Sie wird in einen rot-goldenen Hochzeits-*Sārī* gekleidet, und es werden wie bei einer Hochzeit glückbringende (*Māṅgalika*) geometrische Muster mit Henna auf Hände und Füße gezeichnet, sowie eine Safran-*Ṭikā* auf ihrer Stirn angebracht. (3) Anschließend wird die Kandidatin (z.T. in Jeeps) in einer großen Prozession durch die Ortschaft gefahren. (Offenbar verteilt sie dabei nicht, wie die Mūrtipūjaka-*Vairāginī*), Reis und Münzen unter der zuschauenden Bevölkerung). (4) Nach der Prozession kehrt sie zum Elternhaus (bzw. ihrer jeweiligen Unterkunft) zurück, wo ihr Haar in Joghurt und Wasser gewaschen, und (5) sodann vom Barbier der Familie bis auf einen kleinen Haarbüschel abgeschnitten wird. Die Familie singt dabei *Bhajana* und weint, während die Kandidatin konventionell ungerührt bleibt. Es ist ein hochemotionaler Moment. (6) Dann wird eine rote *Svastika* mit Hilfe einer Münze auf den kahlgeschorenen Kopf gemalt; und (7) ein letztes Mal werden Süßigkeiten ausgetauscht. (8) Anschließend wechselt die *Vairāginī* ihre Kleidung und legt das weiße Gewand einer *Sādhvī* (heute: *Samaṇī*) an, welches in diesem Falle von der Familie gegeben wird. (9) Dann wird sie in einer weiteren Prozession zum Versammlungsort gefahren; und (10) hält eine Rede, in der sie der Versammlung

5.6.3.1.3. Die Initiation von Satish Kumar (1944-)

Der biographische Report, den der Ex-Mönch Satish Kumar (1992: 18f.) von seiner Initiation im Alter von acht Jahren gegeben hat, wurde auch von Goonasekera (1986: 140-2) zitiert. Er wird hier nochmals zusammengefaßt, um ein vollständigeres Bild der Initiation unter Einbeziehung der Innensicht zu präsentieren. Satish Kumar wurde im Jahre 1944 in seinem Geburtsort Dungargarh in Rajasthan von Ācārya Tulsī am Ende von dessen *Cāturmāsa* initiiert:

(1) Kurz vor dem Morgengrauen stand Satish auf und nahm sein letztes Bad: seine Schwestern und Mutter salbten seinen Körper mit einer Paste aus Tumeric, Sesamöl und Linsenmehl, und wuschen ihn mit wohlriechendem Blütenwasser; (2) sein Kopf wurde geschoren bis auf einen Haarbüschel in der Mitte; und (3) er wurde in ein zeremonielles Seidenkostüm gekleidet. (4) Eine Stunde nach Sonnenaufgang begann eine zweistündige Prozession, während der er auf einem Pferd durch die Stadt geführt wurde, die im Stadtzentrum endete, wo der Ācārya und seine Gefolgschaft inmitten einer großen Versammlung von Jains und Nicht-Jains - Männer und Frauen getrennt - warteten. (5) Satish stieg von seinem Pferd und schritt auf dem zwischen den versammelten Männern und Frauen frei gelassenen Pfad auf einem Teppich zum Sitz des Ācārya. Dort angelangt, beugte er seinen Kopf in Verehrung (*Vandanā*) zu Füßen des *Gurus* und bat um die Aufnahme in den Orden:

“I have come to you to receive knowledge, I have come to search for a new life, I have come to seek Nirvana. I am ready and beg you to accept me. O my guru, will you lighten the darkness, will you purify my soul?’ The guru answered, ‘I am here on this earth to help people find light, I am here to help people search for their soul and find liberation. If you want to do this, I am ready to help you’” (S. Kumar 1992: 19).

(6) Anschließend ging Satish hinter einen Vorhang, wo er seine weltlichen Kleider, Juwelen und Schuhe an seine Familie übergab, eine weiße Seidenrobe, drei Bettelschalen, sowie die *Mukhavastrikā* erhielt. (7) Zurück zur Versammlung, gelobt er öffentlich den rechten Wandel (*Sāmāyika-Vrata*), und seine Bereitschaft dem *Guru* zu folgen, und übernahm die fünf *Mahāvratā* [!]:

“Nothing belongs to me. I renounce everything. I am ready to leave this world, I am ready to follow you.’ The guru declared in loud voice, ‘My disciple, I accept you. The first thing you have to practise is ahimsa [total non-violence]. Respect all this that is living and all creation. Do not hurt any person - neither plants, nor water, nor fire, nor air. Practise truth. Do not steal. Practise celibacy. Do not touch money nor think of it, have no possessions and live in poverty. Lastly, surrender your mind, your heart, your soul and your will to the guru. Live in obedience.’ ‘I accept’” (Ebda.).

ihre Entsagungsmotive erläutert; und (11) verehrt den Ācārya (*Guru-Vandanā*). (12) Anschließend wird das *Sāmāyika-Vrata* [!] der Asketen (aus dem *Āvaśyaka-Sūtra*) vom Ācārya öffentlich rezitiert, und von ihr durch Nachsprechen akzeptiert. Durch dieses Gelübde entsagt die *Sādhvī* endgültig allen sündhaften (gewaltsamen) Handlungen. (13) Der Ācārya gibt ihr danach einen neuen Namen (Terāpanth-Asketen besitzen je individuelle Namen); und (14) sie geht anschließend zur *Sādhvī-Pramukhā*, die ihr in fünf Bewegungen das letzte, vom Barbier auf ihrem Kopf stehengelassene Haarbüschel ausrupft. (15) Die Initiation ist damit vollzogen und die neue *Sādhvī* (*Samañī*) setzt sich räumlich etwas separiert in die letzte Reihe der anwesenden *Sādhvī* (*Samañī*).

(8) Nach der öffentlichen Re-Inszenierung der Akzeptanz durch den *Guru* wurde die mündliche und schriftliche Zustimmung der Angehörigen vom *Guru* eingeholt; und (9) der *Guru* rupfte die verbleibenden “sieben” Haare von Satishs Kopf:²²⁵

“‘This member of your family has come to me to find light, to find truth and Nirvan, freedom from the cycle of death and birth. I have accepted him as my disciple. Do you agree?’ Mother and my family said, ‘We have no more claim on him.’ The guru went on, ‘He is no more your son, your brother, your relative. He is no longer part of your society.’ My brother read out the written statement signed by all family which ended by saying, ‘We are fortunate that a member of our family has the wisdom and the understanding to accept this challenge and to search for a new life.’ The guru turned to my family and took the document. I climbed the steps and again put my head on the guru’s feet. He held my head in one hand and with the other plucked the remaining hair from my scalp. A blaze of fire shot through my whole body. The guru said, ‘You have no past, you no longer belong to this world’” (Ebda.).

(10) Im Anschluß daran erhielt Satish den monastischen Namen Bhairavdan. (11) Am nächsten Morgen unterwies der *Guru* den Novizen kurz in die Grundregeln des monastischen Lebens und übergab ihn dem alten Muni Kundan, der ihn zur Entsagung motiviert hatte, zur Unterweisung in die monastischen Rituale und die Lehren des Jainismus (S. 21).

5.6.3.1.4. Ein Vergleich mit anderen Jain-Sekten

Wie die vier Darstellungen von Goonasekera, S.Kumar, Jacobi und Holmstrom zeigen, wird die Durchführung des Initiationsrituals bei den Terāpanthī sehr flexibel gehandhabt. Die *Ācārya* komponieren aus einer Menge von rituellen Versatzstücken und Symbolen ein den Umständen angemessenes Ritual. Bei der Konstruktion des rituellen Ablaufs wird beachtet, ob eine kollektive oder eine einzelne Initiation durchgeführt wird, ob die Zeremonie am Heimatort eines Kandidaten durchgeführt werden kann oder nicht (dies hängt von der Wanderoute des *Ācārya* ab), etc. Es bestehen offenbar nur wenige Unterschiede zwischen dem Initiationsritual der *Sādhu* und der *Sādhvī*. Einigen Berichten zufolge scheint eine Differenz darin zu bestehen, daß die *Sādhvī* eine *Svastika* auf den kahlgeschorenen Schädel gemalt bekommen, die *Sādhu* hingegen *Oṃ Arham* (S.L. Gandhi 1985: 26ff.). Doch in Regel wird auch bei männlichen Kandidaten eine *Svastika* gemalt, das Symbol des zu überwindenden Wiedergeburtzyklus. Die wesentlichen Schritte der Initiationszeremonie der Terāpanth-*Sādhu* und *Sādhvī* gleichen sich jedoch. Die *Dīkṣā*-Zeremonie der Terāpanth ist bewußt einfach gehalten und weniger opulent als vergleichbare Veranstaltungen bei den Mūrtipūjaka und Bīsapanthī-Sekten. Das *Dīkṣā*-Ritual der Terāpanthī unterscheidet sich von dem anderer Jain-Sekten durch eine Reduktion des Zeremoniells auf das absolut Essentielle, also unter Weglassung aller “hinduisierenden” Zusätze, insbesondere von Tempelriten. Wie der folgende Vergleich zeigt, wurde zudem die Reihenfolge der Handlungssequenzen der historisch älteren Bīsapanthī und Mūrtipūjaka-Rituale geändert. Durch diese Art und Weise der Manipulation ritueller Logik wird einerseits versucht, eine Tradition mit einer eigenständigen Identität aufzubauen, andererseits werden andere soziale Bedingungsverhältnisse in das religiöse System mit einbezogen.

²²⁵ Die Zahl sieben gilt in Indien als glückbringend. Anders als bei den Mūrtipūjaka, die fünf Haare stehen lassen und jedes Haar mit einem der fünf Körper (*Śarīra*) in dem die Seele transmigriert (*Audārika*, *Vaikriya*, *Āhāraka*, *Taijasa*, *Kārmaṇa*) und den fünf *Mahāvratas* assoziieren, wird die Zahl der Haare bei den Terāpanthī nicht symbolisch belegt. Anstatt die Haare zu zählen (was wohl nirgends getan wird) sprechen die Terāpanthī von einem auszureißenden “Büschel” (*Cūṃṭī*).

5.6.3.1.4.1. Digambara-Dīkṣā

Die einzige nennenswerte empirische Darstellung eines Bīsapanthī-Initiationsrituals ist die der Initiation einer *Āryikā* - also nicht eines Asketen im strengen Sinne - von Shāntā (1985: 498-501). Offenbar ist die erste der beiden Initiationen bei den Digambara die in den Stand des *Ailaka* - der ersten der beiden intermediären Kategorien der Digambara zwischen Laien und Asketen. Dabei wird der Kopf des Kandidaten geschoren und er wird in nur zwei weiße oder gelbe Kleidungsstücke gekleidet, bevor er den *Ācārya* verehrt (*Vandanā*) und von diesem einen irdenen Wasserbehälter und einen Wedel aus Pfauenfedern (*Picchikā*) erhält. Es liegen in der Sekundärliteratur keine Informationen über die Art der Gelübde vor (Jain & Fischer 1978 I: 26). Die zweite Initiation besteht in der Übernahme der *Mahāvratā*. Digambara initiieren nur männliche Kandidaten in die monastische Ordnung. Weibliche Asketen (*Āryikā*) übernehmen bei ihrer Initiation zwar auch die *Mahāvratā* und folgen der Wandergruppe ihres *Ācārya*, genau wie die *Muni*, doch sie werden nicht als Asketen im engen Sinne betrachtet, weil sie gezwungen sind, Kleider zu tragen und somit nicht die Digambara-Regel der Kleiderlosigkeit der Asketen einhalten können. Alle Zeremonien finden ähnlich wie bei den *Muni* statt. Bei der Initiation einer *Āryikā* präsidiert ebenfalls der *Ācārya*. Im Anschluß an die Erlaubnis durch die Angehörigen und dem *Ācārya* wird die Weihe mit folgenden Handlungssequenzen durchgeführt:

- (1) Vor der Initiation kann die Kandidatin eine Pilgerfahrt durchführen und an die Asketen die vierfache Gabe (*Caturvidha-Dāna*) der Nahrung, Unterkunft, reine Medizin und Bücher geben.
- (2) Die Initiation findet entweder in einem Tempel oder einem großen Zelt statt. Nach Festlegung von Ort und Zeit der *Dīkṣā*-Zeremonie führt die Laienschaft in einem Tempel mit einem *Siddhacakra* und unter Partizipation der *Vairāginī* eine *Pūjā* zu Zwecken der Purifizierung im Hinblick auf die kommenden Ereignisse durch.
- (3) Am Tag der Zeremonie badet die Kandidatin zunächst;
- (4) und wird in einer Prozession zum Initiationsplatz gefahren; wo
- (5) eine *Śrāvikā* mit Safranreis eine *Svastika* auf einer niedrigen Metallplatte formt, die anschließend in ein weißes Tuch eingehüllt wird. Der *Ācārya* rezitiert das *Siddhabhakti*. Dann beginnt der Ritus.
- (6) Die *Vairāginī* bittet ihre Familie und die Versammlung um Vergebung;
- (7) dann offeriert sie einen *Pūjā* an eine kleine Tīrthānkara-Statue; und
- (8) nähert sich mit einer Handvoll von *Śrīphal*-Reis dem *Ācārya* und bittet ihn um seine Führung durch die Untiefen des *Samsāra*.
- (9) Der *Ācārya* erklärt daraufhin die Pflichten einer *Āryikā*; welche sodann
- (10) von der *Vairāginī* akzeptiert werden.
- (11) Anschließend wendet sich der *Ācārya* an alle Anwesenden und fragt: "Soll sie zur Weihe zugelassen werden?", worauf er zustimmende Antwort erhält.
- (12) Nun wird die *Vairāginī* von der *Ganiṇī* mit Blick nach Nordosten auf die Metallplatte gesetzt; und
- (13) der *Ācārya* beginnt mit der Rezitation verschiedener *Mantra*, während er geweihte Asche mit Kampfer mischt.
- (14) Während eines anderen *Mantra* beginnt die *Guruṇī* (oder im Falle der *Muni*: ein Junior-Asket: Jain & Fischer 1978 I: 25), die neben der *Vairāginī* Platz genommen hatte, mit dem *Keśa-Luñcana*.
- (15) Anschließend rezitiert der *Ācārya* das *Siddhabhakti*, das *Yogibhakti* und das *Śāntimantra*; und
- (16) die *Guruṇī* malt mit ihren Fingern das *Bījākṣar Śrī* mit Sandelpaste auf die Stirn und die Handinnenflächen der *Vairāginī*.
- (17) Dann hält die *Vairāginī* die Hände zusammen (*Añjali*) und die *Guruṇī* legt ihr Reiskörner (*Taṇḍula*), Fruchtstücke (*Śrīphal*), und Kokosstücke (*Nāriyala*) in die Hände.
- (18) Der *Ācārya* rezitiert *Siddhabhakti*, *Cāritrabhakti* und *Yogibhakti* und sie akzeptiert von ihm die 28 *Mūlaguṇa* der Asketen: die fünf *Mahāvratā*; die fünf *Samiti*; die Kontrolle der Sinne; die sechs *Āvaśyaka*; das *Keśa-Luñcana*; die Nacktheit; nie ein Bad zu nehmen; auf dem Boden zu schlafen; sich

nicht die Zähne zu putzen; Mahlzeiten im Stehen zu nehmen; und nicht mehr als eine Mahlzeit am Tag zu sich zu nehmen (Jindal 1973: 51f.). Es wird betont, daß die Gelübde im Beisein der fünf *Parameṣṭhin* angenommen werden. (19) Nach einem weiteren *Śāntibhakti* folgt das *Ṣoḍaśasaṃskāra Āropaṇa* - die Festlegung der 16 *Ṣaṃskāra*: das sind Regeln, die die *Mūlaguṇa* ergänzen: die drei Juwelen, die sechs Formen interner und externer Askese (*Tapas*), etc. (20) Nun wird die Liste (*Gurvāvalī*) der Namen der *Ācārya* der Lineage des betreffenden *Gaṇa* verlesen; und (21) dem neuen Mitglied ein neuer Name; sowie (22), unter Rezitieren des betreffenden *Mantra*, die einem Asketen erlaubten materiellen Objekte (*Picchikā*, *Śāstra*, etc.) gegeben. (23) Die neue *Āryikā* rezitiert das *Ācāryabhakti* und verehrt den *Ācārya*; und (24) wird ihrerseits von den *Śrāvaka* und *Śrāvikā* mit Früchten und Salutationen verehrt. (25) Nach einer Rede des *Ācārya*, welche die Großartigkeit der Entsagung herausstellt; werden (26) ein *Ratnatraya-Pūjā* zelebriert; und (27) der *Āryikā*, nach dem Rezitieren des *Pratikramaṇa-Sūtra*; (28) die letzten Gelübde (Formen der Askese) übergeben. (29) Nach dem Übergeben einzelner Gelübde durch den *Ācārya* an einige *Śrāvaka*; und (30) dem *Vandanā* der *Śrāvaka* der *Āryikā* gegenüber; endet (31) die Zeremonie mit der Rezitation des *Siddhabhakti*, *Yogibhakti*, *Śāntibhakti*, und *Samādhibhakti*.

Eine *Muni-Dīkṣā* enthält als zusätzliches Elemente, vor dem *Keśa-Luñcana*, die Übernahme der *Mahāvratā*, die Entgegennahme der Utensilien, den Ritus der Entsagung aller Kleider und die Übernahme der nackten Lebensweise vor dem *Ācārya* in stehender Haltung (vgl. Deo 1956: 335, Jaini 1979: 244).

5.6.3.1.4.2. Mūrtipūjaka-Dīkṣā

In Gujarat hat Stevenson (1910: 23-26) *Dīkṣā*-Rituale der Mūrtipūjaka und Sthānakavāsī beobachtet. Sie führt folgende Handlungssequenzen für männliche Initiationskandidaten der Mūrtipūjaka auf:

1. Erlaubnis durch die "Wächter" (Eltern, Frau, etc.).²²⁶ 2. Sechs Monate bis zwei Jahre Instruktion und Lehrzeit. 3. Aufgabe aller weltlichen Güter, bis auf die Gegenstände, die ein *Sādhu* (*Sādhvī*) besitzen darf. 4. Prozession zu einem Zelt unter einem *Banyan*-Baum außerhalb der Stadt. 5. *Loc*-Zeremonie: Ausreißen des Haarbüschels unter einem Baum. 6. Auftragen von Asche auf den Kopf und Flüstern eines *Mantra* in das Ohr des Kandidaten durch den *Ācārya*. 7. Neuer Name. Die *Sādhvī* unterziehen sich - laut Stevenson - einer ähnlichen Zeremonie, doch mit zwei Änderungen: das *Keśa-Luñcana* und die *Mantra*-Übernahme werden durch eine *Sādhvī* (die *Guruṇī*) vorgenommen, nicht durch den *Ācārya* oder einen *Sādhu*.

Zwei weitere Berichte über *Dīkṣā*-Riten bei den Mūrtipūjaka wurden Stevenson (1984: 225f.) von einem namentlich nicht genannten Asketen und Glasenapp (1925: 422f.) von *Ācārya Vijaya Indra Sūri* vom Tapā-Gaccha mitgeteilt (Glasenapp verwendete offenbar auch Stevensons Report). Die Darstellungen gleichen sich insofern, als jeweils die Rolle einer dreistufigen silbernen Nachbildung des *Samavasaraṇa* im Zentrum des Rituals betont wird (vgl. Jain & Fischer 1978 I: Plate XXXII, Shāntā 1985: 355, 363). Mūrtipūjaka-Initiationen werden entweder im Tempel oder unter Verwendung eines solchen Miniaturtempels zelebriert. Dies geschieht

²²⁶ Wie B.R.Jain 1934: 138 berichtet, wurde auf dem *Muni Sammelan* des Tapā-Gaccha in Ahmedabad 4.3.1934 entschieden, daß nur Kandidaten unter 18 Jahren die ausdrückliche Erlaubnis ihrer Angehörigen benötigen.

unter großem Pomp und unter Wohltätigkeitsstiftungen der *Śrāvaka* zu Ehren des (der) Initianden (Jaini 1979: 244). Dabei werden sowohl in den Tagen vor der Zeremonie als auch am *Dīkṣā*-Tag selbst *Pūjā* und eine Reihe weiterer Tempelrituale durchgeführt²²⁷ (Shāntā 1985: 355, 363 Fn. 63).²²⁸ Folgende Handlungssequenzen werden in beiden Darstellungen übereinstimmend geschildert:

(1) Der (die) Kandidat(in) wird in einer feierlichen Prozession zu einem *Banyan* oder einem *Aśoka* Baum am Rande der Stadt geführt oder zu einem Platz vor der Residenz des *Ācārya* oder *Upādhyāya* (der die Zeremonie auch durchführen darf: vgl. Ratnapala 1971: 142). (2) Dort steht die dreistufige *Samavasaraṇa*-Konstruktion mit einer Tīrthaṅkara-Statue an der Spitze, welche von Jain-Laien in Kontext des täglichen Rituals verehrt, also auch dreimal umwandelt (*Pradakṣiṇā*) wird. (3) Der Kandidat wechselt hinter einem Vorhang die Kleider und erhält von Verwandten das erste Asketengewand. (4) Die Haare werden geschoren, bis auf ein Büschel, der - wiederum hinter einem Vorhang - vom *Ācārya* ausgerufen wird. (5) Danach wird das mit heiligen *Mantra* geweihte *Vāsakṣepa*-Pulver auf den Kopf gestrichen; und zugleich (6) ein *Mantra* von einem *Sādhu* (*Sādhvī*) ins Ohr geflüstert. (7) Nach dem Geloben der Erfüllung der Pflichten und verschiedenen Hymnen, erhält ein Kandidat ggfs. einen neuen Namen; und (8) anschließend führt der neue *Sādhu* (*Sādhvī*) den konventionellen *Bhāva-Pūjā* angesichts der Tīrthaṅkara-Statue durch.²²⁹

Die Darstellung von Stevenson und Glasenapp stimmen nicht überein im Hinblick auf den Zeitpunkt des *Vāsakṣepa* Auftragens auf den kahlen Kopf, welches, so Stevenson (1984: 226), der entscheidende Faktor der Initiation ist, da bis zu diesem Punkt der Kandidat kein *Sādhu* ist (hier hat sie Unrecht: der entscheidende Punkt ist das *Sāmāyika-Vrata*). Glasenapp berichtet, daß das Auftragen des Puders erst nach der Namensgebung erfolgt - nicht vorher, wie Stevenson behauptet. In beiden Darstellungen bleibt die große Weihe unerwähnt, wie auch bei Desai (1911: 94), der eine weitere Kurzdarstellung der Mūrtipūjaka-Initiationen in Gujarat bietet. Nur bei Shāntā (1985: 363 Fn. 64) findet sich ein Hinweis darauf, daß die Mūrtipūjaka-*Sādhu* (*Sādhvī*) zwischen der *Dīkṣā* und der *Barī-Dīkṣā* jeden Tag fasten und Verse rezitieren.²³⁰

²²⁷ “Une statue en métal précieux de Mahāvīra placée dans une niche est portée en procession en placée là où a lieu la *dīkṣā*, pour symboliser la fidélité à la tradition. Et la jeune *sādhvī* reçoit aussi le *daṇḍa*” (Shāntā 1985: 355).

²²⁸ In Jaini 1979: 262 findet sich ein Bild einer Mūrtipūjaka Initiation, bei der ein *Sthāpanācārya* - die Stehle mit den fünf Muscheln - im Zentrum vor den initiierenden *Sādhu* steht.

²²⁹ Nur *Sthānakavāsī*-Asketen behalten auch nach ihrer Initiation zumeist ihre ursprünglichen Namen, manchmal in leichter Abwandlung (Stevenson 1984: 226). Ein *Terāpanth*-Asket erhält, wie gesagt, einen völlig neuen, je spezifischen Namen - meist Namen legendärer Jain-Helden. Mūrtipūjaka und Bīṣapanthī-Mönche und Nonnen übernehmen bei der Initiation neben einer neuen individuellen Bezeichnung noch einen Namen der typisch ist für die monastische Lineage seines *Ācārya*; wie Nandi, Kīrti, Sena, Candra, Sāgar, Vijaya (Jaini 1979: 244). Die berühmtesten Beispiele für lineage-spezifische Namensgebung sind die Vijaya-Śākhā des Mūrtipūjaka Tapā-Gaccha (Schubring 1964: 226, Cort 1989: 108) und der Mūla-Saṅgha der Bīṣapanth Digambara-Tradition: “there are in use four names for the Munis, viz., Nadin, Chandra, Kīrti, and Bushana; and so forth” (Hoernle 1891: 350). Namen wie Candra, Kīrti, etc., sind jedoch keinesfalls ein Monopol einer bestimmten Subsekte. Ihre regelmäßige Verwendung zeigt nur an, daß der betreffende *Gaccha* (*Gaṇa*) sein Namensgebungsverfahren freiwillig limitiert und somit einen gewissen Identitätssinn schafft. Bei der Erlangung der Sūrischaft, also der Position des Leiters eines *Gaccha* (*Gaṇa*) wird im Tapā-Gaccha zudem die Reihenfolge von persönlichem und Lineage-Namen vertauscht und der Titel *Sūri* angehängt: aus Dharma Vijaya wird beispielsweise Vijaya Dharma Sūri. Die Namensvertauschung kann interpretiert werden als symbolische Verkehrung der Beziehung zwischen Teil und Ganzem: als “Aufhebung” der Lineage in der Person des *Sūri*, der zuvor selbst nur als Teil der Lineage galt. Keine der Jain-Sekten kennen ein System der Namensgebung wie die Theravāda Buddhisten, bei denen die Namen der *Bhikkhu* den Herkunftsort und die Herkunftsfamilie andeuten.

²³⁰ Die Beschreibung der Entsagung des Ex-Asketen und ehemaligen *Ācārya* der Sāgar-Śākhā des Tapā-Gaccha - genannt Rūp, dann Candraprabha Sāgar, heute: Chitrabhanu - gibt einen Einblick aus der Teilnehmersicht in eine vollkommen andere Struktur eines Entsagungsrituals. Als dessen zentrales Moment werden bei Rosenzweig (1981) (vgl. Baakza 1962) die Meditationen der gesamten Versammlung über die Bedeutung der fünf *Mahāvratas* dargestellt (wiederum wird nicht zwischen erster und zweiter Initiation

5.6.3.1.4.3. Initiations- und Einsetzungszeremonie der Mūrtipūjaka-Ācārya

Glasenapp (1925: 425) bietet eine Beschreibung der Weihe eines Ācārya bei den Mūrtipūjaka, die - und dies ist weitgehend nicht bekannt - eine Gradierung der Ācārya innerhalb ihrer Subsekten vornehmen. Die *Paṭṭāvalī* der Mūrtipūjaka-*Gaccha* differenzieren systematisch vier soziale Kategorien, die bestenfalls von einem *Sādhu* während seiner Karriere durchlaufen werden können: (1) Haushälter (*Grhastha*), (2) Asket (*Śramaṇa*), (3)²³¹ Lehrer (*Ācārya*), und (4) Subsektenfürher (*Sūri*).²³² Der Übergang von einer Stufe zur anderen ist durch Übergangszeremonien markiert, insbesondere *Dīkṣā* und *Paṭṭotsava* oder *Sthāpana* (Einsetzungs- bzw. Sukzessionszeremonie).²³³ Bei jeder Initiation wird ein Namenswechsel vorgenommen, so daß im Laufe einer idealen Karriere vier Namen einander abwechseln: (1) der Geburtsname, (2) der *Dīkṣā*-Name, (3) der *Ācārya*-Name (meist eine Abwandlung des *Dīkṣā*-Namens) und (4) der *Sūri*-Name. Der berühmte Hemacandra Sūri besaß beispielsweise den *Dīkṣā*-Namen Somacandra und den Geburtsnamen Candradeva. Jinakuśala Sūri hatte vier Namen: sein Geburtsname war Karmana, sein *Dīkṣā*-Name Kuśalakīrti, als *Ācārya* wurde er *Vacanācārya* genannt, und schließlich - als *Sūri*: Jinakuśala Sūri (K.C. Jain 1963: 207). Der höchste Ehrentitel, den ein *Sādhu* heute erlangen kann ist der des *Yugapradhāna* (Führer des Zeitalters). Ācārya Tulsī wurde im Jahre 1971 mit diesem Titel von seinen Asketen geehrt.

Das *Ācārya-Paṭṭotsava*-Ritual ähnelt wie auch die buddhistischen Initiationspraktiken wesentlich dem vedischen Initiationsritus (*Upanayana*), dem sie offensichtlich nachempfunden sind. Der entscheidende Akt ist das Einflüstern des *Sūrimantra* aus dem Munde des Vorgängers bzw. statushöheren *Ācārya* (*Sūri*) (Guérinot 1926: 307f.):

“Hierbei wird das von diesem [dem neuen *Ācārya*] anzulegende Kleid in der Nacht vor dem Fest geweiht; es werden dann zwei Sitze aufgestellt, auf deren einem der Guru Platz nimmt, während auf dem anderen ein Bündel mit Aksha niedergelegt wird. Nach einer Reihe von Begehungen, dem

unterschieden). Folgende Schritte werden beschrieben: (1) Vor dem Morgengrauen schon begann er mit einer vierstündigen Meditation, mit dem Ziel der Erlangung der inneren Einstellung und Bereitschaft zur Entsagung: “There was one moment. Rūp felt upon the crown of his head a soft touch, an opening, a suffusion of his being with the universe. Inner world was ready for outward ceremony” (Rosenzweig 1981: 85). (2) Anschließend trat er vor seinen Lehrer, den *Panyāsa* - nicht: *Ācārya* - Candra Sāgar, der ihn mit folgenden Worten ermahnte: “You are entering upon a lonely life. And yet though you are physically alone, you are one with all. You are leaving your personal family. Now the souls of the entire universe are your family. You are alone in body, but you are interconnected with all in spirit” (S. 86). (3) Danach übernahm Rūp die fünf *Mahāvratā* - eines nach dem anderen: *Ahiṃsā*, *Satya*, *Asteya*, *Brahmacarya*, und *Aparigraha* - beginnend mit dem Gelübde der Gewaltlosigkeit (*Ahiṃsā*): “I accept *Ahiṃsā mahāvratā*, to refrain completely from *himsa* or violence and to cultivate *Ahiṃsā* or Non-Violence in my every thought, word and deed. Let me not be a cause of pain and harm to any living being. Seeing the life in all. I vow myself to protect that life in all” (S. 86). Im Anschluß an jedes in ähnlicher Weise öffentlich akzeptierte Gelübde meditierten Asketen und Laien gemeinsam und schweigend über die Bedeutung eines jeden Gelübdes. (4) Nach dem Singen heiliger *Mantra* durch die anwesenden Asketen verließ Rūp die Versammlung, um sich von einem Barbier die Haare scheren zu lassen - um das “Gras der Ignoranz” zu entfernen - bis auf fünf Haare. (5) Diese wurden anschließend von Panyāsa Candra Sāgar eines nach dem anderen ausgerufen, mit der Erklärung, die fünf Haare symbolisierten die fünf Körper, in denen die Seele transmigriert. Zugleich diene der fünffache Schmerz dem Erinnern an die fünf *Mahāvratā*, die er gerade akzeptiert habe (S. 87). (6) Schließlich wurde Rūp der spirituelle Name Candraprabha Sāgar (Ozean der Mondstrahlen) gegeben. Wesentliche Elemente der Zeremonie werden in dieser Beschreibung nicht genannt: die Erlaubnis des Vaters, der Kleiderwechsel, die Prozession, die Übernahme des *Guru-Mantra* (eine Episode, die notorisch in allen Darstellungen fehlt), die *Pūjā*, das *Vāsakṣepa*, und die zweite Initiation. Es handelt sich also um eine selektive Darstellung dessen, was Chitrabhanu heute noch erinnert, und vor allem: was ihm relevant erscheint (er leitet heute eine Meditationsschule in New York). Soziologisch ist die Darstellung, die als Erfahrungsbericht wertvoll erscheint, daher nur von eingeschränktem Wert. Die Betonung des Elementes der Meditation in der Zeremonie (die 1942 stattfand) ist außergewöhnlich. Interessant ist auch die Bedeutungsassoziation zwischen dem beim Haare Ausrupfen erfahrenen Schmerz und den verschiedenen weltlichen Körperformen, welche die Jain-Lehre unterscheidet, und den fünf *Mahāvratā*.

²³¹ Vgl. Gonda 1965, Oguibene 1983.

²³² Vgl. Klatt 1882: 245f., Hoernle 1891: 351ff., K.C.Jain 1863: 207, Cort 1989: 108.

²³³ Vgl. Klatt 1882: 248f., Hoernle 1890: 235 Fn. 7, 240, Sunavala 1922: 56.

Hersagen von Sprüchen und Hymnen flüstert der Guru dem zum Meister zu Ernennenden den ‘Sûri-Mantra’ genannten Spruch dreimal ins Ohr und gibt ihm das Aksha-Bündel in die Hand. Dann verleiht er ihm einen neuen Namen (dieser ist zumeist nur eine Umstellung des früher erhaltenen Kirchennamens, dem der Titel Sûri nach gestellt wird, so wird z.B. aus Indra Vijaya der neue Name Vijaya Indra Sûri). Der neue Âcârya nimmt dann auf einem der beiden Sitze Platz und wird von dem Guru und allen Anwesenden verehrt.” (Glasenapp 1925: 425).²³⁴

Die beiden Sitze, das Aksha-Bündel (vermutlich die Pflanze *Eleocarpus Genitrus*, aus deren Samen Rosenkränze gefertigt werden, verwendet anstelle des *Darbha*-Grases im vedischen Ritus) und das Einflüstern des *Mantra*, etc.: all dies sind uminterpretierte Elemente aus dem brahmanischen Kult.

Die Einsetzung eines *Pramukha-Âcârya* (obersten *Âcârya*) findet offenbar in veränderter Weise statt. Die folgende Version wurde dem Autor von Tapâ-Gaccha-*Śrāvaka* und einer Kharatara-Gaccha-*Sādhvī* in Ahmedabad berichtet. Ein *Pramukha-Âcârya* wird aus der Menge geweihter *Âcârya* vom gesamten vierfachen *Sangha* nach Kriterien der spirituellen Qualifikation gewählt. Königliche Tugenden sind gefragt; dazu gehört vor allem eine gute Familienherkunft (*Jāti*) und gutes Verhalten (*Cāritra*): die Herkunftsfamilie muß väterlicherseits und mütterlicherseits einen Stammbaum reiner Kasten (*Jāti*) aufweisen (keine niedrigen Heiraten); und der Kandidat muß hervorragende *Samśkāra* (körperliche Merkmale) besitzen. Es werden keine *Śūdra* zugelassen oder *Muni* niedriger Herkunft bzw. schlechten Verhaltens. Ein potentieller Führer muß vor allem *Śakti* (Energie) besitzen - und wird in diesem Zusammenhang mit einem militärischen Führer verglichen. Der Kandidat wird auf einer Versammlung des vierfachen *Sangha* selektiert und das Initiationsdatum wird festgelegt. Die Einsetzungszeremonie (*Padvī-Samāroha*) selbst wird nicht durch einen Asketen, sondern durch die Leiter der vier sozialen Kategorien der vierfachen Versammlung durchgeführt: *Sādhu*, *Sādhvī*, *Śrāvaka*, *Śrāvikā*. Die vier halten ein weißes Tuch, auf das mit Safran eine *Svastika* gemalt wurde, über den Kandidaten und ein *Dīkṣā-Sthavira* (ein Asket mit einem monastischen Alter von zwanzig Jahren oder mehr) spricht das Einsetzungsmantra (auch bei den Terāpanthī wird der *Âcârya* durch einen *Sthavira* oder den amtschöchsten Mönch in ein weißes Tuch gehüllt).

Es ist aufgrund der unterschiedlichen Initiations- und Einsetzungspraktiken innerhalb des Spektrums der Mūrtipūjaka-Subsekten (auch in der vorangehenden Darstellung) nicht klar, inwieweit Glasenapps Beschreibung des zentralen Ritus als repräsentativ angesehen werden kann. Die Erlangung des *Âcârya*-Status ist bei den Mūrtipūjaka in erster Linie eine akademische Qualifikation und insofern nicht automatisch identisch mit der Sukzession auf den Thron (*Paṭṭa*) des Sektenführers. Vielfach sind mehrere *Âcârya* in einer Subsekte oder einem Orden vorhanden. Ein bedeutender Aspekt des Rituals - die Beteiligung der Laienschaft - wurde von Glasenapp ausgelassen. In den *Paṭṭāvalī* der großen Mūrtipūjaka-Subsekten ist jedoch dokumentiert, wie stark die Laienschaft bei der Durchführung solcher Zeremonien beteiligt ist, die auch zur rituellen Integration des gesamten vierfachen *Sangha* eines Ordens beitragen, dessen Repräsentanten sich bei einer solchen Zeremonie versammeln. Oft wurden die Zeremonien von prominenten Jains - Königen, Ministern oder Händlern - finanziert. Solche Geldgeber wurden oft als Schutzherren (*Agraha*) der Einsetzungszeremonie - und damit: als *Sanghapati* des gesamten *Śrāvaka-Sangha* - geehrt (Klatt 1894: 178, Hoernle 1890: 140-2). Die Einsetzungszeremonien erfüllten somit einen doppelten Zweck: der Nachfolger des religiösen Führers wird geweiht und zugleich ein weltlicher Führer (oft nach Maßgabe seiner Spendenbeiträge) ermittelt, bzw. die

²³⁴ Vgl. Dundas 1993b: 8.

Legitimität des amtierenden *Sanḥapati* bestätigt. Es handelt sich hierbei um ein gutes Beispiel der Struktur dualer Führerschaft (vgl. Dumont 1980: 381). Religiöse Zeremonien können so von der Laienschaft zur Erzeugung von religiösem Verdienst (*Punya*) und von weltlichem Prestige (*Māna*) instrumentalisiert werden (vgl. Spiro 1982: 235). Entsprechend pompös wird die Einsetzungszeremonie bei den Mūrtipūjaka gefeiert. Freigebig werden Gaben - auch Geld (wie bei der *Dīkṣā*-Prozession) - gespendet, um Prestige zu erwerben. Umgekehrt kann spirituelle Autorität auch in weltlichen Einfluß transformiert werden, insofern religiöse Führer die *Sanḥapati* segnen und gleichsam in der Rolle ihrer weltlichen Vertreter bestätigen. Die religiösen Zwecke, für welche die Spendengelder verwendet werden, bestimmt auch der *Ācārya*. Bei solchen Interaktionen und gegenseitiger Bestätigung von weltlicher und geistiger Macht wird weltliche Macht "reingewaschen" und geistige Macht gewinnt an weltlichem Einfluß.

Folgendes Beispiel einer Zeremonie aus dem Jahre 1108 V.S. aus dem *Paṭṭāvalī* des heute ausgestorbenen Upakeśa-Gaccha, der insbesondere mit den wohlhabenden Osvāl-*Jāti* assoziiert war, illustriert wie ein *Sanḥapati* durch finanzielle Wohltätigkeiten Prestige erlangen und in einem *Paṭṭāvalī* verewigt werden kann:

"On the occasion of the feast of his installation (*pada-mahôtsava*) in the town of Bhīnamāla, the Sāh Bhēmsākhsha spent seven *lākhs* of money; and the water with which the *Guru's* feet were washed on that occasion, was found to be a remedy against poison. The same *Sēṭh* Bhēmsākhsha who celebrated the feast of the installation of Śrī-Dēvagupta had formerly deposited the glass bangles of his wife Bhaīsā in Dīḍuvāpur. Being now washed at the advice of the *Guru*, they turned into silver ..." (Hoernle 1890: 240).

Durch seine Assoziation mit dem *Guru* gewinnt Bhēmsākhsha demnach die gleiche Fähigkeit wie der *Guru* selbst: alles was er besitzt, als wertvoll erscheinen zu lassen. Symbolisches Kapital kann also zurückverwandelt werden in ökonomisches Kapital. Es gibt auch Zeugnisse von Fällen, in denen der Ordensleiter in Form von Wohltätigkeiten selbst Geld verteilte - denn die Orden waren oft selbst Grundbesitzer, vor allem unter den *Yati* und *Bhaṭṭāraka*.²³⁵

5.6.3.1.4.4. Die ehemalige *Yati-Dīkṣā*

Der verweltlichte Status der Mūrtipūjaka-*Yati* spiegelte sich im 19. Jahrhundert auch in der Form ihres (im Vergleich mit dem Ritual der *Samvegī-Sādhu* veränderten-) Initiationsrituals wieder. Offenbar übernahmen auch die *Yati* (bzw. *Gorjī* = *Gurujī*) die fünf *Mahāvratā* (GBP IX,i 1901: 107, Desai 1911: 94). Dabei wurde jedoch einerseits das Initiationsmantra nicht von einem *Samvegī-Sādhu*, sondern vom Führer der *Yati* - dem *Śrīpūjya* - ins Ohr geflüstert. Andererseits wurden dem Kandidaten zwar von seinem *Samvegī-Guru* (!) einige Haare ausgerissen, jedoch nicht in der korrekten Weise eines *Keśa-Luñcana* - wohl im Hinblick auf die Tatsache, daß die *Gorjī* kein *Keśa-Luñcana* praktizierten. Das gesamte Ritual wurde zudem in umgekehrter Reihenfolge durchgeführt: zuerst das Haare ausrupfen, dann das Scheren des Haupthaars, dann das *Mantra*, und schließlich die Übergabe der Mönchsgewänder:

²³⁵ "He was succeeded by Śrī-Dēvagupta-Sūri, who gave away one *lakh* of money (*dravyam*)" (Hoernle 1890: 241).

“At a proper age he is initiated in the same way as the *Samvegî*, only his hair is not pulled out in five locks. His Guru takes only five hairs for the form's sake, and his head is afterwards clean shaved. Instead of a *Samvegî*, his Guru pronounces the initiation *mantra* in his ear. He then receives the cloth of a *Jati*” (Burgess 1884b: 277).

Ein wesentlicher Unterschied zwischen einem *Śramaṇa-Dīkṣā* und einem *Yati-Dīkṣā* liegt in der Tatsache, daß für *Yati* nur eine einzige *Dīkṣā*-Zeremonie durchgeführt wird, nicht zwei, wie bei den *Samvegî-Sādhu*:

“The Shripujya or Gorji is required to undergo a second initiating ceremony if he wishes to become a *Sādhu*. This is practical proof of the superiority of the *Sādhus* over the Shripujya or Gorjis” (GBP IX,i 1901: 106 Fn. 1).

Die Initiation des *Śrīpūjya* selbst, des Führers der *Yati/Gorjī*, wurde wiederum etwas anders vorgenommen. Sie ist der Einsetzung eines *Sūri* vergleichbar. Das Haar des neuen *Śrīpūjya* wurde dabei ausgerupft und Texte, welche die Pflichten des *Śrīpūjya* beschreiben wurden von einem der *Gorjī* verlesen. Die versammelten *Gorjī* wurden angewiesen, dem *Śrīpūjya* zu gehorchen (S. 109f.). Bühler (1890) weist zudem auf die Macht der Laien nicht nur im Hinblick auf die Exkommunikation und die Unterbringung der *Gorjī* in den von ihnen verwalteten *Upāśraya*, sondern auch bei der Auswahl des *Śrīpūjya* hin:

“Cases have occurred quite recently where they prevented the succession of unworthy pupils to the *gādī* or throne of their teachers' though they have been duly appointed, and the *Paṭṭāvalis* mention cases in which *Śrīpūjs* on account of misconduct were deprived of their high office by the *Samgha*, by which latter expression not a chapter of monks, but the Panch or executive committee of the section, act together with monks, must be understood. The interference of the laymen does, however, not extend beyond their own section” (S. 326).

5.6.3.1.4.5. Sthānakavāsī-Dīkṣā

Im Folgenden wird eine Kurzfassung eines von Shāntā (1985: 343ff., 351-355) geschilderten ersten oder *Bhāgavatī-Dīkṣā*-Rituals (glückselige Weihe) einer *Sthānakavāsī-Sādhvī* in Mulun in Gujarat am 25.3.1976 gegeben. Folgende Handlungselemente werden von Shāntā identifiziert (sie nennt den Ordensnamen nicht):

(1) Am Abend vor der Initiation traf sich der *Samgha*, um der *Vairāginī* einen Abschiedsempfang zu bereiten (*Abhinandana*). Zugleich bot die Zusammenkunft Gelegenheit zu einem Treffen der Gemeindemitglieder. Reden wurden gehalten und die *Vairāginī* sprach zu der Versammlung. Eine Weihe (*Dīkṣā*) ist letztlich ein großes Familienfest (S. 352). Wie bei einer Hochzeit trifft sich bei dieser Gelegenheit die ganze Verwandtschaft. (2) Die eigentliche Initiation begann am nächsten Tag gegen neun Uhr. Die *Vairāginī* wurde wie eine Prinzessin bei einer Hochzeit gekleidet und mit offenem Haar in einer pompösen Prozession (*Samyama-Yātrā*) auf einem Pferdekarren durch die Ortschaft gefahren, während der sie rohen Reis und kleine Münzen in die Zuschauermengen warf. Drei rot gekleidete junge Mädchen aus der Verwandtschaft fuhren mit und trugen Kleider (*Vastra*), Feger (*Rajoharaṇa*),

Bettelschalen (*Pātra*) und Wasser für die *Muṇḍan*-Zeremonie. Die Prozession endete in dem für die eigentliche Zeremonie bestimmten Gebäude. (3) Dort rezitierte die Initiandin zunächst die purifizierenden Verse des *Īryāpathika-Sūtra* und führte ein *Kāyotsarga* durch, um sich von den bei der Prozession begangenen Fehlern zu reinigen, und rezitierte anschließend drei *Maṅgala-Sūtra*; (4) dann vollzog sie das *Guru-Vandanā* (verehrende Begrüßung) gegenüber dem *Ācārya*; (5) wendete sich an ihre Eltern und bat sie um Verzeihung (*Kṣamā-Yācanā*); und (6) sprach kurz zu den versammelten Zuschauern.

Der zweite Teil des Ritus wurde außerhalb des Zelt (*Maṇḍapa*) in einem Haus in der Nachbarschaft unter Beisein von drei jungen Mädchen und einigen *Sādhvī* durchgeführt:

(7) hinter einem Vorhang wurden die prachtvollen Kleider mit Hilfe einer Nonne gegen ein einfaches grünes Kleid vertauscht und ein grüner mit *Svastika* bedruckter Schal der Kandidatin um den Hals gelegt; (8) ein Barbier erschien und wurde von einer *Sādhvī* mit einem roten Safran-*(Kuṅkum)* *Tilaka* (einem religiös-dekorativem Zeichen) auf der Stirn versehen. (9) Der Barbier scherte - unter großem Lamentieren der daneben sitzenden Mädchen - den Kopf der Initiandin bis auf ein kleines Haarbüschel (*Muṇḍan*); dabei wurde abgekochtes Wasser verwendet. Die Haare wurden von den drei Mädchen in einem grünen Tuch aufgefangen und gesammelt (bei den Śvetāmbara Terāpanth wird heute der Kopf schon vor der *Dīkṣā*-Zeremonie geschoren [S. 363 Fn. 55]). (10) Eine *Sādhvī* zeichnete dann mit Safran eine rote *Svastika* auf den kahlgeschorenen Schädel; (11) und die *Guruṇī* und einige *Sādhvī* vollzogen das Ritual des "Haare Ausreißen in fünf Büscheln" (*Pañcamuṣṭi-Luñcana*). (12) Danach wurden der *Vairāginī* die Kleider einer *Śramaṇī* überreicht. Sie zog sich hinter einem Vorhang um, und es wurde der Mundschutz (*Muhapattī*) angebracht, der für die Śvetāmbara-Reformsekten kennzeichnend ist. Während des Kleiderwechsels intonierte die Initiandin das *Namaskāra-Mantra*. Anschließend schritt die Kandidatin in einer kleinen Prozession zurück zum Podium im Versammlungszelt (S. 354).

Der dritte und entscheidende Teil des Ritus fand wieder vor den Augen des Publikums statt:

(13) Zunächst vollzog die *Vairāginī* wieder *Guru-Vandanā* vor dem *Ācārya*. (14) Dann führte sie die symbolische Purifizierung des Bodens auf dem sie steht (*Kṣetra-Viśuddhi*) und zitierte zwecks innerer Purifizierung einige *Śloka* aus dem *Sāmāyika*-Ritual, gefolgt von *Kāyotsarga*. (15) Sie bat ein letztes Mal die Eltern um Zustimmung zur Entsagung (eine Bitte, die konventionell bejaht wird) und die gesamte Gemeinde antwortete zustimmend. (16) Dann wurde sie vom *Ācārya* eingeladen, das *Sāmāyika*-Gelübde der Weltindifferenz nachzusprechen, durch das sie der Welt entsagt. Dies ist der entscheidende Akt des *Dīkṣā*-Rituals: "*karemi bhaṃte! sāmāyaṃ, savvaṃ sāvajjaṃ jogaṃ paccakkhāmi jāvaṇivāe ... Maitre, je fais (vœu de) sāmāyika, je renonce a tout acte blamable pour la vie*" (S. 354). Danach (17) intonierte der *Ācārya* das *Praṇipāta-Sūtra*, eine Hymne an die *Arhata*. (18) Die neue *Sādhvī* segnete erstmals die versammelten *Śrāvaka* durch die dreimalige Rezitation des glückbringenden *Maṅgala-Sūtra*. (19) Der *Ācārya* übergab ihr schließlich die - von ihren Angehörigen gekauften - Ausrüstungsgegenstände, die eine *Sādhvī* besitzen darf: *Rajoharaṇa* (Feger), *Pātra* (Bettelschalen), Wollschal, eine Kopie des *Āvaśyaka-Sūtra*, etc. (Er gibt ihr jedoch - nach dem Brauch

der Sthānakavāsī - keinen neuen Namen.) Gegen Mittag war die Zeremonie beendet und die beglückte Versammlung zerstreut sich - nicht ohne mit einigen Süßigkeiten, als *Prasāda*, versehen zu werden.

Nach der Weihe folgt eine neu initiierte *Sādhvī* den anwesenden Nonnen zum *Sthānaka* und später auf deren Wanderung (*Vihāra*). Von außen ist ihr Status nicht von dem der anderen *Sādhvī* zu unterscheiden - nur, daß sie bis zur großen Weihe (*Mahā-Dīkṣā*) noch nicht ihre Mahlzeit mit den anderen teilen und Nahrungsmittel und Wasser austauschen darf. Erst durch die zweite, große Initiation wird die *Sādhvī* auch Mitglied in der Essgemeinschaft (*Sambhoga*). Bis dahin ißt nur, was sie selbst auf ihrem *Gocarī* erbettelt hat und sitzt dabei zwar am selben Ort, doch etwas abseits von den Anderen (S. 355). Zwischen einer Woche und sechs Monate können vergehen, bis die kurze *Mahā-Dīkṣā* stattfindet, welches die *Sādhvī* endgültig initiiert. Die *Mahā-Dīkṣā* findet allein im Beisein der Wandergruppe und des *Ācārya* statt, der den Ritus durchführt. Das Ritual selbst besteht (1) aus vorbereitenden Purifikationen (*Kṣetra-Viśuddhi*), und (2) dem Nachsprechen der fünf *Mahāvratā*, die der *Ācārya* vorspricht.

5.6.3.1.4.6. Die Struktur der Sāmāyika-Dīkṣā-Riten der Jain-Sekten im Vergleich

Die *Dīkṣā*-Riten als Ganzes sind nicht in den Texten festgeschrieben, wohl aber einige allerdings variable Grundstrukturen und die meisten Textelemente. Die Grundelemente der *Dīkṣā*-Riten sind bei allen Jain-Sekten gleich, doch es finden sich Variationen in der Reihenfolge der Elemente und zusätzliche rituelle Elemente. Von einer einheitlichen rituellen Form kann selbst innerhalb eines Ordens keine Rede sein. Je nach Kontext werden die jeweils vorgesehenen rituellen Grundelemente, vor allem das für die Initiation entscheidende *Sāmāyika-Vrata*, flexibel implementiert. In den Orden der Śvetāmbara sind folgende Grundelemente beobachtbar:

- (a) Feierliche Prozession der Initianden durch die Ortschaft am Tag vor der Initiation (*Dīkṣā-Yātrā*);
- (b) Öffentliche Abschiedszeremonie am Abend vor der Initiation;
- (c) Rituelle Reinigung: Letztes Bad am Morgen vor der Initiation (*Snāna*);
- (d) Verlassen des Hauses (*Pravrajyā*) und Prozession zum Versammlungszelt;
- (e) Schauen des Lehrers (*Guru-Darśana*);
- (f) Rede des Initianden: Bitte um Vergebung, und Gesuch um Aufnahme in den Orden;
- (g) Rede des *Ācārya*: Bedeutung der Entsagung und die Pflichten eines Asketen;
- (h) Öffentliche Zustimmung der Verwandten (*Ājñā*);
- (i) Kleiderwechsel hinter einem Vorhang (*Veśa-Parivartana*);
- (j) Haare Scheren durch einen Barbier hinter einem Vorhang (*Muṇḍan*);
- (k) Ausrufen der letzten "fünf Haare" durch den *Ācārya* oder die Hauptnonne (*Keśa-Luñcana*);
- (l) Gelübde der lebenslangen Entsagung von Gewalt (*Sāmāyika-Vrata*);
- (m) Gabe der Insignien eines Jaina-Asketen an die Initianden (*Rajoharaṇa* oder *Picchikā*);
- (n) Verehrung des *Ācārya* und der versammelten Asketen durch die Initiierten (*Guru-Vandanā*);
- (o) Verehrung der frisch initiierten Asketen durch die Laienschaft (*Sādhvī-Vandanā*).

Alle Orden, mit Ausnahme einiger Sthānakavāsī-Orden, geben neuen Mönchen und Nonnen einen neuen Namen.²³⁶

Der Vergleich zwischen den Beschreibungen der legendären im Kanon beschriebenen paradigmatischen Entsagung von Mahāvīra (ĀS₁ 2.15.23 & KS), sowie von Ariṣṭanemi und Rājīmātī (Utt 22), und den heutigen Initiationsriten zeigt vor allem eine Zunahme der rituellen Elemente. Dies ist besonders auf die Einführung von Ordensorganisationen (durch Mahāvīra selbst) zurückzuführen, die in der Legende vollkommen fehlen. Der Śvetāmbara-*Vairāgin* verläßt nicht, wie Mahāvīra, die Welt, um das Leben eines allein wandernden Asketen zu beginnen, sondern wird in eine soziale Institution aufgenommen, deren Regeln und Statusordnung akzeptiert werden müssen. Dies wird symbolisch dadurch ausgedrückt, daß nicht der Entsagende selbst sich alle Haare ausrupft, sondern der *Ācārya* (oder die Hauptnonne), nachdem ein Barbier die meisten Haare geschoren hat. Neben dem von fremder Hand durchgeführten *Keśa-Luñcana*, der Verehrung des *Ācārya* und der Mönche und Nonnen, der Bitte um die Aufnahme in die Sekte, der Zustimmung von Familie und Gemeinde, der Akzeptanz der monastischen Pflichten, und der Statusordnung, ist auch die Übergabe der einem Asketen erlaubten Gebrauchsgegenstände durch den *Ācārya* und/oder die Verwandten ein neues rituelles Element. Wohl um den *Vairāgin* ein letztes Mahl im Kreise der Familie vor der Weihe zu ermöglichen, wird anders als im Falle von Mahāvīra oft überhaupt nicht vor, während oder nach der Initiation gefastet. Auch in den Beschreibungen der, im Gegensatz zu Mahāvīra, spontanen Entsagungen von Ariṣṭanemi und Rājīmātī ist keine Rede von vorbereitendem Fasten. Von einer Verteilung des Eigentums, Zustimmung der Verwandten und Kleiderwechsel ist ebenfalls keine Rede. Im Falle von Rājīmātī wird im Gegensatz zu Ariṣṭanemi auch keine Prozession erwähnt. Die Beschreibung des Aktes der Entsagung (*Pravrajyā*) wird reduziert auf die Entschlußfassung und das eigenhändige Ausrupfen der Haare. Im Gegensatz zu den Darstellungen der Entsagung Mahāvīras, in denen von der formellen Übernahme eines Gelübdes keine Rede ist, werden Ariṣṭanemi (Utt₁ 22.25) und Rājīmātī (Utt₁ 22.31) von dem Gott Vāsudeva jeweils individuelle Lebensmottos mit besten Wünschen auf den Weg gegeben.²³⁷ Diese Mottos können als Vorbilder der heutigen *Gurumantra* interpretiert werden und sind von den gleichförmigen institutionellen *Sūrimantra* zu unterscheiden.

Der institutionelle Ausbau der monastischen (*Sthavirakalpa*-) Institutionen der seit dem frühen Mittelalter entstandenen Orden spiegelt sich in der Struktur der Weihe-Rituale der Orden wider, deren entscheidenden Akt die Übernahme des Gelübdes lebenslanger Gewaltlosigkeit ist. Viele rituelle Elemente wurden vom Hinduismus übernommen bzw. werden äußerlich in fast identischer Form im Jainismus (und Buddhismus) praktiziert. Beispielsweise die Praxis des rituellen Bades (*Snāna*) vor der Initiation. Dieses sollte bei den Jaina, im Unterschied zu den Hindus, das letzte Bad im Leben eines Mönches sein (vgl. Sudhi 1989: 239). Riten, die heute ausschließlich von den Jaina praktiziert werden, sind das *Keśa-Luñcana* (wie Basham [1951] berichtet, wurde ein ähnliches Ritual bei der heute ausgestorbenen Ājīvika-Sekte praktiziert) und die Übernahme der Jain-Gelübde. Die Übernahme ähnlicher Gelübde findet sich ebenfalls in unterschiedlichsten

²³⁶ Das buddhistische *Pravrajyā*- (Fortgehen) Ritual hatte ursprüngliche ganz ähnliche Stadien: (1) Anfrage um die Erlaubnis zur Übernahme von Buddhas Gelübden. (2) Das Abscheren der Kopf- und Barthaare durch die anderen Asketen. (3) Empfang der gelben Mönchsgewänder (vom *Upādhyāya*) und Umkleiden. (4) Verehrung der Füße der Asketen. (5) Übernahme der "drei Zufluchten". Nachdem sich lokale Gemeinden gebildet hatten wurden (angeblich) zwei getrennte Riten (*Pravrajyā* und *Upasampadā*) durchgeführt. Das *Pravrajyā* wird von einem Novizen (*Samaṇera*) im Alter von 15 Jahren durchgeführt. Es besteht in der Übernahme der drei Zufluchten (*Tisarana*) und dem Auferlegen der zehn Gebote (*Dasaśīla*). Das *Upasampadā* wird mit zwanzig Jahren durchgeführt. Es besteht aus einem Ritual, welches dem *Sāmāyika-Dīkṣā* der Jaina gleicht. Elemente wie (a) die Zustimmung der Eltern, (b) Übernahme der Bettelschale und der Gewänder, (c) Bitte um die Weihe, (d) Übernahme der Richtlinien (*Nissaya*) und der Hauptverbote (*Akaraṇiyāni*) sind ähnlich (vgl. Härtel 1956: 59-61).

²³⁷ Das Rājīmātī gegebene Motto lautet: "Lady, cross the dreadful ocean of Saṃsāra without difficulty!" (Utt₁ 22.31).

Variationen in den monastischen und Laieninitiationsriten der Buddhisten (vgl. Spiro 1982: 234ff., Gombrich 1971: 64ff., Gellner 1988: 65ff.). Neben den Grundelementen, die bei den Jaina-Orden universell, wenn auch in etwas unterschiedlicher Reihenfolge praktiziert werden, finden sich eine Vielzahl empirisch beobachtbarer Variationen, die sowohl lokale als auch doktrinaire Differenzen zwischen den Subsekten sowie Präferenzen der *Ācārya*, etc., ausdrücken: “le rite propre a chaque *sampradāya* exprime, par sa structure et son contenu, les aspects propres à l’ideal poursuivi a l’intérieur d’une communauté spécifique” (Shāntā 1985: 498).

Im nächsten Kapitel wird die Struktur und symbolische Bedeutung - die rituelle Semantik - der hauptsächlichen Elemente der *Sāmāyika-Cāritra-Dīkṣā* des Terāpanth näher betrachtet. Zunächst müssen jedoch die formalen Differenzen der zeremoniellen Strukturen - der rituellen Syntax - zwischen den vier genannten Jain-Sekten untersucht werden. Die Struktur des jeweiligen *Dīkṣā*-Rituals wird dabei als ein symbolischer Kode betrachtet, in dessen jeweiliger Struktur sich die spezifische Identitätsvorstellung einer Jain-Subsekte oder Gemeinde ausdrückt. Wie Burghart (1983b) erläuterte, sind dabei sowohl interne als auch externe Positions-Zuschreibungen relevant. D.h., durch die jeweilige Selektion und Verwendung spezifischer Elemente aus dem überlieferten rituellen Vokabular der Jaina können die verschiedenen Sekten sowohl extern als auch intern Statusansprüche zum Ausdruck bringen und festlegen.

Verglichen mit den Riten der Reformsekten sind die (Tapā-Gaccha-) Mūrtipūjaka- und Bīsapanthī-*Dīkṣā*-Rituale sich relativ ähnlich. Sie erscheinen pompös und überkomplex durch die Einbeziehung einer Vielzahl ritueller und sozio-religiöser Elemente, wie zum Beispiel Versteigerungen (*Bolī*) des Privilegs der ersten Nahrungsgabe (*Bhikṣā*) an einen bestimmten Initianden nach der *Sāmāyika-Cāritra*-Weihe (vgl. Laidlaw 1995: 334), die von den Terāpanthī abgelehnt werden. Die Terāpanth-Riten orientieren sich so eng wie möglich an der “kanonischen Version” von Mahāvīras Entsagung und reduzieren die Zahl der rituellen Elemente auf das Allernotwendigste. Sthānakavāsī-Riten nehmen eine Zwischenstellung ein. Insgesamt reflektieren die strukturellen Differenzen der Śvetāmbara-*Dīkṣā*-Rituale eine evolutionäre Entwicklung, insofern jede zeitlich spätere Version ein Kommentar auf eine früher existierende darstellt, von der sie sich zu unterscheiden sucht.

Abgesehen von allen idiosynkratischen Detailvariationen unterscheiden sich die *Dīkṣā* der Bīsapanthī und Mūrtipūjaka von den Riten der Śvetāmbara-Reformsekten vor allem durch die Integration von *Pūjā* in das Ritual: eine Tatsache, die von Williams (198: 216) als Zeichen der Hinduisierung interpretiert wurde. Die Zeremonien sowohl der Mūrtipūjaka als auch der Bīsapanthī sind strukturiert durch den Kontrast zwischen der äußeren materiellen Verehrung (*Dravya-Pūjā*) einer Tīrthaṅkara-Statue durch die *Vairāgin* vor der Initiation und der ausschließlichen Praktizierung der inneren Verehrung der Statuen (*Bhāva-Pūjā*) nach der Initiation. Da der Bilderverehrung bei den Mūrtipūjaka grundsätzlich Priorität gegenüber der Verehrung der lebenden Mönche und Nonnen als Symbolen der Jain-Lehre eingeräumt wird, erweist sich die Einrahmung der eigentlichen *Dīkṣā* durch solche *Pūjā*-Zeremonien als notwendig. Die unterschiedliche Art und Weise der *Pūjā* des Initianden vor und nach der Weihe verdeutlicht öffentlich die Statustransformation, die das Ritual erwirkt hat. Die Symbolik dieser Statustransformation kommt auch in den *Vandanā*-Riten zum Ausdruck, welche von der Laienschaft am Ende der Weihe auch dem neu initiierten Mönch gegenüber praktiziert werden. Bei den Reformsekten, die keine Statuen Verehrung durchführen, wird nur *Vandanā* praktiziert, doch kein *Pūjā*.

Das Aufmalen der *Svastika* auf den geschorenen Kopf wird in den alten Texten nicht erwähnt. Mit Ausnahme des Terāpanth wird die *Svastika* in der Regel erst nach *Keśā-Luñcana* aufgemalt. Bei den Mūrtipūjaka wird sie anschließend mit *Vāsakṣepa* besprenkelt. Auch die Verwendung von heiligem Pulver ist ein uminterpretiertes hinduistisches Handlungselement. Das Auftragen von Asche als Zeichen der Entsagung ist aus dem Śiva-Kult und der Praxis der Interiorisierung des Opfers bekannt (Gonda 1965: 378). Das Jain-

Äquivalent ist das *Vāsakṣepa*-Pulver, welches aus Sandelholz hergestellt wird. Es wird nur von den Mūrtipūjaka als materielles Medium der Übertragung sakraler Energie verwendet. Angeblich wurde es erstmals von Mahāvīra auf Gautama, dem legendären Urvater der Mūrtipūjaka-Tradition, gesprenkelt. Da *Vāsakṣepa* nur durch Mönche (durch Aufladung des Pulvers mit geheimen *Mantra*) hergestellt werden kann und nicht von anderer Subsekten *Gaccha/Gaṇa*) verwendet wird, symbolisiert die Segnung durch die darin verkörperte sakrale Energie zugleich die (Inkorporation in die) monastische Lineage und Hierarchie der Mūrtipūjaka (Baakza 1962: 57f. Fn. 18). Bīsapanthī verwenden kein *Vāsakṣepa*, wohl aber Asche bzw. Sandelholzpaste (*Candana*) zu ähnlichen Zwecken.

Ein weiteres hinduisiertes rituelles Element ist die geheime Form der Übertragung des *Sūrimantra* (der Affiliation zum *Ācārya*) von Ohr zu Ohr. Sie ist bei den Brahmanen (Gonda 1965) und bei den Statuen verehrenden Jain-Sekten üblich, nicht jedoch bei den Śvetāmbara-Reformsekten. Bei den Sthānakavāsī und Terāpanthī werden heute alle *Mantra* öffentlich vor- und nachgesprochen. Dies zeigt, daß das heilige Wissen der Tradition hier - im Gegensatz zu dem von Stevenson (1910) beschriebenen Mūrtipūjaka-Verfahren - auch den Laien direkt zugänglich ist. Dank des öffentlichen Aktes der Übertragung der *Mantra* bei den Sthānakavāsī und Terāpanthī kann zudem der *Ācārya* selbst auch an weibliche Asketen die Gelübde weitergeben. Die vermittelnde Rolle einer *Sādhvī*, wie bei den Mūrtipūjaka, ist nicht nötig (S. 26). Kein *Sūrimantra* wird rezitiert.

Die Terāpanthī gehen noch einen Schritt weiter und vollziehen auch das *Keśa-Luñcana* in der Öffentlichkeit. Die Sthānakavāsī führen dieses Ritual, wie die Statuen verehrenden Sekten, hinter einem Vorhang durch: also unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Die öffentliche Form der Durchführung des *Keśa-Luñcana* bei den Terāpanthī hängt zusammen mit einer radikalen Veränderung der Reihenfolge der von allen Jain-Sekten geteilten grundlegenden rituellen Elemente der *Dīkṣā*-Zeremonie. Im Unterschied zu allen anderen Sekten, werden die Elemente des Haare Scherens durch den Barbier und des Haare Ausrupfens durch den *Ācārya* (oder der *Sādhvī-Pramukhā*) sowohl räumlich als auch zeitlich getrennt. Sie werden aus dem Zentrum der *Dīkṣā*-Zeremonien herausgenommen und jeweils am Anfang und am Ende der *Dīkṣā*-Zeremonie durchgeführt. Das Haare scheren wird bei den Terāpanthī grundsätzlich privat, im Kreise der Familie, am Tage der Weihe durchgeführt. Das *Keśa-Luñcana* wird hingegen am Ende der Riten und somit - anders als bei allen anderen Jain-Sekten - nach dem *Sāmāyika*-Gelübde durchgeführt. Es ist demnach nicht das *Keśa-Luñcana* selbst, sondern die Intervention des Hindu-Barbiers aus einer niederen Kaste, welche beim *Dīkṣā*-Ritual der anderen Orden vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen werden muß. Der Hindu-Barbier führt den eigentlich "gewaltsamen" Akt der Separation von Familie und *Vairāgin(ī)* durch, indem er dem Entsagenden den Kopf schert, unter Beisein der Verwandten, welche die Haare bzw. den Zopf (*Coṭī*) in einem Tuch oder *Thālī* auffangen und ggfs. aufbewahren und einige Haare als Glücksbringer an Verwandte verteilen, die sie zum Beispiel in ihre Brunnen werfen, um deren Austrocknen zu verhindern. Die durch diesen Akt der "Gewalt" erzeugte Schuld (*Pāpa*) wird vom Barbier übernommen (der hier die Rolle eines brahmanischen Opferpriesters spielt) und damit außerhalb des rituellen Kreises der Jain-Gemeinde transferiert. Der *Vairāgin* muß wohl deshalb vor dem Hauptakt des Rituals - der Übernahme des *Sāmāyika-Vrata* - Reinigungsriten durchführen. Die auch bei einer freiwilligen Separation notwendigen Akte der Gewalt werden unter Ausschluß der Öffentlichkeit durchgeführt, um dem *Ahiṃsā*-Gebot nicht sichtbar zu widersprechen. Dies betrifft auch den einzigen physischen Akt sakraler Gewalt im Kontext der Weihe: das Ausrupfen der Haare durch den *Ācārya* bzw. die *Sādhvī-Pramukhā*, welches heute nur bei den Terāpanthī öffentlich durchgeführt wird. Auch das anschließende Wechseln der Kleider, durch das die Übernahme einer sakralen Rolle äußerlich zum Ausdruck gebracht wird, findet bei den Terāpanthī im Haus der Familie statt und nicht hinter einem Vorhang auf dem

Versammlungsplatz. Die räumliche und zeitliche Trennung der rituellen Handlungen, die von Haushältern (Hindus oder Jains) und von Asketen durchgeführt werden, drückt in einem rituellen Idiom die Terāpanth-Lehre der radikalen Differenz zwischen profanen und sakralen Handlungen aus. Die zeit-räumliche Trennung des Haare Scherens durch den Barbier und des Haare Ausrupfens durch den *Ācārya* sorgt für eine Entmischung weltlicher und sakraler Handlungen und somit für klare Grenzen zwischen inoffiziell vorausgesetzter weltlicher Gewalt und offizieller religiöser Gewaltlosigkeit.²³⁸

Einer der offensichtlichsten Unterschiede zwischen dem Terāpanth und anderen Śvetāmbara-Orden ist, daß die Initiation bei letzteren nicht nur vom *Ācārya*, sondern von jedem Asketen, dessen monastisches Alter höher als zwanzig Jahre ist - einem sogenannten *Dīkṣā-Sthavira* - durchgeführt werden kann. Die *Dīkṣā*-Zeremonie der *Sādhvī* kann dementsprechend auch von der *Guruṇī* durchgeführt werden (Shāntā 1985: 330f.). Die Initiation bedeutet hier nicht nur den Eintritt in einen bestimmten *Gaccha* (*Gaṇa*, *Sampradāya*), sondern zugleich die Aufnahme in eine ganz bestimmte Wandergruppe (*Sanḥaḍa* oder *Maṇḍala*). Anders als bei den Terāpanthī wählen die *Vairāgin(ī)* vor ihrer Initiation einen ganz bestimmten *Guru* oder eine *Guruṇī*, dem(der) sie sich lebenslang anschließen möchten. In der Regel werden Initiationskandidaten in allen Jain-Sekten von einem bestimmten Asketen angezogen und zur Entsagung motiviert. Vor der Zeremonie der Bestätigung (*Upasthāpana*) des Eintritts in die Gruppe des *Guru* (*Guruṇī*) müssen die Initianten zunächst eine mehr oder weniger lange Probezeit verbringen, um die Möglichkeit des Zusammenlebens zu testen und um in die Riten der Sekte unterwiesen zu werden. Dieser praktische Test ist besonders bei den Mūrtipūjaka notwendig, da die Kandidaten nach der Initiation im Prinzip ihr ganzes Leben mit denselben *Sādhu* (*Sādhvī*) verbringen sollen. Die ritualisierten Aspekte des engen Zusammenlebens in der Gemeinschaft einer Wandergruppe, betrifft sowohl das Teilen von Nahrung (*Sambhoga*), als auch Dienstleistungsbeziehungen und korporative Reinigungsriten, wie die Reue (*Pratikramaṇa*) und die Beichte (*Ālocanā*) (vgl. Deo 1956: 233). Die Qualität der persönlichen Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer Gruppe ist hier wesentlich bedeutsamer als bei den Terāpanthī, die bekanntlich ein Rotationssystem eingeführt haben. Nur in Sonderfällen und bei ausreichender Begründung kann ein initiiertes *Sādhu* (*Sādhvī*) die Gruppe wechseln, zum Beispiel zu Zwecken des Textstudiums, oder gar - nach einem erfolgten Ausschluß aus dem *Gaccha* - eine zweite Initiation in eine andere Gruppe erhalten (Shāntā 1985: 331f.).

Die folgende Tabelle gibt einen vereinfachten Überblick über die sequentielle Ordnung der wichtigsten rituellen Elemente der Jain-*Dīkṣā*-Riten.²³⁹ Weitere empirische Studien zu den Initiationsriten der Digambara und der verschiedenen Orden insbesondere der Mūrtipūjaka und der Sthānakavāsī sind notwendig, um zu einem zuverlässigeren und differenzierteren Bild zu gelangen.

²³⁸ Eine vergleichbare Intervention eines Barbiers, und die Elemente des Bades und des Kleiderwechsels finden sich schon im *Dīkṣā* vor dem brahmanischen Opferritus (*Yajña*). Es fand in der Seklusion einer Hütte auf dem Opferplatz statt - ähnlich wie bei den Mūrtipūjaka und Bīsapanthī. Der Sinn dieser Seklusion des Opfernden besteht in seiner Separation von der Gesellschaft und seiner symbolischen Rückverwandlung in einen Embryo – gleichsam eine Form der Potentialisierung. Vgl. Lommel 1955: 112ff.. Siehe auch Beidelman 1966: 395.

²³⁹ Eine ähnliche Übersicht über Varianten von Initiationsriten bei den buddhistischen Newari findet sich bei Gellner 1988: 70.

Schematische Übersicht über die Struktur der wichtigsten Initiationszeremonien der Jain-Sekten

Bīsapanth	Mūrtipūjaka	Sthānakavāsī	Terāpanth
<i>Yātrā (Tyāga)</i>	<i>Yātrā (Tyāga)</i>	<i>Yātrā (Tyāga)</i>	<i>Yātrā (Tyāga)</i>
<i>Snāna</i>	<i>Snāna</i>	<i>Snāna</i>	<i>Snāna</i>
-	-	-	<i>Muṇḍan</i>
-	-	-	<i>Svastika (Kesar oder Rolī)</i> ²⁴⁰
<i>Pravrajyā</i>	<i>Pravrajyā</i>	<i>Pravrajyā</i>	<i>Pravrajyā</i>
<i>Yātrā</i>	<i>Yātrā</i>	<i>Yātrā</i>	<i>Yātrā</i>
<i>Pūjā</i>	<i>Pūjā</i>	-	-
<i>Guru-Vandanā</i>	<i>Guru-Vandanā</i>	<i>Guru-Darśana</i>	<i>Guru-Darśana</i>
Bitte um Vergebung	Bitte um Vergebung	Bitte um Vergebung	Bitte um Vergebung
Bitte um Aufnahme	Bitte um Aufnahme	Bitte um Aufnahme	Bitte um Aufnahme
Bitte um Zustimmung	Bitte um Zustimmung	Bitte um Zustimmung	Bitte um Zustimmung
<i>Veṣa-Parivartana</i>	<i>Veṣa-Parivartana</i>	<i>Veṣa-Parivartana</i>	<i>Veṣa-Parivartana</i>
<i>Muṇḍan</i>	<i>Muṇḍan</i>	<i>Muṇḍan</i>	-
<i>Keśa-Luñcana</i>	<i>Keśa-Luñcana</i>	<i>Keśa-Luñcana</i>	-
<i>Svastika (Candana)</i>	<i>Svastika (Vāsakṣepa)</i>	<i>Svastika (Kesar oder Rolī)</i>	-
<i>Mahāvratā</i>	<i>Sāmāyika-Vrata</i>	<i>Sāmāyika-Vrata</i>	<i>Sāmāyika-Vrata</i>
-	<i>Sūrimantra</i>	-	-
<i>Sādhū-Vandanā</i>	<i>Sādhū-Vandanā</i>	<i>Sādhū-Vandanā</i>	<i>Sādhū-Vandanā</i>
-	-	-	<i>Keśa-Luñcana</i>
<i>Picchikā</i>	<i>Oghā</i>	<i>Rajoharaṇa</i>	<i>Rajoharaṇa</i>
<i>Nāmakaraṇa-Saṃskāra</i>	<i>Nāmakaraṇa-Saṃskāra</i>	-	<i>Nāmakaraṇa-Saṃskāra</i>
<i>Guru-Vandanā</i>	<i>Guru-Vandanā</i>	<i>Guru-Vandanā</i>	<i>Guru-Vandanā</i>
<i>Pūjā</i>	<i>Pūjā</i>	-	-

Tyāga = Weggeben der Besitztümer (Prozession vor dem Tag der Initiation); *Snān* = Bad; *Muṇḍan* = rituelles Haareschneiden; *Pravrajyā* = Verlassen des Hauses/ Entsagung; *Yātrā* = Prozessions; *Keśa-Luñcana* = zeremonielles Haareausrufen der Jain-Asketen; *Pūjā* = verehrende Opfergabe; *Sāmāyika-Vrata* = Gelübde der Entsagung aller gewaltsamen Handlungen; *Guru-Vandanā* = rituelle Verehrung des *Guru*; *Sādhū- (Sādhvī) Vandanā* = rituelle Verehrung des (frisch initiierten) Mönches (Nonne).

²⁴⁰ Die gelbe *Kesar*-Paste wird aus Safran und die rote *Rolī*-Paste wird aus Gelbwurz und Kalk hergestellt.

5.6.3.1.5 Grundschema der Sāmāyika-Cāritra-Dīkṣā aus der Sicht der Terāpanth-Asketen

Bislang wurde die Struktur der *Sāmāyika-Dīkṣā* der Terāpanthī auf Grundlage publizierter Beschreibungen analysiert. Im diesem Abschnitt soll untersucht werden, wie die Terāpanth-Asketen selbst die Struktur des Rituals sehen und wie die Symbolik einzelner Riten interpretiert wird bzw. werden kann. Folgende Handlungssequenzen werden von den Terāpanthī-Mönchen und Nonnen selbst als grundlegend und unverzichtbar angesehen:²⁴¹

- (0-1) Verteilung des Eigentums am Tag vor der Weihe (*Dāna*);
 - (0-2) Prozession (*Samāj kā Julūs*);
 - (0-3) Abschiedszeremonie (*Vidāi Samāroha*);
- (0-2) Letztes Mahl;
- (0-4) Fakultatives Fasten;
- (1) Letztes Bad (*Snāna*);
- (2) Haare scheren durch einen Barbier (*Muṇḍan*);
 - (3) Aufmalen der *Svastika* auf den geschorenen Kopf und Binden der *Mukhavastrikā*;
 - (4) Verlassen des Hauses (*Pravrajyā*);
 - (5) Prozession im Kreise der Verwandten mit Musikanten zum Festplatz (*Dīkṣā Julūs*);
 - (6) Schauen des Guru (*Guru-Darśana*);
 - (7) Ansprache des Initianden: Bitte um Vergebung und um die Aufnahme in den Orden (*Bhāṣaṇa*);
 - (8) Predigt des *Ācārya* über die Bedeutung der Weihe (*“Dīkṣānta”-Bhāṣaṇa*);
 - (9) Verlesung der schriftlichen Zustimmung der Verwandten (*Ājñā-Patra-Vacanā*);
 - (10) Akzeptanz durch den *Ācārya*;
 - (11) Kleiderwechsel hinter der Bühne (*Veṣa-Parivartana*);
 - (12) Nochmalige Frage des *Ācārya* an den Initianden, ob er sich seines Entschlusses sicher sei;
 - (13) Nachsprechen des Gelübdes der lebenslangen Gewaltlosigkeit (*Sāmāyika-Vrata*);
 - (14) Bereuung der Sünden des zurückliegenden Lebens durch Rezitation des *Caturviṃśati-Stavana-Pratikramaṇa-Sūtra* (in Meditation), eingerahmt durch drei weitere Prakrit-*Gāthā* aus dem *Āvaśyaka*-Ritual:
 - (a) *Īryāpathika-Sūtra*,
 - (b) *Kāyotsarga-Sūtra*,
 - (c) *Caturviṃśati-Stavana-Sūtra* (3x),
 - (d) *Śakra-Stuti*;
 - (15) Verehrung des nun frisch initiierten Mönches durch die anwesenden Laien (*Sādhvī-Vandanā*);
 - (16) Haare ausrufen durch den *Ācārya* (bzw. *Sādhvī-Pramukhā*) (*Keśa-Luñcana*);
 - (17) Segnung durch das die drei Erlösungsmittel nennende Motto *Uttarādhyayana* 22.26;
 - (18) Übergabe des Fegers (*Rajoharaṇa*) durch den *Ācārya* (*Oghā Denā*);
 - (19) Verleihung eines neuen Namens durch den *Ācārya* (*Nāmakaraṇa-Saṃskāra*);
 - (20) Vollständige dreimalige Guru-Verehrung durch den Kandidaten (*Sa-Vidhi-Guru-Vandanā*);
 - (21) Belehrung über die Pflichten eines Mönches (*Guru-Śikṣā*);

²⁴¹ Die Informationen stammen von Interviews 1992 in Ladnun.

- (22) Rezitation des glückbringenden Mantra durch den *Ācārya* (*Maṅgala-Pāṭha*);
- (23) Empfang einer Nahrungsgabe (eine Süßigkeit) vom *Ācārya* in dessen Unterkunft (*Grāsa*);²⁴²
- (24) Auf besonderen Wunsch: Empfang eines persönlichen *Gurumantra*;
- (25) Zuteilung zu einer Wandergruppe und Unterkunft;
- (26) Empfang von Nahrung von den anderen Mönchen und Mittagsmahl;
- (27) Abends Verehrung jedes einzelnen Mönches (Nonne) durch den neuen Mönch (*Sādhū-Vandanā*).

Die eigentliche Weihe ist nach der Rezitation des *Śakra-Stuti* (14d) beendet. Interessanterweise gilt ein Kandidat schon vor dem symbolischen Ausrufen der nach dem Haare scheren verbleibenden Haare als Mönch, obwohl in der Beschreibung von Mahāvīras Entsagung im KS das Ausrufen der Haare “in fünf Streichen” im Vordergrund steht, welches in der Darstellung des ĀS ausdrücklich der Übernahme der *Sāmāyika-Cāritra*-Lebensweise vorausgeht (eine praktische Unmöglichkeit, wenn alle Haare gemeint sein sollten). Der Vergleich verdeutlicht die geringere Bedeutung, die heute der Symbolik von physischen Akten der Askese beigemessen wird. Die öffentliche Versammlung endet mit dem Segen des *Ācārya* durch die Rezitation des *Maṅgala-Pāṭha* (22). Alle folgenden Handlungsrouinen (23-27) werden intern, innerhalb der Ordensgemeinschaft, vollzogen.

(0) Der Tage vor der Weihe beginnt mit der symbolischen Verteilung aller Besitztümer (*Dīkṣā kā Dāna/Bhema*) in Form von Geldgaben, speziell angefertigten Ringen oder Münzen aus Silber oder Gold, in welche der Name des Initianden geprägt wurde. Die Verteilung solcher Gaben beginnt schon einige Zeit vor der Weihe nach der Ankündigung der Initiation (*Dīkṣā-Ādeśa*) durch den *Ācārya*. Bei wohlhabenden Familien der Nonnen ist es die Mitgift, die verteilt wird. Arme Familien empfangen auch Geldgaben, um die Initiationszeremonie bezahlen zu können. Auch aus diesem Grund werden oft kollektive Initiationen abgehalten. Anschließend wird ein glanzvoller Umzug (*Śobha-Yātrā*) nach Art einer Hochzeitsprozession (*Barāt*) abgehalten. Die gesamte Gemeinde nimmt an der Prozession teil, die *Samāj kā Julūs* genannt wird. Anschließend wird eine öffentliche Abschiedszeremonie (*Vidāi Samāroha*) veranstaltet. Der (die) *Vairāgin(ī)* hält eine Ansprache und bittet um Vergebung (*Kṣamā-Yācanā*) für das durch die Entsagung erzeugte Leid. Verwandte und Repräsentanten der Gemeinde geben ebenfalls Reden. Anschließend werden religiöse Lieder vorgetragen, allerdings kein Tanz veranstaltet. Der Abend wird im Kreise der Familie verbracht und vor Einbruch der Dunkelheit ein letztes gemeinsames Mahl eingenommen. Idealerweise fastet der Kandidat zweieinhalb Tage lang vor der Initiation, beginnend am Abend. Das Fasten, nach Art Mahāvīras gilt heute jedoch als fakultativ und wird nur in ganz seltenen Fällen auf besonderen Wunsch des *Vairāgin* praktiziert. Der Grund ist das Bedürfnis der Angehörigen, ein letztes üppiges Abschiedsmahl zu teilen und den Entsagenden wie bei einer Hochzeit mit Süßigkeiten zu füttern. Im Falle des Fastens, nach Art von Mahāvīra, müßte das letzte Mahl zwei Tage vor der Initiation eingenommen werden.

(1) Am Tag der Initiation nimmt der Kandidat zunächst ein letztes Bad (*Snāna*). Im Gegensatz zu einem Brahmanen ist einem Jain-Mönch (Nonne) das Baden, Zähneputzen, etc., grundsätzlich verboten. Das letzte Bad wird manchmal in Form einer rituellen Salbung und Waschung (*Abhiṣeka*) durchgeführt (nach dem Vorbild Mahāvīras). Dabei Gießen alle anwesenden Verwandten zunächst Wasser über den Kopf des Initianden (*Jhol Dālanā*) und schmieren anschließend Weizen- und Linsenmehl sowie Tumeric- (*Haldī*) Paste auf seine Arme und andere Körperteile (*Pīṭhī Karanā*). Damit bringen sie ihre Wertschätzung und Identifikation mit dem

²⁴² Im Falle der *Samaj/ī*, die zum Teilen der Nahrung mit voll initiierten Mönchen/Nonnen noch nicht qualifiziert sind, wird kein Nahrungsmittel, sondern ein Bleistift oder Ähnliches vom *Ācārya* gegeben. Selbst Initianden, die fasten können die Nahrungsgabe des *Ācārya* ausnahmsweise annehmen.

Entsagenden symbolisch zum Ausdruck (Ähnlichkeit zur Opfersymbolik der hinduistischen *Abhiṣeka* und Hochzeits-Rituale). Anschließend massiert ein Diener den Körper. Dann erst wird das letzte Bad vollzogen. Anschließend wird die Mundmaske (*Mukhavastrikā*) gebunden und von nun an permanent getragen.

(2-3) Anschließend schert ein Barbier das Haupthaar bis auf ein kleines Büschel am oberen Kopfende und zeichnet mit Tumeric-Paste eine *Svastika*, das Symbol des Geburtenzyklus (*Samṣāra*), auf den kahlgeschorenen Schädel. Der Barbier fungiert als Mittler bei der Ablegung der weltlichen Existenz und des Übergangs zur hauslosen Existenz. Er ersetzt hier den Brahmanen und spielt eine dem *Ācārya* vergleichbare Rolle als Agent der äußerlichen Aspekte der Statustransformation.²⁴³ Da die *Terāpanthī* das Scheren der Haare im Kreise der Familie durchführen, verbleibt das gesamte Fruchtbarkeitspotential des Entsagenden, welches durch die am letzten Tag vor der Weihe getragenen Kleider, Juwelen und der Haare symbolisiert wird, in der Familie, die üblicherweise die Haare aufbewahrt oder intern verteilt. Zugleich wird das öffentliche Ritual, im Gegensatz zu den Weihezeremonien der anderen Jain-Traditionen, von der Unterbrechung durch das Haare Scheren und der Intervention des Barbiers entlastet.

Die *Svastika* gilt den Jaina als Symbol für die vier Geburtskategorien (*Gati*), in die eine Seele im *Samṣāra* wiedergeboren werden kann: Götter (*Deva*), Menschen (*Manuṣya*), Höllenwesen (*Nārakin*), und Tiere und Pflanzen (*Tiryāṇc*).²⁴⁴ Die Götter, Menschen und Höllenwesen bewohnen jeweils eines der drei Sphären der dreigliedrigen Welt (*Triloka*). Die Einteilung ist jedoch nicht starr, sondern wird dynamisch vorgestellt: “This correspondance is not absolutely fixed; gods may often ‘leave home’ to appear on earth for example, and a whole class of demigods ... is said to dwell not in heaven but in the space between hell and earth” (Jaini 1979: 108, 129 Fn. 60).²⁴⁵ Die Kategorie von Tieren und Pflanzen macht Schwierigkeiten (vgl. Kohl 1955, 1956). Denn die dazu gerechneten Individuen sind in allen drei Weltsphären zu finden. Sie umfaßt einerseits die niedersten Formen des Lebens, in Form der mikroskopisch kleinen *Nigoda* und der Elemente Erde, Wasser, Feuer und Wind, die sozusagen der Urgrund der Biosphäre in den drei Welten bilden, und andererseits hochentwickelte Lebensformen, wie Pflanzen und Tiere, die von Menschen nur durch die Abwesenheit von Verstand (*Samjñā*) unterschieden werden. Das Symbol der *Svastika* ist bei den Jaina Bestandteil einer umfassenderen Symbolik: über der eigentlichen *Svastika* werden meist drei Punkte plaziert, welche die drei Juwelen (*Ratnatraya*) symbolisieren: rechtes Wissen (*Samyak-Jñāna*), rechte Einsicht (*Samyak-Darśana*), und rechtes Handeln (*Samyak-Cāritra*).²⁴⁶ Diese drei gelten als die Mittel der Erlösung, des Entkommens aus dem Zyklus von Tod und Wiedergeburt (*Samṣāra*), der von der *Svastika* selbst symbolisiert wird. Über den drei Punkten wird ein kleiner Halbkreis, auf dem ein weiterer Punkt thront, gemalt. Der Halbkreis markiert den Bruch mit den Zyklen der Wiedergeburten, und der Punkt symbolisiert das Erlösungsstadium (*Mokṣa*), den Gipfel der Welt, auf dem sich die befreite Seele niederläßt (Guérinot 1926: 291, Mahias 1985: 124): “This diagram [Halbmond mit Punkt] is referred to as *siddhaśīla* or *candrabindu* and signifies the crescent shaped seat of the *Siddha*, the one who has attained the final liberation” (Jain & Fischer 1978 I: 14). Die Symbolik der Farbe Rot ist nicht eindeutig zu bestimmen und je nach Kontext verschieden. Sie weckt jedoch sicherlich auch Assoziationen mit Blut und Opfer. Innerhalb der Skala der *Leśyā* (Seelenfärbung: Schwarz, Dunkelblau, Grau,

²⁴³ Zur Funktion des Barbiers in Vedischen und lokalen indischen Opferritualen vgl. Lommel 1955: 113, Dumont 1980.

²⁴⁴ Vgl. Glasenapp 1925: 383, Jaini 1979: 108; ein Photo findet sich in Jain & Fischer 1978: plate XVIIa.

²⁴⁵ *Yakṣa* leben in der Mittelwelt aber in Kontinenten, die jenseits menschlicher Reichweite liegen: sie beschützen laut Legende die Jain-Asketen (Jaini 1979: 76).

²⁴⁶ Die *Ratnatraya* des Theravāda Buddhismus sind hingegen: “Buddha, law, order” (Stevenson 1910: 84).

Rot, Gelb, Weiß) bedeutet Rot: “der freigebige, ehrenhafte, der der Religion freundlich gesinnt ist” (Glasenapp 1925: 184). Es ist eine Übergangskategorie zwischen schwarz und weiß (Shāntā 1985: 340 Fn. 14).²⁴⁷

(4-5) Der Kandidaten verlassen nun für immer das Haus der Familie (*Pravrajyā*) (siehe Kapitel 5.6.4.2) und geht in seinen besten weltlichen Gewändern gekleidet gemeinsam mit den Verwandten, Freuden, etc., in einer kleinen Prozession (*Dīkṣā-Julūs* oder *Dīkṣā-Yātrā*) zum Festplatz oder zum Aufenthaltsort des *Ācārya*.

In der Regel wird darauf geachtet, daß ein *Banyan*- oder *Aśoka*-Baum (der *Aśoka*-Baum scheint von den Sthānakavāsī bevorzugt zu werden) in der Nähe des Versammlungszeltes steht, um so der Beschreibung von Mahāvīras Entsagung möglichst nahe zu kommen. Dem *Aśoka*-Baum werden heilende und Fruchtbarkeit bringende Eigenschaften nachgesagt (Biswas & Debnath 1972). Bäume als symbolische Vermittler zwischen Erde und Himmel spielen in Südasien eine Rolle als Fruchtbarkeitssymbole und wird oft mit dem Opferpfahl in Beziehung gesetzt. Denn durch einen symbolisch vorgezogenen physischen Opfertod - nichts anderes ist die *Dīkṣā*-Zeremonie im kulturell dominanten brahmanischen Denken -, durch den Akt der Separation der Entsagenden vom sozialen Körper und vom eigenen physischen Reproduktionspotential, wird zugleich Fruchtbarkeit in doppelter Weise generiert: durch die Redistribution des materiellen Reproduktionspotentials des Entsagenden (der “Überbleibsel”: Eigentum, etc.) wird das Reproduktionspotential der Hinterbliebenen und der Zuschauer direkt und indirekt (durch *Puṇya* erzeugendes *Anumodana*) gestärkt. Symbolisch wird der Zusammenhalt der Gemeinde gestärkt. Zugleich generiert der Entsagende selbst durch seine soziale Separierung und das durch Akte der Entsagung bewirkte Abstreifen von akkumuliertem *Karman* die Totalisierung des individuellen Bewußtseins bzw. seiner Seelenkraft (*Jīva*).

(6) Dem *Ācārya* gegenüber wird ein kurzes *Guru-Darśana* vollzogen (ggfs. findet ein kurzer Wortwechsel statt). Wenn der *Ācārya* noch in seiner Unterkunft weilte, geht es anschließend weiter zum Festzelt (*Paṇḍāl*) im Gefolge des *Ācārya* (bei den Mūrtipūjaka findet das *Dīkṣā*-Ritual oft im *Upāśraya* statt).

(7) Nach dem kurzen Sehen des *Ācārya* spricht der Kandidat die Versammlung an. Er legt seine Entsagungsgründe dar und bittet förmlich um Vergebung, um die Aufnahme in den Orden, und um die Zustimmung des *Ācārya*. Bei einer kollektiven Initiation können aus Zeitgründen nur wenige der Initiationskandidaten/innen vor der Versammlung sprechen. Bei einer kleinen Versammlung geben dagegen auch einige Laien kurze Reden und religiöse Lieder werden gesungen, etc.

(8) Der *Ācārya* hält anschließend eine Predigt über die Bedeutung der *Dīkṣā*-Zeremonie und über das harte Leben der Bettelmönche.

(9) Der *Ācārya* fragt nun die Verwandten, ob sie der Entsagung zustimmen und ob die Entsagung nicht von der Familie erzwungen wurde. Er erhält von ihnen neben der mündlichen Zustimmung auch ein Dokument (*Likhit Ājñā*), auf dem das Einverständnis schriftlich niedergelegt und von den Familienoberhäuptern und den führenden Mitgliedern der Jain-Gemeinde als Zeugen unterschrieben wurde. Dieses Dokument wird ggfs. von dem Familienvorstand öffentlich verlesen. Da keine schriftliche Einwilligung von dem Kandidaten verlangt wird, ist dieses Dokument entscheidend auch für eventuelle Rechtsstreitigkeiten (bei Kindesinitiation, etc.).

(10) Danach fragt er den Kandidaten, ob er weiterhin an der Entsagung interessiert sei, und – nach einer erwartungsgemäß positiven mündlichen Antwort (*Maukhik Ājñā*) - akzeptiert ihn schließlich für die Initiation.

²⁴⁷ Das Rot kontrastiert im Falle der o.a. beschriebenen Sthānakavāsī-Initiation mit dem grünen Kleid der *Sādhvī*, welches nach dem Haarausrupfen durch ein weißes Kleid ersetzt wird. Wenn man die gesamte Serie der genannten Farben in Betracht zieht, ergibt sich ein Übergang von Gold-Bunt (Grün/Rot) zu Weiß. Ggfs. könnte man den Gegensatz von Rot und Grün als ein Symbol für den Zusammenhang von Fruchtbarkeit und Opfer interpretieren? Doch Shāntā (1985: 362 Fn. 53) schreibt: “La couleur verte n'est pas indispensable, c'est comme le rouge une teinte propice”.

(11) Der *Ācārya* bittet nun um einen Wechsel der Kleider (*Veṣa-Parivartana* oder *Kapaṛā Badalnā*). Der Kandidat verläßt die Bühne und geht hinter einen Vorhang, wo er die weltlichen Kleider ablegt und das weiße Gewand eines Śvetāmbara-Asketen anzieht, welches von den Nonnen gefertigt wurde. Mit den weltlichen Kleidern legt der Kandidat auch seine weltliche Persönlichkeit ab. Weiß ist in Südasien die Farbe des Todes, der Trauer und der Reinheit. Der Stoff für die Kleider wurde von Verwandten gestiftet, die vor der *Dīkṣā* eines Angehörigen Almosen an den *Dharmasaṅgha* geben dürfen. Die *Mukhavastrikā* wird nun ebenfalls permanent gebunden.

(12) Nach dem Wiedererscheinen des Kandidaten vor der Versammlung, nach einem durch Gesang und/oder Rezitationen überbrückten Zeitintervall, richtet der *Ācārya* nochmals die Frage an den Initianden, ob er sich seines Entschlusses sicher sei. Nur nach seiner nochmaligen Zustimmung kann die eigentliche, relativ kurze Weihezeremonie stattfinden.

(13) Der Kandidat steht auf, nimmt die *Kāyotsarga*-Stellung ein und spricht dem *Ācārya* das Gelübde der lebenslangen Gewaltlosigkeit (*Sāmāyika-Sūtra*) nach (das erste *Āvaśyaka*):²⁴⁸

“Ich mache, Ehrwürden, das Sāmāyika: Alles Tadelnswerthe verdamme ich zeitlebens in dreimal dreifacher Weise: das in Gedanken, das in Worten, das in Werken, nicht thue ich es, nicht veranlasse ich Jemanden es zu thun, nicht billige ich es, wenn Jemand es thut. Seinetwegen, Ehrwürden, bereue ich, tadle, schelte und kasteie ich mich”.²⁴⁹

Anschließend wird die Entsagung bestätigt durch die Akklamation der Versammlung, die ebenfalls eine Entsagung vollzieht: “*Tyāg-Haiṃ*”, “Wir entsagen” (dem Entsagenden).

(14) Der *Ācārya* rezitiert nachher drei prominente *Sūtra* des *Pratikramaṇa*- oder Sühnerituals, durch die ein hier zentrales viertes *Sūtra* einrahmen - das *Caturviṃśati-Stava* (zweites *Āvaśyaka*), welches das Vorbild der Jina beschwört und dreimal meditativ rezitiert wird: (a) *Īryāpathika-Sūtra* (*Sūtra* der Wachsamkeit während der Wanderungen), (b) *Kāyotsarga-Sūtra* (*Sūtra* der Entsagung des Körpers), (c) *Caturviṃśati-Stava* (Hymne an die vierundzwanzig Propheten), (d) *Śakra-Stuti* (Preisung Indras).²⁵⁰ Nach dem *Śakra-Stuti* ist die eigentliche Weihezeremonie beendet. Der *Ācārya* bittet daher alle anwesenden Laien, sich vor dem neu initiierten Mönch zu verbeugen.

(15) Verehrung des neu initiierten Mönches durch die anwesenden Laien (*Sādhu-Vandanā*).²⁵¹

(16) Der Kandidat beugt sein Haupt vor dem *Ācārya* und dieser (oder bei weiblichen Kandidaten: die *Sādhvī-Pramukhā*) vollzieht die *Keśa-Luñcana*-Zeremonie und rupft die letzten auf dem kahlgeschorenen Schädel des Kandidaten stehengelassenen Haare aus (siehe Kapitel 5.6.4.3). Die Haare werden in der Regel außerhalb der Versammlung weggeworfen.

(17) Segnung durch die Rezitation des die drei Erlösungsmittel nennenden Verses *Uttarādhyayana* 22.26 als Motto: “Increase in knowledge, faith, and right conduct, in forbearance and perfection!”.²⁵²

²⁴⁸ Im Prakrit-Original: *kareṇi bhante! sāmāyikaṃ: sāvaṃ sāvajjaṃ jogaṃ paccakkhāmi jāvaj-jīvāi, tivaṇṇaṃ tivaheṇaṃ, maṇeṇaṃ vāyāe kēṇaṃ, na kareṇi na kāravemi kareṇṭaṃ pi annaṃ na samaṇujāṇāmi, tassa bhante! paḍikkamāmi niṇḍāmi garihāmi appāṇaṃ vosirāmi* (ĀvS 2, Shāntā 1985: 543 Fn. 15).

²⁴⁹ Übersetzung von Leumann 1934: 6. Vgl. Williams 1983: 132, Jaini 1979: 222. Zum Ritual vgl. ĀS₁ 2.15.23, Shāntā 1985: 354.

²⁵⁰ Siehe die Übersetzungen der *Āvaśyaka*-Texte in Kapitel 8.

²⁵¹ Bei der Initiation eines/einer *Samaṇa/Samaṇī* wird dreimal “*Vandāmi Namaṃsāmi*” rezitiert: “Ich verbeuge mich und verehere Dich”.

²⁵² *nāṇeṇaṃ dāṃsaṇeṇaṃ ya, caritteṇa taheva ya |*

(18) Der *Ācārya* übergibt ihm nun den Feger (*Rajoharaṇa* oder *Oghā*), die äußere Insignie eines Jain-Mönches (Nonne). Übergabe des Fegers (*Rajoharaṇa*) durch den *Ācārya* (*Oghā Denā*). Öffentlich gegeben werden neben dem *Rajoharaṇa* (bei *Samāṇa/Samāṇī*: ein *Puñjanī*) noch ein weiteres Set neuer Kleider und eine Sitzmatte aus Wolle (*Luṅkara*). Alle anderen Utensilien, insbesondere die Almosentöpfe, werden erst nach der Initiation auf Anweisung des *Ācārya* (bzw. der *Sādhvī-Pramukhā*) von den anderen Mönchen bzw. Nonnen (von denen die Utensilien in der Regel hergestellt werden) überreicht.

(19) Der Kandidat erhält anschließend vom *Ācārya* einen neuen, je individuellen Namen (*Nāmakaraṇa-Saṃskāra*). Oft ist mit dem Namen eine Charakterisierung oder eine Art Lebensmotto implizit verbunden.

(20) Der Kandidat vollzieht anschließend die mit Aufstehen und Niedersetzen verbundene vollständige “dreifache” (*Triḥṭvas*, Pkt. *Tikkhutto*) rituelle Verehrung des Guru (*Sa-Vidhi-Guru-Vandanā*).

(21) Es folgt die Belehrung des Kandidaten über die Pflichten eines Mönches (*Guru-Śikṣā*). Dies wird teilweise durch Nachsprechen des vom *Ācārya* rezitierten Dialogs über das rechte Verhalten (*Dharma-Cāritra*) aus dem *Daśavaikālika-Sūtra* vollzogen. Der Kandidat fragt den *Ācārya*, was er nun tun solle und der *Ācārya* antwortet mit einem Ratschlag. *Sādhvī*: “Then what should be the mode of movement, of standing, sitting, lying, eating or talking, that there is no bondage emanating from evil deeds” *Ācārya*: “With movements careful and cautious, careful standing, sitting and lying, and with careful eating and careful talking one ensnares nor self in the bondage of evil deeds” (DVS₂ 4.2.7-8).

(22) Der *Ācārya* rezitiert am Schluß der öffentlichen Zeremonie (das *Namaskāra-Mantra* und) das *Maṅgala-Sūtra* (das Glück bringende *Sūtra*):

“Die Vier sind Glück bringend, die *Arhat* sind Glück bringend, die *Siddha* sind Glück bringend, die *Sādhvī* sind Glück bringend, das durch die *Kevalin* gelehrt *Dharma* ist Glück bringend”.²⁵³

(23) Nach der Weihe geht der frisch initiierte Mönch zur Unterkunft des *Ācārya*. Dieser empfängt ihn in der Regel mit einer kleinen Nahrungsgabe (einer Süßigkeit) (*Grāsa*), mit der wohl ursprünglich das zweieinhalb Tage lange Fasten des Kandidaten abgebrochen wurde. Da heute nur in Ausnahmefällen vor der Initiation gefastet wird, hat die Gabe nur eine symbolische Funktion: als eine Willkommensgabe des *Ācārya*, der von nun an für das Wohlergehen des Mönches verantwortlich ist.²⁵⁴

(24) Auf besonderen Wunsch flüstert der *Ācārya* neu initiierten Mönchen oder Nonnen ein spezifisches persönliches *Gurumantra* ins Ohr. Doch dies ist nicht Teil der offiziellen Routine.

(25) Anschließend werden praktische Fragen geregelt. Der neue Mönch wird einer bestimmten Wandergruppe zugeteilt und ihm wird seine Unterkunft gezeigt, usf.

khaṃtīe muttīe, vaḍḍhamāṇo bhavāhi ya || Utt₂ 22. 26 ||

Der Vers schließt an die Beschreibung der Entsagung von *Ariṣṭanemi* an und ist insofern passend:

“And Vāsudēva said to that subduer of the senses, who had plucked out his hair:

‘O lord of ascetics, may you soon obtain what you wish and desire.’ (Utt₁ 22.25)

“‘Increase in knowledge, faith, and right conduct, in forbearance and perfection!’” (Utt₁ 22.26)

(Übersetzung Jacobi 1895: 115).

²⁵³ Im Prakrit-Original: *cattāri maṅgalaṃ - arihaṃtā maṅgalaṃ, siddhā maṅgalaṃ, sāhū maṅgalaṃ, kevalipaṇṇato dhammo maṅgalaṃ* (ĀvS 12-14, nach: AK I: 272, Shāntā 1985: 544 Fn. 26-30, vgl. S. 538).

²⁵⁴ Im Falle der *Samāṇī*, die zum Teilen der Nahrung mit voll initiierten Mönchen/Nonnen noch nicht qualifiziert sind, wird kein Nahrungsmittel, sondern ein Bleistift oder Ähnliches vom *Ācārya* gegeben. Selbst Initianden, die fasten können die Nahrungsgabe des *Ācārya* ausnahmsweise annehmen.

(26) Nach dem Waschen der Hände empfängt er zur Mittagszeit Nahrung, die von den anderen Mönchen erbettelt wurde. Er nimmt sein Mittagmahl im Kreis der Gruppenmitglieder, doch sitzt etwas abseits, da er noch nicht die Große Initiation vollzogen hat und somit einen Zwischenstatus einnimmt. Oft ist zu lesen, daß ein frisch initiierte Mönch in den ersten drei Tagen nach der Initiation fasten muß. Dies ist bei den Terāpanthī heute nicht der Fall. Aber nach der Weihe bleibt es ihm untersagt, selbst Nahrung zu sammeln da er zuerst die im DVS festgelegten Regeln des Bettelganges, etc., genau lernen muß. Er wird daher zunächst von den anderen Mönchen mitversorgt. Nach dem Studium des *Piṇḍesaṇā*-Kapitels darf er auf den Bettelgang gehen, aber nicht mit den anderen Mönchen Nahrung teilen. Dies ist erst nach der *Chedopasthāpanīya-Cāritra*-Weihe möglich. Nur in den seltenen Fällen sind es die eigenen Verwandten, welche die ersten Nahrungsgaben (*Bhikṣā*) geben.²⁵⁵

(27) Abends besucht und verehrt der neue Mönch jeden einzelnen in der Unterkunft anwesenden Mönch und vollzieht das Verehrungsritual (*Sādhu-Vandanā*) mit der dreifach rezitierten Formel: “*Matthaṇa Vandāmi*”, “Mit meinem Kopf beuge Ich mich vor Dir”. Damit wird auch die Hierarchie und Dienstpflicht des Neophyten bestätigt.

Die *Sāmāyika-Cāritra*-Weihe der *Samaṇī*, die sich das Gelübde der Gewaltlosigkeit lebenslang auferlegen, verläuft ähnlich. Nur das Gelübde und die Kleider, Ausrüstungsgegenstände und Regeln sind etwas anders (Siehe Kapitel 10).

Junge frisch initiierte Mönche dürfen dem *Ācārya* dienen. Mahāvīra hatte angeblich schon verfügt, daß frisch initiierte Asketen privilegiert behandelt und von älteren Asketen bedient werden sollen, damit sie nicht bald schon an die Rückkehr in den Laienstand denken (NDK 1.152-4, 8.12, Nathmal 1980: 125f., S.Kumar 1992).

5.6.3.2. Die Chedopasthāpanīya-Cāritra-Weihe aus der Sicht der Asketen

Entweder eine Woche, vier Monate oder sechs Monate nach der öffentlichen Weihe findet nach einer intensiven Periode des Auswendiglernens des ĀvS und des DVS im kleinen Rahmen des *Siṅghāra* die große Weihe (*Barī-Dīkṣā*) statt: die *Chedopasthāpanīya-Cāritra-Dīkṣā*. Ihr wohnen im Falle einer Nonne neben dem *Ācārya* nur die *Sādhvī-Pramukhā* und die *Sādhvī* des betreffenden *Siṅghāra* bei. Dies ist die Zeremonie der Bestätigung (*Upasthāpana*), die auch aus dem Buddhismus bekannt ist und welche die endgültige Initiation in die monastische Lebensweise darstellt (Deo 1956: 216). Die Zeremonie ist relativ kurz. Sie besteht im wesentlichen im Nachsprechen des Texts der fünf *Mahāvratā* im Kapitel über das rechte Verhalten (*Cāritra-Dharma*) im DVS, welches der *Ācārya* (oder der/die *Agraṇī*) vor- und der Kandidat/die Kandidatin nachspricht. Durch die Rezitation werden die fünf *Mahāvratā* übernommen und der (die) Kandidat(in) ist endgültig in den Stand eines Asketen initiiert (Holmstrom 1988: 22). Der Unterschied zum *Sāmāyika-Dīkṣā* besteht in der spezifischeren Natur der Gelübde. Folgende Verse werden rezitiert:

“*Bhante!* The first Great Vow is to desist from causing hurt to living beings with full knowledge and devotion. *Bhante!* Desist I from all kinds of hurt caused to living beings, be they minute or large, mobile or without movement, whoever may be living shall I not myself hurt, nor others to do so, nor to approve any so doing, and that for good - By three instruments and modes three - By Mind, Word and

²⁵⁵ Vgl. Laidlaw 1995: 335, wohl über Kharatara-Gaccha-Praktiken.

Deed - I shall not do, nor order nor approve. *Bhante!* I desist from hurt inflicted in the past, I decry, I denounce, dedicate I my soul. *Bhante!* Present I my own self dedicated, desisted from hurting living beings, as in first Great Vow ordained. *Bhante!* After this, in the second Great Vow, desists one from uttering falsehood. *Bhante!* Desist I from all false utterances, by passion or greed, in fear or joke, shall I not myself utter a lie, nor cause others to do so, nor approve of indulging in falsehood, and that for good - By three instruments and modes three - By Mind, Word and Deed, I shall nor do, nor order, nor approve of others' doing. *Bhante!* I desist from falsehood uttered in the past, I decry, I denounce, dedicate I my soul. *Bhante!* Restrained am I from falsehood, as in second Great Vow ordained. *Bhante!* After this, in the third Great Vow, is contained non-possession, of a thing that is not wilfully bestowed. *Bhante!* Desist I from all unbestowed possessions, in forest, town or in countryside, small or large, quantity or value, minute or voluminous, shall not myself accept, nor order nor approve acceptance, of objects unbestowed, and that for good - By three instruments and modes three - By Mind, Word and Deed, I shall nor take, nor order, nor approve of others taking. *Bhante!* I desist, from unbestowed gifts of the past, I decry, I denounce, dedicate I my soul. *Bhante!* Restrained am I from gifts unbestowed, as in third Great Vow ordained. *Bhante!* After this, in the fourth Great Vow, is contained cessation from sex. *Bhante!* Desist I from all kinds of sex, of gods, men or beasts, shall I not enjoy myself, nor order nor approve, and that for good - By three instruments and modes three - By Mind, Word and Deed, I shall nor enjoy, nor order, nor approve of others enjoying. *Bhante!* I desist, from sex enjoyed in the past, I decry, I denounce, dedicate I my soul. *Bhante!* Restrained am I from all sex-pleasures, as in fourth Great Vow ordained. *Bhante!* After this, in the fifth Great Vow is contained renunciation of all interest in mundane objects. *Bhante!* Desist I from all earthly objects, in forest, town or in countryside, anywhere little or more, large or small, living or non-living, of any object shall I myself partaking, and that for good - By three instruments and modes three - By Mind, Word and Deed, I shall have no interest, nor order, nor approve of others having. *Bhante!* I desist, from possessions past, I decry, I denounce, dedicate I my soul. *Bhante!* Restrained am I from all possessions, as in fifth Great Vow ordained. *Bhante!* After this, in the sixth Great Vow, is contained cessation from food at night. *Bhante!* Renounce I all meal during the night, edibles that appease hunger, drinks or dished heavy and tasty, shall I not myself eat during the night, nor order nor approve of others eating, and that for good - By three instruments and modes three - By Mind, Word and Deed, I shall not eat, nor order, nor approve of others so doing. *Bhante!* I desist, from night-meals taken in the past, I decry, I denounce, dedicate I my soul. *Bhante!* Refrained have I myself from taking anything at night, as in sixths Great Vow ordained. For the welfare of my soul, do I embrace these Great Vows five, and also the sixth, which is renunciation of meal at night, and thus do I set out on my way" (DVS₂ 4.1.11-17).

Neben der Übernahme der *Mahāvrata* wird hier, wie Satish Kumar (1992: 19) erwähnt, auch die Bereitschaft der (lebenslangen) Gefolgschaft gegenüber dem *Guru* erklärt. Das *Chedopasthāpanīya-Cāritra-Dīkṣā* muß daher in erster Linie als soziales Ritual der Inkorporation in eine monastische Organisation und die Zuweisung einer bestimmten Rolle in der Senioritäts- und Dienstordnung interpretiert werden.

5.6.4. Das Sāmāyika-Dīkṣā-Ritual im Kontext der Lebenszyklusriten

Das *Sāmāyika-Dīkṣā*-Ritual repliziert in seiner sequentiellen Struktur den Übergang von der weltlichen in die monastische Sphäre durch äußere Purifizierung (Weggeben des Eigentums, Tonsur, erster Kleiderwechsel: Weggeben des alten Körpers) gefolgt von innerer Purifizierung (zweiter Kleiderwechsel, verbleibende Haare Ausreißen, Gelübde). In symbolischer Form reflektiert die Sequenz die ideale hierarchische Sozialordnung der Jain-Kosmologie. Die verschiedenen sozialen Dimensionen, die der Entsagende durchschreitet werden durch die jeweils beteiligten Ko-Akteure deutlich (Familie, Stadt, *Ācārya*, etc.). Wenn man die Bedeutung des Rituals für die Teilnehmer verstehen will, muß es im Kontext der gesamten Lebenszyklusriten der Jaina betrachtet werden und nicht als isoliertes Ereignis. Es wird dann deutlich, daß aus der Sicht der Asketen die Entsagung nicht als ein einmaliger Akt radikaler Selbstnegation vorgestellt wird, sondern als eine unter vielen Stufen eines integralen rituellen Entwicklungsprogrammes bis hin zur Erlösung (*Mokṣa*), selbst wenn sie aus der Sicht der Laien als eine einmalige radikale Separation erscheint. Wie nun gezeigt wird, ist der Erlösungspfad (*Mokṣa-Mārga*) der Jaina doktrinär so konstruiert, daß er nahtlos an die Hindu Lebenszyklusriten (*Samṣkāra*) anschließt, und dadurch Legitimität und moralische Einfluß gewinnt.

Die Initiation in die monastische Ordnung sollte jedoch nicht nur als eine Neuordnung von Positionen in einer hierarchischen Rahmenstruktur verstanden werden, sondern, mit Turner (1986) gesprochen, als "eine ontologische Transformation", die von allen am Ritual Beteiligten in verschiedener Weise erlebt wird: "it is not merely to convey an unchanging substance from one position to another by a quasi-mechanical force" (S. 101f.). Nach Kapferer (1983, 1988) werden solche Transformationen durch die rituelle induzierte Inkorporation konzeptueller Verhaltensstandards und Vorstellungen durch die beteiligten Individuen erzielt. Im Falle des Jainismus geht es in erster Linie um die sichtbare Inkorporation der kanonischen Verhaltensstandards. Die Tatsache, daß die Sektenmitgliedschaft und die Riten der Jaina *z u s ä t z l i c h* zu den brahmanischen Praktiken übernommen werden, erklärt die Möglichkeit der jahrhundertlangen Aufrechterhaltung des "dogmatischen Charakters der Jaina-Mönche", deren Verhalten den doktrinären Standards heute in größerem Maße entspricht als das der Mönche im Theravāda Buddhismus (Jaini 1979: 88ff). Auch für Jain-Laien gilt, daß nur wer weitestgehend den Standards entsprechend lebt auf Dauer die Sektenanhängerschaft aufrecht erhalten wird. Andernfalls wird einfach die "Sekte" gewechselt (oder keine Individualreligion zusätzlich zur Sozialreligion des Brahmanismus privilegiert). In einem religiös relativ homogenen Kontext, wie im südlichen Teil Śrī Laṅkā, ist diese Möglichkeit nicht gegeben, da keine Differenz zwischen Sozialreligion und Individualreligion mehr vorliegt. Dies erklärt den Unterschied der sozialen Funktion von Jainismus und Theravāda Buddhismus (vgl. Gombrich 1988).²⁵⁶ Der Zusammenhang der Jaina-*Dīkṣā* mit den brahmanischen Lebenszyklusriten, an welche die Symbolik der Weihe anschließt, wird nun an drei Beispielen exemplifiziert: (1) Assoziation der Entsagung mit einer Hochzeit, (2) Symbolik des Verlassens des Hauses (*Pravrajyā*) in einer Prozession (*Yātrā*), und (3) Bedeutung des Haare Ausrupfens (*Keśa-Luñcana*).

5.6.4.1. Entsagung und Hochzeit

²⁵⁶ Der integrale Charakter wird besonders deutlich im Vergleich des Jain-*Dīkṣā*-Rituals mit dem *Upanayana* (oder bei den Digambara: *Upanīti*), dem Initiations-Ritual in die jeweilige Jain-Sekte (Sangave 1980: 244, 249f.). Teil dieser Zeremonie, die je nach Kastenzugehörigkeit (*Śūdra* sind ausgeschlossen) zwischen dem 8. (bei Brahmanen) und dem 12. (bei *Vaiśya*) Lebensjahr durchgeführt wird, ist die symbolisch abgekürzte Übernahme des *Brahmacārin*-Status unter einem Guru. Dazu gehört auch die Durchführung eines Bettelganges bei Jain-Familien (S. 244, 249f.).

Die einzelnen Sequenzen der *Sāmāyika-Dīkṣā*-Zeremonie werden von den Teilnehmern und in der Jain-Legendenliteratur ausdrücklich mit einer Hochzeitszeremonie verglichen,²⁵⁷ wahrscheinlich um die Attraktivität der Entsagung zu erhöhen. Hochzeitszeremonien gelten hier jedoch als geringer wertiger, da sie, anders als *Dīkṣā*, relativ häufig stattfinden. In einer von Muni Pradyumna Sūri im 11. Jahrhundert verfaßten Legende (dem *Mūlaśuddhiprakaraṇa*) findet sich folgende Passage, in der geschildert wird, wie eine geistig zur Entsagung vorherbestimmte Braut während ihrer Hochzeit an die analogen Sequenzen der Entsagungszeremonie denkt. Die Sequenzen des Rituals entsprechen offenbar denjenigen der Mūrtipūjaka-Zeremonie:

“‘If I had not done some bad deed in the past which now obstructed my way, if I were not so without merit, then, today my relatives and other devoted Jains would be getting ready all my clothes so that, with my resolve firm, I might begin to undertake a life of difficult restraints.’ So she thought and was anxious and impatient as they began to ready her wardrobe. And on the very day of the wedding, as they bathed her and anointed her body with fragrant substances, she thought, ‘Today they would be celebrating in honour of my going forth from the life of a householder to become a nun. Surrounded by all of my relatives, adorned with beautiful ornaments, I would be standing now in the temple of the Jinās, as drums resound, marking the auspicious occasion.’ And sitting in the temple devoted to the goddess, she thought, ‘Having circumambulated the images of the jinas, I would then bow down to the Jinās with my teacher. And in the presence of all the Jain community, my teachers would give my robes to me, and my dust-brush, and all the other things that a nun must carry.’ And as they painted her hands with auspicious designs, she thought, ‘Ah, my soul! This is the moment when you, following the words of their teachers, should be taking your holy vows.’ As she walked around the wedding pavilion she reflected, ‘And this would be the moment when I would circle round the entire gathering in reverence, while the community of the faithful sprinkled powder on me. And then, having been honored by all present, I would listen in respect, deeply moved, to the religious instructions delivered by my teachers. Alas, my soul, unfortunate soul! Why is that strong desire of yours to grasp firmly the treasure of restraining the senses thwarted by some obstructing past deed, now showing its might, as if by some terrible invisible goblin?’” (*Mūlaśuddhiprakaraṇa*, nach: Granoff 1990: 90f.).

Die Geschichte ist ein weiteres Beispiel der Rhetorik der Jain-Asketen, welche kulturell dominante Symbole mit bestimmten Elementen der Jain-Doktrin und Praxis assoziieren und auf diese Weise symbolisch “besetzen” und aneignen. Die strukturellen Parallelen zwischen den *rites de passage* Initiation, Hochzeit und Bestattung ist in der ethnologischen Literatur oft aufgezeigt worden (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981, Van Gennep 1960, Bloch & Parry 1987: 2). Die symbolischen Funktionen der Metaphern von Tod, Sexualität, und Fertilität werden in der Regel als Medien der Regeneration der sozialen Ordnung, des Statuswandels oder der Unterwerfung der Biologie unter die Gesellschaft interpretiert (Ebda.). Eine genauere Analyse der Jain-Interpretationen steht jedoch noch aus.

5.6.4.2. Das Verlassen des Hauses (Pravrajyā) in einer Prozession (Yātrā)

²⁵⁷ Zum Vergleich der *Dīkṣā*-Prozession mit einer Hochzeitsprozession: Agrawal 1972: 16; Reynell 1985: 248, 273; etc.

Jede *Dīkṣā*-Zeremonie involviert traditionell zwei Arten von Prozessionen (*Yātrā*): (a) die Prozession des *Vairāgin* in königsgleichen- oder Hochzeitskleidern durch die Stadt und/oder auch mehreren umliegende Ortschaften, und (b) die Prozession von dem Ort des Kleiderwechsels zum Versammlungsort (vgl. Agarwal 1972: 16).

(a) Die erste Prozession, am Tag vor der Initiation, imitiert Mahāvīra, der vor seiner Entsagung ein Jahr lang alle seine materiellen Besitztümer weggab bzw. durch "rechtschaffene Personen" an Arme verteilten ließ (ĀS, 2.15.17-18 & KS 112). Durch diese Prozession wird die Bevölkerung der gesamten Ortschaft (incl. Nicht-Jaina) einbezogen und bei den meisten Sekten durch freie Distribution von Reiskörnern und kleinen Geldstücken bedacht, allerdings nicht bei den Terāpanthī. Das Verteilen von kleinen Gaben (*Dāna*) bei diesen Prozessionen ist obligatorisch (vgl. Williams 1983: 234, J. Jain 1979: 15). Der Umzug dient nicht nur der Imitation von Mahāvīra, sondern auch der Bekanntmachung und der Preisung der Entsagung. Dies wird durch die symbolische Transformation des (der) mit Juwelen und feinsten Kleidern geschmückten Entsagenden in einen König (bzw. eine Königin) kurz vor der Hochzeit - dem absoluten Höhepunkt des sozialen Lebens in der Vorstellungswelt Südasiens - erreicht. Freigebigkeit ist das Attribut der Könige. Als Geber spielen auch Jain-*Seṭh* oder in diesem Falle: die *Vairāgin(ī)* gleichsam königliche Rollen. Die Entsagenden werden grundsätzlich mit Indra, dem Götterkönig identifiziert bzw. assoziiert und nehmen durch ihre Prozession für einen kurzen Zeitraum das umkreiste Terrain in ihren Besitz.²⁵⁸ Wenn die Entsagenden keine wirklichen Könige sind, müssen sie symbolisch in solche für eine gewisse Zeit verwandelt werden (J. Jain 1979: 17f., Gupta 1980: 213). Der König gilt als der ideale (Jain-) Haushälter und das Haus der Familie wird mit einem Königspalast verglichen (Jain & Fischer 1978 I: 10). Die Identifikation mit dem König hängt auch damit zusammen, daß die Entsagung der Welt im Prinzip am höchsten Punkt der sozialen Statusordnung stattfindet. Man entsagt der Welt nicht als Bettler, sondern als König. Der Souverän allein hat die Wahl zwischen Welteroberung und Weltentsagung, wie sie die Legenden der Jaina und Buddhisten besingen.

(b) Die zweite Prozession imitiert die Erzählungen von Mahāvīras Entsagung. Sie führt vom Familiensitz zum Versammlungsplatz, der idealerweise unter einem Feigenbaum (Banyan) oder einem Baum mit weißem Saft gelegen ist, wo der *Ācārya* den *Vairāgin* erwartet (vgl. Walker 1822-1830, in Bender 1976: 116). Die zweite Prozession symbolisiert im engeren Sinn das Verlassen der Welt. Der *Vairāgin* überschreitet dabei die Grenzen der Siedlung (symbolisch: der sozialen Welt) und tritt in eine periphere gefährliche Außenzone, die gleichwohl in einem spirituell-ideologischen Sinne als das eigentliche, die Menschenwelt umfassende Zentrum gilt, da sie das umfassende kosmische Ganze, die Umwelt, repräsentiert. Die Menschenwelt, insbesondere eine Siedlung, erscheint aus dieser Sicht als Teil des Ganzen (vgl. Dumont 1980: 76).²⁵⁹

Die beiden Prozessionen drücken in einer raum-zeitlichen Weise die beiden wesentlichen Statusübergänge während der *Dīkṣā*-Zeremonie aus: zunächst die Übernahme der Rolle des Königs - des "Fruchtbarkeitsspenders" (vgl. Gonda 1956, Heesterman 1957) - und dessen symbolischer Inkorporation der materiellen Welt durch das Weggeben aller Besitztümer und der Umschreitung und Inbesitznahme des Zentrums der Stadt, und anschließend die Ablegung der Königskleider, sowie der Übergang in die umfassende Außensphäre. Durch symbolische Aufgabe der Königsrolle, die schließlich immer nur an ein bestimmtes

²⁵⁸ Vgl. Burghart 1983a, Babb 1993.

²⁵⁹ Jain-Tempel werden meist im Bazaar doch idealerweise an der (nördlichen) Peripherie einer Ortschaft errichtet. *Sādhu* (*Sādhvī*) sollten die Städte meiden und in möglichst kargen Landstrichen leben. Dies entspricht der Logik der spirituellen Umfassung der weltlichen Zentren (vgl. Dumont 1980, Carrithers 1983, Tambiah 1984). Zur Symbolik des Nordostens im Brahmanismus vgl. Gonda 1965.

Territorium bzw. Population gebunden ist, wird in symbolischer Weise die gesamte Welt umfaßt und symbolisch inkorporiert. Die Fähigkeit sich frei und ungebunden in einem Territorium zu bewegen, wird in Südasien grundsätzlich assoziiert mit (politischer oder spiritueller) Macht, individueller Autonomie und spiritueller Befreiung (vgl. Tambiah 1977, Burghart 1983b: 371-5). Ein wahrer König verläßt die Stadt nur zu Raub oder Kriegszügen, um diejenigen Güter zu akkumulieren, die er anschließend in Prozessionen unter der Stadtbevölkerung verteilen kann (vgl. Heesterman 1985). Der Entsagende verzichtet auf solche an Besitz orientierte Eroberungszüge und konzentriert sich statt dessen auf Unterwerfung des eigenen Ego und der spirituellen Eroberung der Welt durch *Pada-Yātrā* und die Predigt des *Dharma*. Da er nur „gibt“, erscheint er gleichsam als der ideale, gute König, der moralische Autorität doch keine physische Gewalt ausübt.

Auf kuriose Weise ist also die Aufhebung materieller Werte in spirituellen Werten und der Pfad der Selbstrealisierung in der Prozession zur geographischen Peripherie symbolisiert: was aus der Sicht eines Beobachters als Reise nach Außen erscheint, wird von den Teilnehmern idealerweise als Reise nach Innen erfahren, auf deren Weg die als konzentrische Kreise aufgefaßten und die Reinheit der Seele verhüllenden sozialen Bindungen eine nach der anderen abgelegt werden - genau wie des Königs Kleider. Stehen im Zentrum des Soziallebens der königliche Haushalt (mitsamt dem Militär) und die Familie, so steht im Zentrum des geistigen Lebens die Befreiung der potentiell allwissenden individuellen Seele (unterstützt durch den *Śramaṇa-Saṅgha*). Zwischen diesen beiden Polen - weltlichen Begierden und Erlösungsorientierung - spannen sich die verschiedenen Dimensionen der sozio-kosmischen Einbindungen (*Samsāra*) auf: je mehr ein Individuum von weltlichen Begierden geleitet wird, desto stärker ist die Einbindung im gesellschaftlichen Ganzen.

Die Umkreisung des Stadtzentrums und Inbesitznahme des Zentrums ähnelt den alljährlichen Prozessionen (*Ratha-Yātrā*) der kleinen, beweglichen Tempelstatuen (*Vidhi-Nayaka*) (J. Jain 1979: 17), die bei den religiösen Festen der Bīsapanthī und Mūrtipūjaka eine bedeutende Rolle spielen. Der Auszug aus der Stadt zur sozialen Peripherie und - unter Umkehrung des weltlichen Prinzips räumlicher Zentralität - zum *Ācārya* als dem spirituellen Zentrum dagegen stellt den Beginn der lebenslangen Pilgerwanderung (*Vihāra*) der Mönche dar und der temporären Pilgerwanderungen (*Tīrtha-Yātrā*), die von Jain-Laien oft gemeinsam mit dem *Ācārya* durchgeführt werden.

Prozessionen, Pilgerfahrten und asketisches Wandern sind verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben räumlichen Geste: der Entsagung der Ortsbindung.²⁶⁰ Prozessionen - insbesondere an den *Kalyāṇaka*-Tagen der Jinas - gehören heute zu den eindrucksvollsten religiösen Aktivitäten der Jaina. Sie sind historisch „spätere Entwicklungen“ innerhalb des Jainismus und werden erst seit dem Spätmittelalter in der heutigen Form praktiziert (Williams 1983: 234, J. Jain 1979: 18). In der Regel wird, wie im Hinduismus, durch die räumliche Umkreisung (*Pradakṣiṇā*) die Verehrung eines Zentrums kundgetan.²⁶¹ Sudhi (1989: 234f.) zitiert J.Fergusson der in der (dreimaligen) zeremonielle Umkreisung eine Imitation der täglichen Bahn der Sonne sah. Die reinigende Kraft der Sonne wird in der Literatur oft mit der des Opferfeuers oder der Askese (*Tapas*) verglichen (vgl. Kaelber 1989). In Südasien wird die Umkreisung durchgeführt, um durch Schaffung von Ordnung sündhafte Einflüsse abzuwehren und um günstige Einflüsse zu erwirken. Die Umkreisung ist letztlich eine symbolisch totalisierende Bewegung, durch die eine einzelne Person oder ein Symbol mit einem bestimmten Territorium identifiziert wird, welches in dieser Weise (wieder-) angeeignet bzw. erobert wird. Der durch die Prozession (Pilgerfahrt, etc.) manifestierte Bewegungsfreiraum steckt die Grenzen der Einflußsphäre ab. Geographische Wirklichkeit und kosmologische Imagination sind dabei nicht immer eindeutig auseinander zu

²⁶⁰ Vgl. Pieper & Thomsen 1979: 1, Sudhi 1989: 239, Gold 1988.

²⁶¹ Vgl. Pieper & Thomsen 1979: 1, Burghart 1983b: 372 Fn. 8.

halten.²⁶² Die Autonomie eines Individuums wird im traditionellen südasiatischen Denken durch den Grad determiniert, in dem es sich selbst-bestimmt, also in Form einer Bewegung der Selbstumkreisung zugleich Zentrum und Peripherie, Innen und Außen, ist. Diese Logik der Selbstbestimmung durch die gleichsam selbstreflexive rituellen Bewegung eines mobilen Zentrums, von Innen nach Außen und zurück, unterliegt sowohl der Vorstellung des "sich selbst umkreisenden Tempels" bei Tempelprozessionen (Pieper & Thomsen 1979:10), wie der dem Königsdilemma (Heesterman 1978), dem Händlerdilemma (Evers 1991) (zugleich Innen und Außen zu sein), als auch der Bewegung der wandernden Asketen. Aus der Sicht der Jain-Asketen ist die Entsagung der Ortsbindung durch permanentes Wandern ein Mittel der Selbstrealisierung der individuellen Seele als dem inneren Zentrum und zugleich eine im Prinzip vollkommene Mißachtung geographischer Zentralität. Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Prozession der *Vairāgin(ī)* entspricht der Differenz zwischen der rituellen Selbstumkreisung eines physischen Zentrums durch weltliche oder geistige Autoritäten und der permanenten Marginalität der räumlich ungebundenen Wandermönche. Die Prozession aus der Stadt heraus und zum *Ācārya* ist der Beginn einer Wanderung ohne Umkehr, einer Wanderung, deren weltliche Früchte, wenn überhaupt, von Anderen geerntet werden sollten (vgl. Gold 1988). Die Bewegungsrichtung wird hier nicht zyklisch, sondern unidirektional interpretiert. Es handelt sich gleichsam um eine Reise nach Innen, in den Potentialraum der Seele.

Die Abwesenheit des *Ācārya* bei der Prozession des *Vairāgin* (er wartet auf deren Ankunft) zeigt an, daß es sich im Falle des Auszuges eines *Vairāgin* aus der Stadt, im Vergleich mit dem *Vihāra* der Asketen, um einen geringer wertigen Übergangsritus handelt, wobei der Entsagende sich noch in einem liminalen Stadium zwischen dem Status eines Laien und einem Asketen befinden. Der *Ācārya* nimmt an der Prozession nicht teil, um den Übergang zwischen weltlicher und spiritueller Sphäre auch räumlich als Bewegung von den Eltern/Verwandten zum *Ācārya/Saṅgha* zu verdeutlichen. Pilgergruppen werden hingegen oft vom *Ācārya* oder *Sādhu* (*Sādhvī*) - den "ewigen Pilgern" - angeführt. Bei Prozessionen gehen die Mönche, wenn sie überhaupt daran teilnehmen, in der Regel am Schluß; ähnlich wie die Könige von Mārvār, von denen berichtet wird, daß sie immer am Ende öffentlicher Prozessionen marschierten: "All the Aristocracy of Marwar precede the Maharaja in processions" (RG I 1879: 246, vgl. Gupta 1980: 213f.). Es läßt sich dennoch kein allgemeinverbindliches Schema feststellen. Die lineare Anordnung der verschiedenen Gruppen, die an einer Prozession teilnehmen, variiert je nach Kontext. In politisch unruhigen Zeiten wird versucht, den *Ācārya* - das Herz einer Jain-Sekte - zu schützen, indem für einen Außenstehenden unkenntlich gemacht wird, welche Person der *Ācārya* ist (vgl. Deo 1956). *Śrāvika* und *Sādhvī* bilden in solchen Fällen meist die Spitze der Prozession, dann folgt der *Ācārya* inmitten der Gruppe der *Sādhu*, und zuletzt die *Śrāvaka* (vgl. L.P.Sharma 1991).

Wie noch näher gezeigt wird, ist die Bewegungsform der Pilgerfahrt oder Prozession die ideale Vergesellschaftungsform der Jaina (vgl. Karawanen von Händlern). Eine öffentliche Prozession wird assoziiert mit Transmigrationsmythen. Sie transformiert eine individuell erfahrene innere Verwandlung in einen neuen, gesellschaftlich anerkannten Status. Eine solche Bewegung einer individuellen Seele mobilisiert die gesamte Jaina-Gemeinde, die durch ein solches Ereignis moralisch aufgerichtet wird und ihre alltäglichen Konflikte vergessend temporär eine Gemeinschaft von den Erlösungspfad gemeinsam beschreitenden Seelen bildet.

5.6.4.3. Rituelles Haare Ausrupfen (*Keśa-Luñcana*)

²⁶² Vgl. Tambiah 1977, Burghart 1983b: 371, Chojnacki 1991: 34.

“The uprooting of hair is symbolical of the uprooting of all passions and attachments, in all ten in number, such as anger, pride, attachment, greed, hairs, organs of vision, hearing, smell, taste and touch” (Lalwani 1973: 53, note zu DVS₂ 4.18).

Jeder Akt der Askese - und die *Dīkṣā*-Zeremonie ist nichts anderes - besteht aus der Sicht der Jaina in der graduellen Differenzierung von Körper (*Ajīva*) und Seele (*Jīva*). Dabei gehen die durch den Akt der Askese purifizierten und mit spiritueller Energie aufgeladenen materiellen “Abspaltungen” an die Laien, während die Integration der Seelenkräfte (des Wissens, etc.) dem Entsagenden selbst zufallen. Individuelle und soziale Aspekte und Früchte des Rituals sind also komplementär: die Erhöhung des spirituellen Reproduktionspotentials (Wissen) einerseits und des materiellen Reproduktionspotentials (Kinder, Reichtum) andererseits. Dies ist insbesondere bei dem oben beschriebenen Ritus der *Sthānakavāsī* offensichtlich. Die Fruchtbarkeit der *Vairāginī* wird in Form ihrer Haare symbolisch an die jungen Mädchen weitergegeben, die dem Ritus des Scherens der Tonsur beiwohnen. Äußerlich betrachtet sind die Akte der Tonsur und des Haare Ausreißen der Höhepunkt des Rituals (innerlich ist es das Gelübde). Sie müssen daher genauer untersucht werden: zunächst soll das Motiv des Haare Scherens (1) und später das des Haare Ausreißen (2) erst isoliert und dann im Zusammenhang mit den Lebenszyklusritualen in Indien untersucht werden (vgl. Stevenson 1984).

(1) Das zeremonielle Haarschneiden ist einer der Lebenszyklusriten der in ganz Indien - auch von den Jaina - üblicherweise im dritten Lebensjahr durchgeführt wird. Der erste Haarschnitt wird schon im ersten Lebensjahr eines Kindes durchgeführt und die erste Tonsur im zweiten oder dritten Lebensjahr. Das letztere Ritual der Tonsur wird bei den Śvetāmbara, den Brahmanen folgend, *Cūrākaraṇa* genannt und involviert das vollkommene Scheren des Haupthaars, wobei jedoch in der Regel eine kleine Locke stehen gelassen wird (Guérinot 1926: 312).²⁶³ Die stehengelassene Locke, die ausschließlich im *Dīkṣā*-Ritual ausgerupft werden darf, ist Ausdruck des *Dvija*-Status, wie die folgende Beschreibung des Rituals von Sangave (1980) zeigt:

“Then on any auspicious day this tonsure ceremony is performed. The preceptor worships the Mātās and then the barber of the family shaves the child. In the case of the upper three classes a tuft is kept on the crown of the head and in the case of a Śūdra the head is shaven completely” (S. 249).

Von Bengalischen Hindus wurde Davis (1983) die Bedeutung des Ritus wie folgt erklärt:

“*Cura-Karana* refers to the first ceremonial cutting of the infant's hair. This may not be the infant's first hair cutting, but it is the first tonsure done as a ceremonial offering to the gods. The rite is done by a person of the barber caste, while the offering is made by the infant. The rite aims at securing a long and healthy life for the infant by offering the hair at the top of the head - which protects the vital junction of the body - in the hope of securing more powerful divine protection” (S. 96).

Das Schneiden einer Tonsur im dritten Lebensjahr als eine Art rituelle Differenzierung zwischen Leben (Haare) und Tod zeigt an, daß die Lebenskraft des Kindes sich stabilisiert hat: “it is then that the chances of the newborn to survive are less suspect” (Ebda.). Erst nach der ersten rituellen Tonsur gewinnt der Unterschied

²⁶³ Stevenson 1915: 194 erwähnt zwar das erste rituelle Haarschneiden im ersten Lebensjahr, nicht aber das Scheren einer Tonsur.

zwischen Leben und Tod des Kindes verstärkte soziale Bedeutung, wie sich an den Perioden der Unreinheit nach dem eventuellen Tod zeigt: “Only after celebrating the tonsure rite does the death of a child result in three days of impurity for lineal relatives and is the child cremated rather than buried. Only after initiation for a male or marriage for a female is a full period of death impurity observed” (S. 97). Haarschneiden ist eine Art ritueller Tod, der der Stärkung des Lebens dient, ein Opfer, welches insbesondere im Kontext von Statustransformationen wie Lebenszyklusritualen durchgeführt wird. Das Haarbüschel auf dem Scheitel des Kopfes markiert den Punkt, wo - bei den Hindus - im Todesfall der Schädel aufgebrochen wird, “um das Entweichen der Seele zu erleichtern”. Das rituelle Haarschneiden ist (seit Frazer) daher auch als Ersatz für ein Menschenopfer (Teil für Ganzes) interpretiert worden: “the hair being appropriate for the purpose because the head is the seat of the soul” (Williams, nach: Leach 1958: 149). Wie Goonasekera (1986: 137) schreibt, ist das Haarbüschel zudem ein Symbol des *Dvija*-(Zweimalgeborenen) Status des Entsagenden, und mit dem “Zopf” der Brahmanen assoziiert. Das rituelle Scheren des Haupthaars wird ein zweites Mal im achten Lebensjahr durchgeführt, wenn ein Knabe in das Stadium des *Brahmacārin* (Student) initiiert wird - und bei Trauerfällen in einer Familie. Die bei Hindus übliche Tonsur der Witwen wird jedoch von den Jaina nicht praktiziert (vgl. Sangave 1980: 175f.). Sie wird heute auch von Männern selten durchgeführt. Rituelles Scheren des Haupthaars wird weiterhin, sowohl bei Jains wie bei Hindus, als Element der zeremoniellen Laieninitiation in eine Sekte (bzw. zur Erlangung des Status der “Zweimalgeborenen” im Hinduismus) durchgeführt: *Upanayana* (Śvetāmbara) oder *Upanīti* (Digambara) (Sangave 1980: 244, 249).

Die Tonsur wird in Südasien generell als asketischer Akt der Reinigung betrachtet. Die Sünde gilt als verkörpert in den Haaren (Parry 1989: 68).²⁶⁴ Eine brahmanische Begründung dafür ist, daß “that part of man, where water cannot reach him is impure. At the hair and beard and at the nails water does not reach. By cutting the hair, beard and nails one becomes purified” (*Śātapatha Brāhmaṇa* 3.1.1.2., nach Thite 1970: 172). *Manu* gilt die Tonsur als ein Sakrament, welches rituelle Unreinheit (die laut Dumont “dem organischen Aspekt des Menschen entspricht) auslöscht: “The pollution of semen and the womb [that is to say, birth] is effaced for the twice-born by the sacraments of pregnancy, birth, tonsure and initiation” (Manu 2.27, nach Dumont 1980: 50). Nicht die äußere, sondern die innere Reinheit wird von den Jaina in den Vordergrund gestellt. Der Gedanke der Extraktion des *Karman* ist entscheidend, nicht die Erreichbarkeit durch Wasser. Haare Scheren ist letztlich ein starkes Symbol für die Negation des Lebens, für Tod, Fasten und Entsagung (Shāntā 1985: 363 Fn. 55):

“Hair came to be believed to indicate life, like the nails, that are actually seen to grow even after being cut, unlike the other parts of the body. Hence their cutting in rituals came to symbolize ritual-death which was necessary for a symbolic new-birth prior to performing sacrificial or other religious rituals” (Dange 1986: 177).

Alle genannten Perioden im Lebenszyklus (der in den Grundzügen von den meisten Hindus und Jainas ähnlich durchlaufen wird) haben mit Entsagungen und Opfer zu tun - Studium ist eine Form der Entsagung, genau wie der Verlust eines Verwandten oder das Haaropfer des Dreijährigen. Dabei ist die Grundmetapher die Transformation des Todes in Lebensenergie durch Separationsriten (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981, Leach 1958: 162). Das Ausreißen der Haare mit der Wurzel im *Dīkṣā*-Ritual der Jaina deutet den Willen an, den

²⁶⁴ “The idea seems to have been entertained that whatever sin a man commits it becomes centred in the hair” (Kane Vol. 4, 1953: 122).

Zyklus von Leben und Tod vollkommen überwinden zu wollen (vgl. Basham 1951 für ähnliche Riten bei den Ājīvika).

Die Haare der *Dīkṣita* werden, wie gesehen, bei den Sthānakavāsī von jungen Mädchen beweint, gesammelt und gezählt (vgl. das Weg Maß der Jaina ausgedrückt durch ein Menge von Haaren). Sodann werden sie entweder in einer Juwelentruhe aufbewahrt (Deo 1956: 142, Misra 1972: 27), im Fall von Digambara-Asketen in einen Fluß geworfen (Fischer & Jain 1975: 60), oder in die Erde gepflanzt (Gangwal 1987: 132, Crooke 1923:). Diese Praxis muß nach dem eben Gesagten als Fortführung und Abschließung der Serie der Lebenszyklusrituale, in besonders der Tonsur und des Initiations-Rituals angesehen werden. Schon die Haare von Kleinkindern gelten als Fruchtbarkeit bringend und werden wieder in die Erde gepflanzt (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981: 17, 108, Dumont 1980: 89, 97). So berichtet beispielsweise Gangwal (1987: 132) von der „abergläubigen“ Praxis des „cropping of the hair of new-born babies in places of one's deity“.²⁶⁵ Die (Terāpanth-) Osvāl opfern, wie gesehen, das Haar eines neugeborenen Sohnes (nicht jedoch von Töchtern) im Tempel ihrer Klan Göttin Durgā (Kālī) in Osian (Rajasthan) (Handa 1984: 15). Durgā wird von den Osvāl als Muttergottheit - und um der Erlangung von Schutz willen - verehrt. Der ursprünglich gewaltsame Charakter der Durgā-Verehrung durch Blutopfer wird heute abgelehnt. Bei den Digambara findet sich das äquivalente Ritual des *Keśavāpa*: „it is the ceremony of keeping hairs after shaving for the first time“ (Sangave 1980: 244). D.h. in der einen oder anderen Form wird das in den Haaren symbolisch verkörperte Reproduktionspotential wieder in Zirkulation gesetzt oder für Zwecke der symbolischen Akkumulation oder Wiederbefruchtung ausgenutzt. Einige Jain-Frauen bewahren heute noch ihr eigenes geschnittenes Haupthaar in kleinen Boxen auf. Oft wird von der Einpflanzung von Haaren in die Erde gesprochen. Alles dies sind rituell umgesetzte Metaphern für die Fruchtbarkeit und das kondensierte Reproduktionspotential, welches in diesen (gewachsenen) Haaren aufgespeichert sein soll. Wie Lincoln (1977: 353) gezeigt hat, werden im Indo-Europäischen Kontexten Haare vor allem mit Pflanzen assoziiert. In Altindien werden auch Zinsen traditionell mit Haaren verglichen, die Tag für Tag wachsen (Ramachandra 1970: 4).

(2) Ähnlich wird mit den Haaren der Asketen verfahren, die durch das *Keśa-Luñcana* entfernt werden. Es besteht jedoch ein großer Unterschied zwischen dem Scheren einer Tonsur und dem Ausrupfen der Haare. Nur letzteres Ritual kann als ein Opfer ähnlicher Ritus interpretiert werden (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981: 17). Das *Keśa-Luñcana* gilt als obligatorisch bei der Initiation und muß anschließend in regelmäßigen Abständen von den Mönchen und Nonnen durchgeführt werden. Die *Śramaṇa* dürfen sich die Haare nicht mehr von einem Barbier scheren lassen, sondern müssen sie sich zumindest zweimal im Jahr von anderen Asketen ausreißen lassen. Darüber hinaus dürfen sie sich selbst die Tonsur scheren.

Der *Keśa-Luñcana*-Ritus ist heute nur bei den Jaina zu finden (vgl. Basham [1951] zum Ājīvika-Verfahren des kollektiven Haare Ausreißen) und gilt als eine der vier fundamentalen Praktiken des monastischen Lebens, neben (bei den Digambara): Indifferenz, Nacktheit, Achtsamkeit. Die zentrale Bedeutung des Ritus ist die öffentliche Demonstration eines Asketen, daß er „no love with this flesh and bone“ hat (Stevenson 1984: 32). Hinzu kommen jedoch noch eine Reihe sekundärer Bedeutungen, die Deo (1956: 454) zusammengefasst hat: “[T]o exhibit non-attachment towards the body (naissāṅgya), for least dependence on others (ayācanā), for protecting the living being (ahiṃsā), and for the training of the body for the putting up with bodily trouble (dukkhābhyāsa)”. Während des *Dīkṣā*-Rituals werden die letzten Haare von dem Ordensleiter

²⁶⁵ Der Glaube, daß die Haare eines Hindu-Mannes Eigentum der Götter sind und geopfert werden müssen ist universell (Hershman 1974: 278).

oder seinen männlichen oder weiblichen Stellvertretern in einem Akt der sakralen Gewalt in einem oder mehr Streichen entfernt. Die *Vairāgin(ī)* selbst dürfen sich bei der Initiation das letzte Haarbüschel nicht ausreißen (dieses Privileg kommt nur Digambara *Muni* zu), wohl aber die *Sādhu* während des späteren monastischen Lebens. Die Frage, ob ein Asket sich selbst die Haare ausreißt oder dies jemand anderes tun läßt, ist von großer Bedeutung. Die *Sādhvī* z.B. reißen sich interessanterweise nach ihrer Initiation zwar auch zweimal jährlich die Haare aus - aber nicht allein, sondern gegenseitig: "by one nun for the other". Viele *Sādhu* praktizieren die gleiche Methode. Das Verfahren des sich-allein-die-Haare-Ausreißens indiziert einen höheren Grad der Selbstkontrolle (vgl. Dange 1986: 177) und der Emanzipation vom Körper und von der sozialen Gemeinschaft. Mahāvīra hingegen wird im *Kalpa-Sūtra* als selbstständiger *Jinakalpa*-Asket beschrieben, dem nicht von einer anderen Autorität die Haare ausgerissen wurden, da er sich selbst regierte (*Svarāja*): "Quite alone, nobody else being present [?], he tore out his hair, and leaving the house entered the state of homelessness" (KS 116, Übersetzung: Jacobi).

Das Haare-Ausrupfen der Jaina wurde von den Buddhisten ins Lächerliche gezogen, "saying that they thus violate their own concept of not subjecting living beings to evil and pain" (Guseva 1971: 78). Dem willkürlich sich selbst zugefügten Schmerz kommt jedoch bei den Jaina keine arbiträre, sondern eine konstitutive Bedeutung zu, als Form der Selbst-Entsagung (nicht: Selbst-Opfer). Stevenson (1915) berichtet beispielsweise, daß das Haare ausreißen oft als ein Test für die Entschlossenheit der Initianden betrachtet wird:

"All ascetics, as a proof of their power of endurance, must tear out their hair by the roots. One Jaina writer declares ... 'only those can do it who have no love for their flesh and bones'. It is looked on as a sign that henceforth the monk or nun will take no thought for the body" (S. 32).

"When I asked a nun if this did not hurt very much she replied: 'Hurt? Of course it does, but what's that compared with the bother and worry of a husband'" (Stevenson 1910: 26 Fn.).

Der Ritus ist nur verständlich, wenn er als eine Transformation des vedischen Opferrituals betrachtet wird - eine Beziehung, die bei den Buddhisten nur noch in sublimierter Form zu finden ist. Ähnliche Argumente wurden neben Hubert und Mauss (1898/1981) auch von Gonda (1975) vorgebracht, der im Akt des Haare Ausrupfens eine Form der Antizipation des freiwilligen Todes sieht, durch die eine Kontrolle des Lebens möglich wird: "sacrificing by way of expiation one's own hair as a preliminary to a (symbolical) voluntary death in fire" (S. 271). Diese generelle These kann auf den Fall der Jaina übertragen werden, wie das Beispiel von *Paryuṣaṇa* zeigt, dem höchsten Fest der Jaina in der *Cāturmāsa*-Zeit - der Periode in der die Jain-Asketen meist das *Keśa-Luñcana* durchführen müssen (Stevenson 1910: 25). Die Regenzeit ist in Indien generell als die Periode der Opfer an die Ahnen (*Pitr*) bekannt (Einoo 1988). Da die Asketen der Jaina in sozialer Hinsicht gewissermaßen "lebendige Tote", also die geistigen Eltern (Aufrecht Erhalter der Tradition: *Sampradāya*) des gesamten *Śaṅgha* sind (die wirklichen Ahnen spielen eine untergeordnete Rolle), opfern sie sich wohl nicht zufällig selbst zu Beginn der unglücklichen (*Aśubha*) Periode des Jahres, der Zeit der Naturkatastrophen (Monsun), der Epidemien, die zugleich die Zeit der sich regenerierenden Vegetation ist.

Eine starke Ähnlichkeit zwischen Jain- und Hindu-Praktiken findet sich im Jaina-*Dīkṣā*-Ritual, welches offenbar viele Elemente aus den vedischen *Dīkṣā*-Riten übernommen hat, die der Purifizierung des Opfernden vor dem Opfer (*Yajña*) dienen. Wie unter anderen Lommel (1955) gezeigt hat, wird dabei der Opfernde, der durch das Opfer wiedergeboren werden soll, zunächst symbolisch in einen Embryo verwandelt. Er wird abgeschieden von der Gesellschaft in einer Hütte auf dem Opferplatz untergebracht, die als Symbol der

Gebärmutter betrachtet wird. Ähnliches haben Turner (1969) und Beidelman (1966) in Afrika beobachtet, und in Begriffen der transformierenden Liminalität bzw. Prozessen der “ Separierung und Kondensierung” beschrieben. Die Separation und Reduktion zu einem präsozialen Wesen - einem Embryo, die ein konstitutives Moment vieler transformierender Riten ist, wird als eine Form der Vitalisierung beschrieben. Gewisse Ähnlichkeiten der vedischen und der Jaina-*Dikṣā* sind verblüffend, wie eben das rituelle Haareschneiden in einem abgeschlossenen Raum in der Nähe des Festplatzes. Auch diese Riten sind Formen der Potentialisierung, die der Vorbereitung zum eigentlichen Opfer dienen (welches nach Heesterman 1987 so lange dauert, wie das Leben eines Asketen).

Diese These kann durch weitere Beispiele von Elementen der Jain-*Dikṣā*, die an (vedische) Opferpraktiken erinnern, erhärtet werden. Genannt werden kann zum Beispiel die *Svastika*, die vor der *Sāmāyika-Dikṣā* auf den Kopf der *Vairāginī* gezeichnet wird, und durch die - wie im vedischen Ritual - gleichsam der Kopf als ritueller Raum markiert wird. Da die *Svastika* alle im *saṃsāra* möglichen Geburten symbolisiert, und das Schneiden der Haare den symbolischen Opfertod, der durch Destruktion generative Energien freisetzt (vor allem in gefährlichen Übergangsperioden eingesetzte *Expiation*, nicht *Verehrung*: Mauss’sche Komplementarität durch Devotion der Anhänger), wird klar, daß es sich hier um eine symbolische Wiedergeburt handelt - “in effect a death rite”, wie Thapar (1981: 287) hinsichtlich des sozialen Todes des brahmanischen *Dikṣita* feststellt. Mit dem Formen einer *Svastika* vor einer rituellen Handlung zeigt ein “Jaina” an, “that his pūjā has as its ultimate purpose the attainment of liberation” (Jaini 1979: 200). Shāntā liefert in ihrer genannten Beschreibung der Weihe keine Informationen darüber, wie die *Svastika* - mit oder ohne zusätzlichen Symbolen - auf den Kopf der *Sādhvī* gemalt wurde (in rot). Es ist jedoch anzunehmen, daß das vollständige Symbol aufgemalt wurde. Die *Svastika* zeigt sicher auch hier an, daß das Ritual mit dem ultimativen Ziel der Befreiung durchgeführt wird. D.h. es handelt sich bei einer *Dikṣā* im allgemeinen und insbesondere beim *Keśa-Luñcana* um eine symbolische zweite Geburt - um einen, notwendig mit sakraler Gewalt (Girard) verbundenen Akt der Transformation (vgl. Kapferer 1988: 62). Tambiah (1985b) erklärt die Bedeutung des rituellen Scherens von Haupt und Barthaaren im Kontext des Theravāda Buddhismus mit Hinweis auf Heestermans These von der Internalisierung des Opfers als einem Prozeß, durch den der Opfernde (hier identisch mit dem Geopferten) in seiner Person das kosmische Drama von Tod und Wiedergeburt repräsentiert: das Haare Scheren gilt in diesem Zusammenhang als Drei-Jahreszeiten-Opfer, als “ritual evocation of a universal process of maturing and birth in the vegetable, animal and human spheres ... this process is represented as a victorious course through the universe” (S. 230). Dabei begleitet die Vorstellung, man müsse Landstriche durchschreiten, um von ihnen Besitz zu ergreifen. Der heutige *Samnyāsīn* wird auch von Heesterman (1984) mit dem erobernden Krieger, dem *Dikṣita* der vedischen Welt, analogisiert.

Entscheidend ist im Kontext der *Dikṣā*-Zeremonie, daß die *Svastika* in roter Farbe auf den Kopf der *Vairāginī* gemalt - und nicht, wie bei den Bilder verehrenden Jaina, mit Reiskörnern auf einer Holzplatte ausgelegt wird. D.h. der Körper der *Sādhvī* wird selbst symbolisch mit dem Jain-Kosmos identifiziert (denn nichts anderes symbolisiert das Zeichen) und sodann im Akt des Haare Ausreißens dissoziiert (ein Akt, dem die Zerstörung der Reiskorn-*Svastika* am Ende der *Pūjā* entsprechen dürfte). Die Symbolik ist die eines Opfers des weltlichen Körpers einer *Vairāginī* und der gleichzeitigen Formung eines transzendenten Körpers mit Hilfe des Barbiers, der die Rolle des Opferpriesters spielt, sakral legitimierte Gewalt ausübt und die damit verbundene Schuld auf sich nimmt. Bezogen auf die *Sādhvī* wird mit dem Ausreißen des letzten Haares gewissermaßen weltliches Reproduktionspotential und geistiges Potential (Körper und Seele) voneinander differenziert. Dabei bleibt das weltliche Fruchtbarkeitspotential (die Überreste des alten Körpers) zurück - in Form der Haare - und

kann (ähnlich wie das Fleisch etc. bei einem Opfermahl) im *Sangha* verteilt werden. Die (ständig nachwachsenden) Haare gelten als besonders energiehaltig und als Essenz der Fertilität und werden, wie jeder geopfert Gegenstand, als Fetische von hohem sozialem Potential und auch als Heilmittel betrachtet.

Das Auffangen und Zählen der Haare durch Kinder (im Falle des von Shāntā 1985: 354 beschriebenen *Sthānakavāsī-Dīkṣā*) symbolisiert somit die Transferierung des Reproduktionspotentials der *Vairāginī* auf die nächste Generation zukünftiger Eltern. Der soziale Tod der *Vairāginī* wird so zugleich in ein soziales Fruchtbarkeitsopfer verwandelt. Paradigmatisch ist dieser Vorgang in der Legende von Mahāvīras *Dīkṣā* im ĀS beschrieben, wo dessen Haar durch Vermittlung des Götterkönigs Indra mit dem Milchozean - dem Symbol weltlicher Fruchtbarkeit und Reichtums - assoziiert wird: “As Mahāvīr performed his crowning act of austerity, Indra, the leader and king of the gods, falling down before the feet of the venerable ascetic, caught up the hairs in a diamond cup and took them to the Ocean of Milk” (Stevenson 1915: 32). Auch die Haare eines Jain-Asketen gelten als fruchtbarkeitsgenerierend und werden (bei Digambara) oft in kleinen Schatzkästchen aufbewahrt oder als Amulette getragen, insbesondere von Frauen (M.H. Singh 1990: 110). Manchmal werden sie, wie gesagt, auch in die Erde gesteckt um die Fruchtbarkeit zu erhöhen. Als legendäres Vorbild dieser Praktiken wird häufig die Geschichte von der Entsagung des Prinzen Megha erzählt:

“When, after his coronation, the prince determined to renounce the world, his parents called a barber to cut the prince's hair so as to suit his renunciation. The hair was received by his mother in a piece of cloth having the symbol of a swan over it. They were afterwards kept in a jewelled box” (nach Deo 1956: 142 in Misra 1972: 26f.).

5.6.4.4. These: Interiorisierung des Opfers, Expiation und Kommunikation

Die Herausarbeitung der Komplementarität zwischen individueller Askese und sozialer Fruchtbarkeit und der zentralen Bedeutung der symbolisch unterliegenden doch uminterpretierten (brahmanischen) Opferlogik auch für den Jainismus, ist eines der Hauptthemen der vorliegenden Arbeit. In Anlehnung an die Analyse des Opfers von Hubert und Mauss (1898/1981) kann diese Beobachtung in einen umfassenderen theoretischen Zusammenhang gebracht werden.²⁶⁶ Hubert und Mauss (1898/1981: 17) unterscheiden zwischen zwei Formen des Opfers: “communication of a sacred quality, and expulsion of an opposing quality”. Sie zeigen, daß in der Regel beide Formen einen gemeinsamen rituellen Komplex mit einer “elementaren” universellen Grundstruktur bilden (S. 58), die darauf abzielt, “durch Akte der Weihung eine radikale Modifikation der moralischen Persönlichkeit des Opfernden oder der geopfert Objekte herbeizuführen” (S. 13, 63). Die vollkommenste Realisierungsform dieses Schemas fanden sie im brahmanischen Opfer, welches sie in vier Phasen unterteilten:

1. *Sakralisierende Eintrittsriten*: (a) Initiation des Opfernden (*Dīkṣita*) durch purifizierende Askese; (b) Vorbereitung eines Opferplatzes (*Vihāra*), in dessen Zentrum ein Opferpfahl (*Yūpa*) steht, an dem das Opfer festgebunden wird, dessen “Geist” befreit werden soll; (c) Identifikation mit dem Opfer durch physischen, etc., Kontakt.

²⁶⁶ Vgl. Heesterman 1984, 1985, 1978, Olivelle 1975.

2. *Tötung des Opfers*: Separation des “sakralen” Elementes vom “profanen” durch einen Akt sakraler Gewalt. Revitalisierung der Differenz von sakraler und profaner Welt.

3. *Kommunikation der freiwerdenden sakralen Energie*: Opfern eines Teils der Überreste (a) an die “sakrale Welt” und (b) an die “profane Welt” (Kommunion). Alle Teile stehen dabei für das Ganze. Dank dieser “mythischen Verdoppelung” ist das spirituelle Überleben des Opfers gesichert.

4. *Desakralisierende Austrittsriten*: Reinigungen, etc., in annähernd umgekehrter Reihenfolge wie bei den Eintrittsriten.

Die Eintritts- oder *Dīkṣā*-Riten sind nach Ansicht von Hubert und Mauss von entscheidender Bedeutung, da der “Geist”, also dasjenige reale oder mythische Wesen, welches im Zentrum des Interesses des Opfers steht, allererst (in der Erlebniswelt) geschaffen und sakrale Energie (durch Akte der Identifikation) im Opfer akkumuliert werden muß (S. 65): ihr “purpose is to introduce a soul into a body” (S. 52). Kommunikative und expiatorische (Sühne-) Opfer werden in diesem Modell als zwei integrale Momente eines umfassenden Zyklus aufeinander bezogen, weil einerseits per Tötung des Opfers religiöse Energie aus einem Körper ausgetrieben wird, und andererseits durch die (doppelte: sakrale und soziale) Distribution der Überbleibsel sakrale Energie inkorporiert wird. Ein komplexes Opferritual kombiniert demzufolge sowohl sozialintegrativ-kommunikative als auch individuell-expiatorische, separierende Züge, und “beide Formen religiöser Empfindung erscheinen als ineinander transformierbar” (S. 60). In letzter Instanz gilt jedoch das einseitig gerichtete Opfer als Bedingung der Möglichkeit der Kommunikation: “personal renunciation of their property by individuals or groups nourishes social forces” (S. 102): “in any sacrifice there is an act of abnegation since the sacrificer deprives himself and gives” (S. 100). Im Akt des “kreativen” Selbstopfers oder der buddhistischen (jainistischen) Entsagung wird dieser Gedanke der logischen Priorität des unbedingten Gebens als Voraussetzung von kommunikativer Sozialität auf die Spitze getrieben, wie Hubert und Mauss im Anschluß an S. Lévi feststellen: “sacrifice was heroified at this level” (S. 95, 114 Fn. 66, 145 Fn. 370). Der Grundgedanke dieser Theorie ist also, daß ein einseitiges Opfer bzw. eine Gabe (Mauss 1925/1988) die Bedingung der Möglichkeit von Tauschbeziehungen darstellt. Auch Simmel (1900/1989b) begründete, ganz ähnlich, den Tausch im Opfer, also in einer transzendenten Orientierung; wobei ebenfalls das Geopferte als Medium der Kommunikation mit der “sakralen” Sphäre, und vermittelt darüber: mit einer sozialen Gruppe betrachtet wird (Hubert & Mauss 1898/1981: 11). Seit Eliade (1957) und Dumont (1980) ist verständlich, daß der hier postulierte absolute Gegensatz zwischen dem Sakralen und Profanen zugunsten einer “hierarchischen” Auffassung der Beziehung zu modifizieren ist: “The profane, though the opposite of the sacred, is included in it and thus subordinated to it” (Madan 1991: 3). Die anschließende Perspektivenverschiebung hin zu einer phänomenologischen System/Umwelt Differenzierung hat zufolge, daß das Sakrale nicht mehr als transzendente, weltüberhobene Sphäre aufgefaßt werden muß, sondern als prinzipiell offener Welthorizont, bzw. “primordialer”, “embryonaler” “Urgrund” allen Daseins (vgl. Husserl 1987, Luhmann 1984).

Die Kontinuität zwischen expiatorischen und kommunikativen Opferriten besteht laut Hubert und Mauss darin, daß in beiden Fällen religiöse Energien, die durch Riten der Exklusion und Purifikation in einem Opfer konzentriert sind, durch einen Akt sakraler Gewalt freigelassen werden. Diese Energien dienen der Kommunikation - einerseits mit der “sakralen” Sphäre (wohin ggfs. die Seele des Opfers entweicht: “rites of attribution”) und andererseits mit der “profane” Sphäre (durch die Distribution eines Teils der sakramentalen,

körperlichen Überbleibsel des Opfers unter den Teilnehmern: “rites of utilisation”): “The victim is first consecrated. Then the forces which this consecration have aroused and concentrated on it are allowed to escape, some to the beings of the sacred world, others to the beings of the profane world” (S. 45). Die Expiation bzw. Elimination der in dem Geopferten konzentrierten (negativen) religiösen Energien ist insofern notwendig komplementär zur Kommunikation der freigewordenen Energien an die Teilnehmer eines Opferrituals. Darin, daß die negativen, gesühnten Energien eines Opfers zugleich einen positiven Charakter, als “Überbleibsel” eines sakralen Aktes für die Teilnehmer, gewinnen, besteht die “Ambiguität” des Opferrituals, von der Hubert und Mauss sprechen:

“[T]he victim represents death as well as life, illness as well as health, sin as well as virtue, falsity as well as truth. It is the means of concentration of religious feeling; it expresses it, it incarnates it, it carries it along. By acting upon the victim one acts upon religious feeling, directs it either by attracting and absorbing it, or by expelling and eliminating it. Thus in the same way is explained the fact that by suitable procedures these two forms of religious feeling can be transformed into each other, and that rites which in certain cases appear contradictory are sometimes almost indistinguishable” (S. 60).

Hubert und Mauss sind demnach nur deshalb in der Lage, einen systematischen Zusammenhang zwischen Sühneriten (bei denen “negative” [“unreine”] religiöse Energien aus einem individuellen Körper entfernt werden) und Kommuniionsriten (bei denen “positive” [“reine”] religiöse Energien kollektiv konsumiert werden) herzustellen, weil sie eine fundamentale “Zweideutigkeit” religiöser Energie postulieren.

Diese soziologische Theorie des Opfers wurde ansatzweise schon von Hubert und Mauss (1898/1981) auf den Fall der sich lebenslang purifizierenden brahmanischen, buddhistischen und jainistischen Asketen angewendet (im Gefolge von S. Lévi). Der Grundgedanke ist der, daß die Priorität der Selbstmortifikation gegenüber dem Fremdropfer, durch Ausweitung der purifizierenden “Eintrittsriten” aus dem brahmanischen Ritual selbst erwachsen ist: “These preparatory actions often become the type for the sacrifice of oneself. The asceticism preliminary to the sacrifice became, in many cases, the whole sacrifices” (S. 114 Fn. 66). Dieser Gedanke ist auch für ein Verständnis des Jain-*Dīkṣā*-Rituals von großem Interesse, wie Heesterman (1984, 1987) betonte. Ein Jain-Asket verkörpert ja ebenfalls in zweideutiger Weise Leben und Tod und “opfert” durch seine Askese (*Tapas*) nach und nach (negative) Körperpartikel (*Karman*), um seine Seele zu befreien. Die durch Selbstmortifikation abgesplitterten (*Nirjarā*) *Karman* läßt ein Asket zugleich in Form von sakraler Materie hinter sich, “that serves to procure the useful effects of the sacrifice” (Hubert & Mauss 1898/1981: 35). Diese, für die Asketen selbst “negativen” *Karman*-Partikel, gelten seinen Anhängern umgekehrt als Quellen “positiven” Einflusses (*Āsrava*) und können in Form von *Darśana* oder durch Berührung der Füße im *Vandanā*-Ritual, etc., aufgenommen werden. Die durch das Opfer jeweils freiwerdende sakrale Energie kommt also, ähnlich wie in anderen Opferriten, nicht nur dem Opfernden selbst zu, sondern auch den umstehenden Teilnehmern des Rituals, also demjenigen Personenkreis, der sich - analog dem Opferritual - zuvor mit dem Asketen identifiziert hat, und einen Beitrag zur Konzentration religiöser Energie auch materiell - durch die Verpflegung des Asketen - geleistet hat. In gewisser Weise spielen die Jain-Laien die Rolle der Opfernden, denen der profane Effekt des Opfers zugute kommt. Die im Opfer freiwerdende religiöse Energie ist nämlich im Prinzip nicht vollkommen kontrollierbar und kann nur durch die Riten selbst gezähmt, kanalisiert und somit produktiv verwendbar gemacht werden. Darin kann man eine der indirekten Aufgaben der Jain-Asketen sehen,

die sakrale Energie in kontrollierbarer Form abzugeben und damit für die Laiengesellschaft verwendbar zu machen:

“The value of the victim of a solemn sacrifice was so great, the expansive force of the consecration so wide, that it was impossible to limit the efficacy in an arbitrary fashion. The victim was a centre of attraction and radiated influences from it. ...According to the condition, nature, and needs of persons and objects, the effects produced could differ” (S. 76).

Weitere Parallelen zum brahmanischen Opfer, wie die Notwendigkeit der Herbeiführung einer Seelenvorstellung, oder die doppelte Referenz transzendentaler und empirischer Wahrnehmung (Heesterman 1984: 127), werden im Laufe der weiteren Darstellung aufgezeigt. Hier interessiert zunächst nur die Erklärung des Zusammenhanges zwischen individueller Askese und der indirekten Konsequenz sozialer Fruchtbarkeit, die Hubert und Mauss im Anschluß an brahmanische Theorien entworfen haben.

Das Primat der Individuums bezogenen, negativen Kulte (Durkheim 1912/1984) im Jainismus, bzw. der expiatorischen Riten (Hubert & Mauss 1898/1981), die die Separation und Kommunikationsunterbrechung auf Kosten der Sozialintegration in das Zentrum der Aufmerksamkeit stellen, bedarf der Erklärung. Die Herausschiebung des Opfers durch die Ausweitung der Initiationsriten (*Dīkṣā*) im Kontext des brahmanischen Opfers scheint nämlich die Konsequenz zur Folge zu haben, daß keinerlei Opfer und insofern Kommunion stattfindet - dies hat zumindest Heesterman postuliert: “The *sannyāsin* can easily be seen as to continue the conduct of the *dīkṣita* in a perpetual fashion without ever reaching the turning point of sacrifice” (Heesterman 1984: 126f.). Diese Schlußfolgerung - daß der (Jain-) *Ṣaṇṇyāsin* den Punkt des Opfers nie erreicht - ist allerdings wenig plausibel, da die Fruchtbarkeitseffekte einer Askese in einem solchen System unerklärlich wären. Die Deutung von Hubert und Mauss und Heesterman kann jedoch in zwei Punkten ergänzt und somit gezeigt werden, daß auch im Jainismus sehr wohl geopfert wird: Einmal wurde schon darauf hingewiesen, daß ein Asket durch seine lebenslange Askese unablässig purifizierte *Karman*-Materie abstreift und an seine Umwelt von Verehrern ausstrahlt. Dies wurde besonders greifbar bei der Darstellung der Funktion der Körperabsonderungen der Asketen als Fertilitätsmedien. Zum anderen ist der Tod eines Asketen der ultimative Punkt, an dem aus der Sicht von Hubert und Mauss und Heesterman das Selbstopfer komplettiert wird. Dies kann daran gesehen werden, daß bei den Jaina zwar grundsätzlich die körperlichen Überreste eines Asketen vom *Dharma-Saṅgha* einfach preisgegeben werden, doch von den Laien so interpretiert werden, als würden sie “zurückgegeben” und (im übertragenen Sinne) “redistribuiert” werden. Der Kontakt mit dem Leichnam eines Asketen gilt als besonders purifizierend (siehe Glasenapp 1925: 426 über die *Karman* tilgende Wirkung des Leichnams und des Ortes des *Sallekhanā*: “wie ein Wallfahrtsort”). Die sterblichen Überreste gelten als vollkommenste Verkörperung von Wert bzw. utilisierbarer sakraler Energie.²⁶⁷ Die Todesriten der Jain-Asketen unterscheiden sich insofern erheblich von denjenigen der Jain-Laien, die äußerlich den “hinduistischen” Todesriten entsprechen (Sangave 1980: 345).²⁶⁸ Der Tod eines Asketen ist ein Freudenfest *par excellence* der Jaina, denn sein Körper gilt als ultimative Gabe der Asketen an die Laien - womöglich in Analogie zum (Jain-) Brauch der Verteilung von Früchten und Gemüse unter Verwandten beim Tod eines Angehörigen (Lath 1981: 70f.): “After the death of a sadhu or a sadhvi, they [the ascetics] trust that the *atman* has left the body and so

²⁶⁷ Vgl. Stevenson 1910: 28-30, Crooke 1926: 243, Jaini 1985: 85-90, Thapar 1978b: 95, Chatterjee 1984: 9.

²⁶⁸ Anders als der durch lebenslange Askese gereinigte Körper eines Asketen gilt hier ein Leichnam als unrein; vgl. Thapar 1981: 288.

they give the body away as a *dan* (gift)” (Misra 1972: 32). Das Paradigma dieses Brauches ist in der Legende von Mahāvīras *Nirvāṇa* zu finden, welches alljährlich zu *Dīvālī* von den Jaina als ein Fruchtbarkeitskult gefeiert wird.

Die Herauszögerung des “Opfers” bis zum natürlichen oder selbstgewählten Moment des Todes erlaubt demnach die kontinuierliche Akkumulation von “sakraler Separationsenergie” jenseits der Grenzen des brahmanischen Rituals. Für einen Jain-Asketen gilt der eigene Körper als der sakrale Raum, den er durch interne Separation von Seele und Körper generiert, und in dem er durch kontinuierliche Askese *karmische* Energien unterer Stufe freisetzt und zugleich solche höherer Potentialität bzw. Reinheit (*Śuddha*) konzentriert (Jaini 1979: 138ff.). Askese (*Tapas*) hat dabei die Herbeiführung einer “vorzeitigen Reifung” von *Karman* - also der durch frühere Handlungen akkumulierten Handlungseffekte/Potentialitäten zum Ziel, die dadurch ihren bindenden Einfluß auf die Seele verlieren und “wie reife Früchte” an die Umwelt abgegeben werden. “Freigewordene” *Karman*-Atome einer statushöheren Person gelten als ultimative “freie Gabe” für alle statusniedrigeren Individuen, da sie konzentrierte physische Energien darstellen, durch deren Assimilation man die eigene psycho-physische Konstitution in jeder Hinsicht verbessern kann. Darin besteht meines Erachtens die “Frucht” des “Opfers”, die indirekt zur sozialen Kommunion der Jaina beiträgt. Doch nur die Körperabsonderungen der Jaina-Mönche und Nonnen gelten den Jains als sakralisierte Materie:

“Once a karma has given its result, it falls away (nirjarā) from the soul ‘like ripe fruit’, returning to the undifferentiated state and thus to the infinite pool of ‘free’ karmic matter; eventually it will become associated with the same or some other unliberated soul. Indeed: ‘The soul has successively taken in and cast off every particle of [karmic] matter in the universe’” (S. 113).

Viele Jains bestreiten die Interpretation der Jain-Askese als eine Form der Interiorisierung des vedischen Opfers (S. 74-6), mit dem berechtigten Hinweis auf den vom vedischen Brahmanismus unabhängigen Charakter des Jainismus und dem “very anti-vedic character of Jaina cosmology, soul theory, karman doctrine, and atheism” (S. 169, vgl. Malvania 1968: 16). Dahinter stehen einerseits politische Erwägungen, nämlich die Bestrebung, die religiöse Autonomie der Jaina im modernen Indien aufrechtzuerhalten. Die gegenteilige Ansicht, daß der Jainismus aus dem vedischen Brahmanismus erwachsen sein muß, wurde mit Hinweis auf parallele Praktiken unter anderen von Jacobi (1980a: xxxv, nach Bühler), Hubert und Mauss (1898/1981: 114 Fn. 66, nach S. Lévi), Williams (1983: 52f.), Schmidt (1967) und Dixit (1978: 2) geäußert. Für die hier bevorzugte Auslegung, nämlich der Nützlichkeit der Verwendung des Begriffs “Opfer” als etische Kategorie im Sinne von Hubert und Mauss (1898/1981: 13) für die Analyse der jinistischen Weihe, verstanden als die “prozedurale Form” der gewaltsamen “Konsekration eines Opfers”,²⁶⁹ sprechen nicht nur auch neuere Interpretationen der Funktion des *Karman*-Konzeptes im vedischen Opfer,²⁷⁰ sondern vor allem die ausdrückliche Analogisierung der jinistischen Askese als dem “wahren (Selbst) Opfer” in *Uttarādhyaṇa* 25. Es scheint, als seien die Jaina hier durch eine striktere Auffassung *karmischer* Reziprozität zu einer alternativen Interpretation der Wirkung des vedischen Tieropfers gekommen, der zufolge jede Identifikation mit einem Akt

²⁶⁹ “Sacrifice is a religious act which, through the consecration of a victim, modifies the condition of the moral person who accomplishes it or that of certain objects with which he is concerned” (Hubert & Mauss 1898/1981: 13). “The devotee who provides the victim which is the object of consecration is not, at the completion of the operation, the same as he was at the beginning. He has acquired a religious character [communion] which he did not have before, or has rid himself of an unfavourable character [expiation] with which he was affected” (S. 10).

²⁷⁰ Vgl. Heesterman 1985, Tull 1989.

der Gewalt wiederum Gewalt hervorruft: “The binding of animals (to the sacrificial pole), all the Vedas, and sacrifices, being causes of sin cannot save the sinner; for his works (or Karman) are very powerful” (Utt₁ 25.30); “Thus foolish men, who love pleasure, will be fastened (to Karman), but the passionless will not” (Utt₁ 25.43). Diese Interpretation setzt einerseits die universelle Akzeptanz der Wirksamkeit des rituellen Mechanismus voraus, und andererseits eine Analyse seiner Effektivität, die auf dem Begriff des Begehrens bzw. der Identifikation mit dem (attraktiven) Opfer fokussiert. Der Jainismus basiert, so die hier vertretene These, auf einer Theorie der Funktion des brahmanischen Opfers, als eines Mechanismus, der die Teilnehmer vermittelt der Erweckung von Begehren und Leidenschaften (*karmisch*) bindet. Zugleich kann mit Hilfe des Jain-Konzeptes der Seele (*Jīva*) eine Unabhängigkeit gegenüber den äußeren Einflüssen solcher Opferzeremonien und generell die Fähigkeit der “Manipulation der *Karman*” gewonnen werden (Jaini 1979: 139).²⁷¹

Zusammenfassend betrachtet, gewinnen Jains durch die Betonung des Primats von Separationsriten gegenüber dem brahmanischen Primat von Kommunionssriten potentiell eine relative Unabhängigkeit von der rituell reproduzierten und sozial dominanten organischen Sozialordnung der Brahmanen. Zugleich wird jedoch diese organische Sozialordnung notwendig vorausgesetzt. Innerhalb einer organisch vorgestellten Sozialordnung kann die Fokussierung auf “negative” oder Separationsriten und die, über deren karmische Früchte vermittelte indirekte Kommunion, nur den Effekt einer sekundären Vergesellschaftung haben - der Bildung einer besonderen (elitären) Sozialkategorie statusmobiler Individuen innerhalb des vorausgesetzten Ganzen der brahmanischen Sozialordnung.

5.6.5. Dīkṣā als soziales Drama

Wie Holmstrom (1988: 18, 22f.) betont, müssen Entsagung und Indifferenz (*Vairāgya*) als inneres Erlebnis von äußeren Entsagungs- bzw. Weihe-Zeremonie unterschieden werden. Der Akt der Weltentsagung als ganz persönlicher Entschluß liegt, wie gesehen, den eigentlichen Weihezeremonien voraus. Er ist in der Regel das Resultat einer kontinuierlichen Interaktion eines(r) Kandidaten(in) mit einem oder mehreren Mönchen und/oder Nonnen. Die Weihezeremonien sind insofern nur ein Schauspiel, eine öffentliche Re-Inszenierung sowohl des persönlichen Entsagungserlebnisses als auch des “Kampfes um die Zustimmung” der beteiligten sozialen Gruppen (Familie, *Śaṅgha*, *Ācārya*). Die religiöse Bedeutung der Zeremonie wird entsprechend von Seiten der asketischen Ordnungen heruntergespielt. Aus ihrer Sicht bestätigt das *Dīkṣā*-Ritual zwar offiziell die Weltentsagung und die Initiation in die monastische Sozialordnung, und ist insofern von rechtlicher und sozialer Bedeutung, doch aus religiöser Sicht gilt es nur als ein einziges Moment eines kontinuierlichen Entsagungsprozesses, den ein idealer Asket zu durchlaufen hat. Auch im Buddhismus wird die zeremonielle Entsagung der Welt nicht als besonders bedeutsam erachtet. Nicht der einmalige Akt der Entsagung der Welt, sondern der Beginn eines systematischen Prozesses der Selbstpurifizierung ist doktrinär entscheidend: “the essential thing is to enter religious life” (Wijayaratna 1990: 14). Die Weihe gilt den buddhistischen und jainistischen Mönchen als eine einmalige öffentliche “Dramatisierung eines kontinuierlichen Entsagungsprozesses” - gewissermaßen als eine sozioreligiöse Veranstaltung. Entscheidend ist aus dieser, durch den geistigen Individualismus geprägten Sichtweise, allein die innere Einstellung der Entsagenden. Eine

²⁷¹ Dem doktrinären Argument mancher Jaina, es gebe im Jainismus kein Opfer, denn ein Asket “verliere nichts” sondern gewinne nur durch Akte der Selbstmortifikation, kann mit Hinweis auf die Analogien zum brahmanischen Ritual begegnet werden, und auf die Wahrnehmung der Jain-Laien, die eine solche theologische Umdeutung ihrer Empfindungen nur selten hundertprozentig folgen.

wichtige Konsequenz des replikativen, bestätigenden Charakters der öffentlichen Jain-*Dīkṣā*-Riten ist, daß sie vor allem als legitimierend betrachtet werden müssen. Die Zeremonien objektivieren die vorausliegenden existentiellen Empfindungen und Handlungen des Entsagenden aus der Retrospektive institutioneller Praktiken.

Die Weihezeremonie ist jedoch gerade wegen ihres legitimierenden Charakters mehr als nur ein Schauspiel. Es ist ein soziales Ritual, welches gleichsam die individuelle *Erlebnis* der Weltentsagung in eine kollektive *Erfahrung* transformiert (vgl. Dilthey 1923-29), bei dem die gesamte versammelte Jaina-Gemeinde und Dorfgemeinschaft ihrem Anspruch auf die *Dīkṣita* entsagt. Im Gegensatz zur Ideologie des einsamen, individuellen Entschlusses zur Weltentsagung (der zweifellos dem *Dīkṣā* notwendig vorausliegt) ist die Weihezeremonie primär ein soziales Ereignis. Die Rolle der "Zuschauer", und dabei vor allem: die Akzeptanz des neuen Asketen durch die Laien, ist entscheidend für das Gelingen der Zeremonie (vgl. Kapferer 1983). Denn durch das "rituelle Drama" (Hubert & Mauss 1898/1981: 28) der öffentlichen Weihe wird die gesellschaftliche Anerkennung des neuen, sozial verbindlichen Status des (der) Entsagenden als verehrungswürdiges Mitglied einer Organisation von Weltentsagern hergestellt. Die Weihezeremonie dient, so gesehen, primär der Transformation des sozialen Status des Entsagenden in den Augen aller beteiligten sozialen Gruppen und damit zugleich der öffentlichen Bestätigung und Legitimation seiner subjektiven Empfindungen. Sie ist nicht Ausdruck einer radikalen Entsagung "der Welt", in der Manier Mahāvīras (offenbar ebenfalls mit Zustimmung der Autoritäten), oder der "Zähmung des Asketen", wie es aus der Perspektive des modernen "protestantischen" Individualismus erscheinen mag (vgl. Weber 1978 II, Carrithers 1984), sondern vielmehr eine königgleiche Form der Totalisierung und zugleich der sozialen Regeneration durch die Konzentration und Verkörperung der sozialen Kräfte in der Person des Entsagenden und durch dessen vollkommene Hingabe an die Gemeinde (und den Orden in ihrem Zentrum).

Die rituelle Transformation der "moralischen Person" des Entsagenden geschieht durch die öffentliche (Selbst-) Zerstörung der "alten Persönlichkeit", die gleichsam die Rolle des Opfers in einem Opferritual spielt (Hubert & Mauss 1898/1981: 13). Der Begriff "Quasi-Opfers" bezeichnet den Sachverhalt vielleicht am prägnantesten. Vor allem muß die betreffende Person in einer legitimen Form von allen Bindungen an die Familie abgeschnitten werden, um in den Augen der gesamten Laienschaft als verehrungswürdiges Objekt konstituiert werden zu können. Der ritualisierte Akt der Separation des Initianden von Familie und Gemeinde (und Aufnahme in einen Orden) erzeugt zugleich mit Konstitution seiner asketischen Individualität die dogmatisch genährte Vorstellung von der Existenz einer Seele in seinem Körper. Wie Nietzsche (1988), gehen auch Hubert und Mauss (1898/1981: 52) davon aus, daß der Zweck von Initiationsriten in der "Einführung einer Seele in einen Körper" besteht, also die Erzeugung einer Innenorientierung. Dies geschieht durch die bekannten dreistufigen Verfahren eines Opferrituals bzw. aller *rites de passage* (vgl. van Gennep 1960): Identifikation mit dem Opfer, ein einschneidender Akt der Separierung, und Kommunikation (Redistribution) der sakralen Materie. Im vorliegenden Falle entsprechen (1) der Phase der Identifikation (Hubert & Mauss 1898/1981: 32) die gemeinsamen Mahlzeiten, Waschungen und Prozessionen vor der Entsagung; (2) der Phase der Separierung entsprechen die Zustimmung der Familie zur Entsagung, der zeremonielle Kleiderwechsel, das Gelübde der Gewaltlosigkeit, und das öffentliche Haare ausrupfen (S. 20, 35); und (3) der Etablierung von Formen der Kommunikation mit dem sakralen Objekt: die Akkumulation von religiösem Verdienst (*Puṇya*) aller Anwesenden durch innere Billigung (*Anumodana*) der beiden zentralen Akte der Entsagung – der Zustimmung der Familie zur Initiation und die Übernahme der Gelübde durch den Initianden, sowie die der Familie hinterlassenen Besitztümer und Haare und das mit der Initiation verbundene soziale Prestige. Während der Initiation legt ein Initiand ganz wörtlich die "Hüllen" seiner alten Persönlichkeit Schritt für Schritt ab und

erlangt eine quasi-embryonalen Status der Potentialisierung als Bedingung der Möglichkeit der symbolischen Wiedergeburt in einer neuen Rolle und Existenz.²⁷² Die gelungene Transformation der Persönlichkeit des Initianden, wird meist durch die Übernahme eines neuen Namens angezeigt (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981: 63). Der durch die endgültige (bei den Jaina nicht rückgängig zu machende) Separation erzeugte Trennungsschmerz der Verwandten, der Gemeindemitglieder, und wohl auch des (der) *Vairāgin(ī)*, ist nicht gespielt, sondern real. Dieser mit dem Statuswandel verbundene emotionale Status ist, wenn man den Theorien der Durkheimschule weiter folgen mag, zugleich die Bedingung der "Kommunikation mit dem Heiligen" auf Seiten der Laien und des Erlebnisses der Befreiung auf Seiten des *Dīkṣita* selbst beim physisch schmerzhaften Ritus des *Keśa-Luñcana*.

Die Weihezeremonie ist ein komplexes Ritual, mit vielen Bedeutungsebenen. Es befördert nicht nur die Entsagung eines Individuums und der öffentlichen Anerkennung seines neuen sozialen Status, sondern zugleich der symbolischen Reproduktion des religiösen Empfindens der Zuschauer, die durch ihre Teilnahme an dem Ritual in ihrem Glauben gestärkt werden: gemeinsames Singen von Hymnen, Verneigung vor dem (der) neu initiierten Mönch (Nonne), Segnung durch den *Ācārya*, etc., und vor allem durch das Sehen (*Darśana*), und der meditativen Realisierung (*Bhāvanā*) des paradigmatischen Entsagungsaktes, als des einzigen offiziellen "Lebenszyklusrituals" der Jaina. Ähnliches gilt für die der Zeremonie beiwohnenden *Sādhu* und *Sādhvī*. Die duale, nämlich gleichzeitig individuelle und soziale Orientierung der Grundstruktur des Rituals, ähnelt derjenigen eines rituellen Opfers, welches, wie Hubert und Mauss (1898/1981: 94) argumentierten, dem "alternierenden Rhythmus von Sühne und Kommunion" folgt: "[S]acrifice shows itself in dual light; it is a useful act and it is an obligation. Disinterestedness is mingled with self-interest" (S. 100) - "[T]his personal renunciation of their property by individuals or groups nourishes social forces" (S. 102). Aus der Sicht der Jain-Lehre ist die Entsagung jedoch paradoxerweise nur vollkommen, wenn sie ohne instrumentelle Absichten von Seiten des Entsagenden vollzogen wird, was in der kantianisch-dualistischen Formulierung von Mauss nicht recht anklingt.

Reynell (1985), Holmstrom (1988) und andere (Wijayaratra 1990, etc.) vernachlässigten diesen sozialen Aspekt, da sie das Jain-*Dīkṣā*-Ritual primär mit der hinduistischen Hochzeitszeremonie verglichen und den unterliegenden Opferaspekt vernachlässigten (auch ein Hochzeitsritual ist ein Opfer - nämlich der Jungfräulichkeit der Braut). Nur Holmstrom (1988) deutet die naheliegende Möglichkeit des Vergleichs der Entsagungsriten mit den Todesriten der Jaina an. An dieser Stelle wurde die These von Hubert und Mauss (1898/1981: 17) aufgegriffen, daß Riten der Erzeugung und Kommunikation eines sakralen Potentials und der Expiation einer gegenteiligen Qualität in allen Opferriten (*rites de passage*) unweigerlich zusammenspielen. Jede der formell negativen weltlichen Qualitäten, die von den Jain-Asketen in den Vordergrund gerückt werden, haben, wie Durkheim (1912/1984) schreibt, ihre positiven Seiten, deren implizite materielle Konsequenzen allerdings allein der Gesellschaft zugute kommen können, nicht den Asketen selbst, die ja die Welt negieren (vgl. Olivelle 1975: 82).

Obwohl von den Jaina der Opferaspekt des Weiherituals abgestritten wird, sind die beobachtbaren Ähnlichkeiten zwischen jainistischen und buddhistischen *Dīkṣā*-Riten der Weltentsagung einerseits und den brahmanischen *Dīkṣā*-Riten zur purifizierenden Präparation des Opfernden für das *Soma*-Opfer überzeugend genug, um die These weiterzuverfolgen.²⁷³ Während die asketischen Praktiken im Rahmen des Brahmanismus allein der Präparation des Opfernden (und des Kriegers) dienen, lehnen jedoch Buddhismus und Jainismus

²⁷² Vgl. Lommel 1955, Thite 1970: 169, Olivelle 1980: 137, Heesterman 1987: 97.

²⁷³ Vgl. Hubert & Mauss 1898/1981: 114 Fn. 66, Gonda 1965: 384, 389, Heesterman 1984.

Blutopfer als solche ab und versehen die vorbereitenden asketischen Praktiken mit einem den Opfern selbst entsprechenden religiösen Wert. Ähnliche Tendenzen finden sich schon im *Śatapatha Brāhmaṇa* (Ebda.): “These preparatory actions often become the type for the sacrifice of oneself. The asceticism preliminary to the sacrifice became, in many cases, the whole sacrifice” (Hubert & Mauss 1898/1981: 114 Fn. 66). Die Opferperspektive wird im Jain-*Dīkṣā* zwar von den Asketen abgelehnt (“man verliert nichts und gewinnt nur”), sie herrscht jedoch auf Seiten der Laienschaft nichtdestotrotz vor. Auch die Einmaligkeit der Entsagung ist eine Wahrnehmung aus der Perspektive der anwesenden Laienschaft, die durch einen einmaligen Akt ihrem Anspruch auf ein Mitglied ihrer “Familie” und “Gemeinschaft” entsagen. Was von Seiten des entsagenden Individuums als “reinigender” Transformationsprozeß erfahren wird, erleben die “Laien” als eine Art Opfergabe (*Dāna*), deren moralisches Verdienst (*Puṇya*) sie gleichwohl akkumulieren können. Die beiden Elemente - Expiation und Kommunikation: Askese und Devotion - werden so gewissermaßen aufgespalten und verteilt auf die beiden beteiligten sozialen Gruppen: was aus der Sicht der Asketen als Expiation erscheint wird von den Laien teils als ein verehrendes (Selbst-) Opfer wahrgenommen.

Das “rituelle Drama” der Weihe selbst ist eingebettet in den umfassenderen Kontext eines “sozialen Dramas”, welches mit dem “Kampf um die Entsagung” und dem Bruch mit der Familie beginnt und mit seinem/ihrer Eintritt in die monastische Organisation und der anschließende Verehrung durch die Familienmitglieder endet. Der Ablauf dieses sozialen Dramas kann mit Turners (1974) Vier Phasen-Modell beschrieben werden: (1) “breach”, (2) “crisis”, (3) “redressive action”, und (4) entweder “reintegration” oder “social recognition of irreparable schism between the contesting parties” (S. 38-42). Der Entsagungsentschluß wäre demnach der Bruch, und der “Kampf um die Zulassung” die Krise. Als Schlichtungsversuche können die Interventionen der Asketen und der beteiligten Laien gelten (die den Familienmitgliedern Prämien verschiedenster Art anbieten), die schließlich zur Anerkennung des Bruches im *Dīkṣā*-Ritual führen. Turners Modell ist jedoch nur bedingt mit der Teilnehmersicht kompatibel, insofern es, trotz gelegentlich anderslautender Äußerungen Turners, einen statischen Begriff von Struktur als eines geschlossenen Systems sozialer Positionen voraussetzt. Dagegen wird hier - mit Luhmann (1984) - die Vorstellung eines autopoietischer Systems heuristisch zugrunde gelegt.

Die vorausliegenden Konflikte werden aus dem Ritual selbst ausgeblendet. Allein die offizielle Perspektive der monastischen Tradition dominiert die Abfolge und Interpretation des Rituals, um den Eindruck der absoluten “Gewaltlosigkeit” der Jain-Tradition aufrecht zu erhalten. Indirekt partizipieren die Asketen gleichwohl an der Gewalt, die bei der Separation der Initianden von ihren Familien zwangsläufig involviert ist. Dies entspricht einem Grundschema der Jain-Organisation und ist auch in Bezug auf den Bettelgang (der so konzipiert ist, daß die Laien die bei der Nahrungszubereitung notwendige Gewalt durchführen und die Asketen die von Gewalt “reinen” Resultate konsumieren) und in anderen Lebensbereichen zu finden (vgl. S. Kumar 1992: 30f.). Der größte Teil der Schuld (*Pāpa*), der beim gewaltsamen Akt der Separation notwendigerweise anfällt, wird symbolisch durch die Intervention des (Hindu-) Barbiers außerhalb der Jain-Gemeinde transferiert. Das Opfer wird von einem Hindu durchgeführt. Die Familie der Entsagenden erhalten die symbolischen Früchte (die Haare), die aufgefangen werden. Der *Ācārya* führt den letzten Akt der Separation durch, indem er die wenigen stehengelassenen Haare ausrupft. Dank seiner Fähigkeit zur Selbstreinigung kann ihn die durch den Akt der Gewalt anfallende Schuld (*Pāpa*) kaum berühren. Der Anteil an ritueller Gewalt wird als “notwendig” legitimiert und von weltlicher Gewalt strikt geschieden. Ein konstitutives Element dieser Zeremonien ist nicht nur die Verkehrung des Verhältnisses zwischen der Entsagung als kontinuierlicher Aufgabe und einmaligem

Ereignis, sondern auch die Umkehrung der Reihenfolge der Entsagungsschritte im Hinblick auf die öffentliche Verschleierung der aktiven Anwerbungsbemühungen neuer Kandidaten durch die Asketen.

5.7. Zusammenfassung

Die Analysen der heute beobachtbaren Varianten der monastischen Entsagungs- und Weiheriten der Jaina, ihrer historischen Entwicklung, äußerer Parallelen zu vedischen Opferriten, sowie der Zulassungskriterien, der Rekrutierungspolitik und der Ausführung der Initiationsriten des Terāpanth haben, unter anderen, zu folgenden Ergebnisse geführt. (1) Die wohl wichtigste Einsicht betrifft die strukturelle Komplementarität von “negativen Riten” und “positiven Riten” in Jaina-Initiationsritualen. Im Anschluß an theoretische Überlegungen von Hubert und Mauss (1898/1981, van Gennep (1960) und Heesterman (1984) wurde gezeigt, daß der vordergründig rein selbstbezogene Akt der Entsagung soziale Voraussetzungen und Konsequenzen impliziert, die nur durch die Verortung des Rituals in einen umfassenden sozio-religiösen Kontext sichtbar werden.²⁷⁴ Durch Akte der Entsagung werden von den Asketen materielle Partikel, vor allem Haare, “abgesplittert”, die ggfs. als symbolische Fertilitätsmedien an die Familie und andere Haushälter verteilt werden. Die symbolische Funktion des Rituals ist wichtig für die soziale Integration der Gemeinde. Denn die “Vitalität” einer vierfachen Jain-Gemeinde als Ganzer hängt, aus der Teilnehmersicht, vom permanenten Kontakt der Laien mit den Asketen ab - sogar der geschäftliche Erfolg der Haushälter, der, wie es heißt, in erster Linie auf der Kooperationsbereitschaft innerhalb einer Berufsgruppe beruht. (2) Die Entsagungsmotive wurden in kritischer Auseinandersetzung mit Goonasekeras (1986) an Freud (1982), Yalman (1962), Spiro (1982) und Obeyesekere (1976) angelehnter Interpretation der Entsagung als Konsequenz des von hierarchischen Sozialstrukturen erzeugten psychologischen Stresses mit Hinweis auf die Bedeutung der Geschichte kumulativer Interaktionen der Entsagenden mit den Asketen gedeutet. Typische Konflikterfahrungen wurden herausgestellt und gezeigt, wie furchteinflößende Erlebnisse, wie zum Beispiel der Tod von Familienangehörigen, von Ordensmitgliedern durch charakteristische Formen religiöser Rhetorik mit dem Bilde universellen Friedens (*Ahiṃsā*) kontrastiert und eine retrospektive Interpretation individueller “Erlebnisse” und Transformation in kulturell gedeutete “Erfahrungen” mit Hilfe der Jaina-Lehren induziert wird (vgl. Dilthey 1923-1929). Das Vorhandensein solcher Interpretationsmuster und attraktiver Jaina-Orden als gesellschaftlich akzeptierter alternativer Lebensformen ist der stärkste die Entsagung motivierende Faktor. (3) Die Entsagung ist jedoch nicht nur für den Entsagenden von Bedeutung, sondern für die gesamte Gemeinde - insbesondere für die Familie. Dies konnte am Beispiel der Institution der “Gabe eines Kindes” und der Funktion des “rituellen Dramas” der Weihe im umfassenden Kontext von “sozialen Dramen” gezeigt werden (vgl. Turner 1980). Konflikte innerhalb von Jain-*Baniyā*-Kasten können offenbar, zu einem gewissen Masse, durch die institutionalisierten religiösen Rituale in positive, gemeinschaftsbildende Formen neutralisiert und aufgefangen werden. Anhand der Untersuchung der Beziehung der religiösen Wertideen der Reinheit (*Śuddha*) und des Verdienstes (*Punya*) mit sozialen Wertvorstellungen von Ehre (*Izzat*) und religiösen Ritualen und den – aus Jain-Sicht - sozialen Lebenszyklusriten (*Samskāra*) wurde gezeigt, wie die rituellen Systeme der Jaina zugleich an brahmanischen Riten anschließen und diese für die Zwecke der Regeneration der Gemeinden instrumentalisieren, indem sie zum Beispiel den betreffenden “Laien” Statusvorteile versprechen. Aus der Sicht der Laien können Lehre und Performanz von *Ahiṃsā* auch der Erhöhung der sozio-kognitiven Konflikttoleranz dienen und somit gesellschaftliche und ökonomische Vorteile verschaffen. Dies soll im dritten Teil (III) näher erläutert werden.

²⁷⁴ Vgl. Olivelle 1975: 82.

TEIL ZWEI: DIE LAIEN

Alle heutigen Jain-Sekten teilen die Orientierung an einem gemeinsamen religiösen Ideal (*Mokṣa*) und die Grundelemente des rituell vorgezeichneten Pfades seiner Realisierung (*Mokṣa-Mārga*). Dazu gehört neben der Lehre der Erlösungsfähigkeit des Individuums auch die Lehre vom Jain-*Sanḡha* als der idealen sozialen Form und als Bedingung der Möglichkeit der Erreichung des Erlösungszieles durch den Einzelnen. Im Jainismus, wie im Buddhismus, steht die Erlösung des Individuums im Zentrum der Religiosität. Die Art und Weise, wie der Erlösungsweg vorgezeichnet ist, impliziert jedoch generelle soziale Funktionen und spezifische Riten und Organisationsformen, die in den Texten nur selten direkt angesprochen werden, auf die jedoch notwendigerweise indirekt Bezug genommen wird. In welcher Weise dies geschieht, ist eine der zentralen Fragestellungen dieses Teils. In der Literatur wurde das Problem im Anschluß an die einflußreiche transzendentaltheoretische Auslegungen des "westlichen Buddhismus" und an M.Webers (1978 II) Unterscheidung zwischen religiösen "Virtuosen" und der "Masse", überwiegend in den Begriffen elitärer Zwei-Welten-Theorien diskutiert, wie zum Beispiel dem buddhistischen Konzept der "two wheels of *Dhamma*" (Smith 1972). Im folgenden wird dagegen die Teilnehmerperspektive favorisiert und nicht vom Primat der Lehre, sondern von dem der Lebenswelt ausgegangen und Ritual als Vermittlungsinstanz analysiert. Im Unterschied zu Cort (1989, 1991a), der das Problem der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft mit den Begriffen einer Theorie zweier symbolischer Wertsphären diskutiert, und entsprechend "zwei Ideale des Jain-Laien" zu identifizieren sucht, oder Jaini (1991), für den populäre Jain *Bhakti*-Kulte, wie für Gombrich & Obeyesekere (1988), als Manifestation der "Hinduisierung" eines "ursprünglich reinen" Jainismus gelten, wird gezeigt, daß der Jainismus nicht als isoliertes Phänomen, sondern nur im Kontext einer des gesamten südasiatischen religiösen Feldes und eines vorausgesetzten offenen Welthorizontes verstanden werden kann. Der Scheingegensatz von Theorie und Praxis kann so aufgelöst werden. Die vorgeschlagene phänomenologische Interpretation bindet sich jedoch nicht ausschließlich an die rituelle Teilnehmerperspektive, sondern arbeitet mit einer gezielten Variation von subjektivem und objektivem Standpunkt (vgl. Habermas 1980-1981). Dadurch ergibt sich die Möglichkeit, zu zeigen, wie die generativen rituellen und klassifikatorischen Schemata des Jainismus zugleich in zwei Richtungen deuten und strategisch benutzt werden können - einmal in Richtung der Welt materieller Objekte und des zweckrationalen Interessekalküls und zum anderen in die Richtung des "intentionalen" Horizontes möglicher Welten.

Im einzelnen wird gezeigt, wie die Grundelemente der Śvetāmbara-Soziallehre von den Terāpanthī in die Praxis umgesetzt wird, insbesondere mit welchen rituellen Methoden die Kategorie des "Laien" kontinuierlich erzeugt und wie die betreffenden Individuen an die monastische Ordnung angebunden werden. Die Darstellung der religiösen Regeln und Riten der Laieninitiation, der Konversion und der Exkommunikation, sowie die Untersuchung ihrer sozialen Implikationen am Beispiel der Terāpanthī stehen im Vordergrund der beiden Kapitel (6 und 7). Die neuen sozio-religiösen Organisationen der Jain-Laien und besonders des Terāpanth werden erst in Kapitel 9 und 11 thematisiert. Der theoretische Leitgedanke ist, daß der religiöse Pfad der Jaina innerhalb des weiteren religiösen Feldes Südasiens zugleich ein Klassensystem impliziert und durch Strategien der "rituellen" und "konversationalen Implikatur" auch praktisch reproduziert, da die religiösen Gelübde (*Vrata*) und Regeln des Jainismus, insofern sie realisiert werden, in die Funktionsweisen einer gegebene Sozialordnung selektiv eingreifen und sie indirekt - vermittelt über die Interessen einer nur negativ determinierten Zielgruppe von Jain-"Laien" - als Bedingung der Realisierung der Jain-Praktiken und Ideale, in

Anspruch nehmen. Das Verhältnis von Lehre und Praxis wird also nicht, wie bei Weber (1978), Spiro (1982: 449), Gombrich (1971), Jaini (1991: 187) oder Cort (1989, 1991a), nach dem religiösen Muster von Vorschrift und defizitärer Ausübung begriffen, sondern phänomenologisch, als rituelle Form reflexiver Selbstfestlegungen, in einem offenen Welthorizont aufgefaßt.

6. DER IDEALE JAIN-LAIEN

Die traditionelle Unterscheidung zwischen dem rituellen Kodex für die Asketen (*Yatyācāra*) und demjenigen für die Laien (*Śrāvākācāra*) ist konstitutiv für die praktische Funktionsweise des heutigen Jainismus (Williams 1983: xvi). Anders als die Laienschaft in den meisten buddhistischen Ländern gelten jedoch die Jain-Laien (*Upāsaka* oder *Śrāvaka*) als integrale Bestandteile der vierfachen religiösen Versammlung bzw. Gemeinde (des *Caturvidha-Saṅgha*). Dies ist vor allem eine Konsequenz der Heterogenität des religiösen Feldes in Indien. Durch ihre kategoriale Zugehörigkeit zum *Saṅgha* und vor allem durch die Befolgung bestimmter für Laien formulierter religiöser Prinzipien erlangen sie ausdrücklich den Status von „partiellen Asketen“ und gelten damit als religiöse Persönlichkeiten sekundärer Ordnung. Der Stand des Jain-Laien gilt idealerweise als Präparationsstadium für die Entsagung und das asketische Leben (Ebda.).¹ Jain-Laien unterscheiden sich von Nicht Jains bzw. „profanen Personen“ (Schubring 1962/1978: 284) dadurch, daß sie eine Reihe von bindenden Gelübden (*Vrata*) übernehmen. Darin ähneln sie den buddhistischen Laien unter anderen in Burma, Śrī Lankā und Nepal.² Als Minimalforderung gilt offiziell die Übernahme der sogenannten *Aṇuvrata*, der „kleinen“ oder „partiellen Gelübde“, die dem Modell der *Mahāvrata* der Asketen nachempfunden sind und deren Einhaltung eine abgemilderte Form asketischen Verhaltens generiert. Jain-Laien stehen durch ihre moralischen Reinheitsgebote in direkter Statuskonkurrenz zu den brahmanischen Haushältern; ähnlich wie die buddhistischen Brahmanen der Vajrācārya in Nepal oder die Laienritualisten im Nordosten Thailands, die gleichsam die Rolle der Hof-Brahmanen übernehmen, die beim klassischen rituellen Selbstopfer des Königs assistieren.³

Der (christliche) Begriff des „Laien“ ist strenggenommen dem Jainismus fremd (Hoernle 1989: 1 Fn.1). Er ist an ihn von außen herangetragen worden zum Zwecke der griffigen Übersetzung des Wortes *Upāsaka* (Pkt. *Uvāsaga*), welches in den Jain-Texten zur Bezeichnung der Anhänger Mahāvīras verwendet wird, die der Welt (noch) nicht entsagt haben. *Upāsaka* bezeichnet die „Diener“ oder „Verehrer“ der *Śramaṇa*:

“An uvāsaga (Skr. *upāsaka*) is a person, who has become a follower of Mahāvīra, without however, renouncing the world and taking the monastic vows peculiar to Jainism. He takes on himself a certain set of vows, which while distinguishing him as a ‘believer’ or servant of Mahāvīra, are not inconsistent with his remaining an ordinary member of society” (Ebda.).

Diejenigen Haushälter (*Gṛhapati*), die den Jain-Asketen dienen und zuhören werden heute meist *Śrāvaka* (Hörer) bzw. *Śrāvikā* (Hölerin) genannt, im Hinblick auf ihre Rolle als Rezipienten der allmorgendlichen Predigten der Asketen (S. 3 Fn.7, S. 6 Fn.10). Ein weiterer, heute selten verwendeter, Ausdruck ist *Deśa-Virata* (Pkt. *Deśa-Viraya*): „derjenige der nur einen Teil [*deśa*] der (monastischen) Regeln befolgt“ (Schubring 1962/1978: 285). Die Definition eines Jain-Laien ist insofern ausschließlich an dem funktionalen Kriterien des Zuhörens und Dienens gegenüber den Asketen (SS 2.2.7.5-7) sowie der Praktizierung der kleinen Gelübde festgemacht. Er ist im Prinzip individualistisch und nicht-essentialistisch. Die Formen der

¹ “It seems that in those olden days the intellectual elite of the Aryan community was divided precisely over the question whether a householder can possibly lead a pious life. The Brahmin authors came out with an answer of the affirmative, the monastic orders like those who composed our texts with an answer in the negative” (Dixit 1978: 33).

² Vgl. Spiro 1982: 217, Gombrich 1971: 325, Gellner 1992: 227.

³ Vgl. Hocart 1956, Heesterman 1985, Tambiah 1970: 254, Greenwold 1974: 101-23, Lewis 1989: 110, 134 Fn.9, Gellner 1992: 58f.

Jain-Sozialorganisation, wie z.B. die des *Caturvidha-Saṅgha*, fallen grundsätzlich außerhalb des Definitionsbereiches, solange es nicht, wie z.B. in den Ländern des Theravāda Buddhismus (mit Hilfe von Staatspropaganda) gelingt, populäre Formen einer (Jain-) Volksreligion mit kommunalistischen Obertönen zu kreieren. Aus doktrinärer Sicht besteht die Funktion des Laienstandes und der religiösen Regeln für Laien allein darin, ein soziales Umfeld zu schaffen, welches den Asketen die Bedingungen der Möglichkeit der Erlösung verschafft: “the aim of *śrāvakācāras* is to ensure that the environment is created in which the ascetic may be able to travel the road of *mokṣa*” (Williams 1983: xx).

6.1. Das Ritual der Laieninitiation im *Upāsakadaśāḥ*

Die Transformation eines Haushälters bzw. Nicht-Jain in einen Diener (*Upāsaka*) bzw. Hörer (*Śrāvaka*) der Asketen erfolgt letztlich im Rahmen einer formellen Initiationszeremonie. Seit dem frühen indischen Mittelalter geschieht dies *idealerweise* durch die freiwillige und je individuelle (gänzliche oder schrittweise) Übernahme der zwölf Laiengelübde (*Śrāvaka-Vrata*) und durch den Eid der exklusiven Gefolgschaft und Dienerschaft gegenüber dem Leiter der Jain-Mönche und Nonnen. Anders als im Buddhismus, wo die meisten Laiengelübde nur temporär (und oft ohne Beisein von Asketen) übernommen werden⁴, sollten diese beiden Arten von Jain-Gelübden lebenslang befolgt werden. Sie können nicht selbst auferlegt werden, sondern müssen durch einen Asketen “gegeben” werden. Eine Selbstinitiation - und damit: eine pure “Laienreligion” ohne religiöse “Virtuosen” - ist somit in der dominanten Form des Jainismus der Śvetāmbara und Digambara ausgeschlossen.

Im *Upāsakadaśāḥ* (*Uvāsagadasāo*) (UD), dem siebten *Aṅga* der Śvetāmbara, dessen Inhalt nicht später als im 5. Jh.n.Chr. kodifiziert worden sein kann und nicht für eine Hörschaft, sondern für eine Leserschaft (vgl. Norman 1991: 32f., Dixit 1978: 65), wird das *Śrāvaka-Dīkṣā* paradigmatisch am Beispiel der Geschichte der Initiation des idealen Haushälters Ānanda (Pkt. Āṇaṃda) und seiner Frau Śivānandā (Pkt. Sivāṇaṃdā) geschildert. Die Erzählung von Ānandas Initiation und dessen Praktizierung der *Pratimā* - der doktrinären rituellen Stufen des religiösen Pfades der Laien - bis zur Selbstmortifikation (*Sallekhanā*) gilt den Śvetāmbara als Paradigma der Laienpfades schlechthin. Folgendes Handlungsschema der idealen Laieninitiation läßt sich dieser Beschreibung entnehmen:

Eine Initiation erfolgt im Anschluß an die tägliche Predigt des *Guru* mit der formelle Bitte eines Zuhörers um die Aufnahme in den Kreis der Schüler (*Śiṣya*) und Diener (*Upāsaka*) des Asketen, die zusammengenommen den vierfachen *Saṅgha* konstituieren. Die Versammlung wird im Prinzip immer außerhalb der Stadt und nicht (wie oft im Hinduismus) im Zentrum abgehalten. In seiner Predigt erläutert der *Guru* in der Regel die Vorzüge der Entsagung und der asketischen Lebensweise und ruft dadurch gelegentlich bei einigen seiner Zuhörer die Einsicht in die Wahrheit der Jain-Prinzipien (*Samyak-Darśana*) hervor. Durch die Kraft der Predigt kann ein *Guru*, nach Ansicht der Jaina, persönliche Anhänger gewinnen. Nicht ohne Grund werden daher die Laienanhänger *Śrāvaka* genannt. Ähnlich wie beim *Sādhu-Dīkṣā*, allerdings in abgekürzter Form, geht der eigentlichen Initiation eine mehr oder weniger lange Phase von Verhandlungen voraus, in deren Kontext der “Zuhörer” die Initiative übernehmen und seinerseits den *Guru* darum bitten muß, ihn als Laienanhänger zu akzeptieren und durch Übergabe der Gelübde zu initiieren. Als Bedingung seiner Zustimmung verlangt der *Guru* den Nachweis, daß die Kandidaten die Grundlagen des Jainismus verstanden und akzeptiert haben. Dies geschieht konventionell durch ein öffentliches Glaubensbekenntnis von Seiten der Initianden. Die Betonung des

⁴ Vgl. Spiro 1982: 234ff., Gombrich 1971: 64ff., Gellner 1988: 42ff.

Verstehens der Bedeutung der religiösen Lehren und Praktiken unterscheidet dabei die Jaina radikal vom Hinduismus. Sie setzt einen relativ hohen Grad der religiösen Bewußtheit auf Seiten der Kandidaten voraus. Es ist daher nicht verwunderlich, daß in dem konventionalisierten Glaubensbekenntnis fast ausschließlich Angehörige der oberen Klassen, die z.B., wie Ānanda, Hausdiener haben (UD 1.59), als typische Anhänger der Jain-Lehre genannt werden (Norman 1991: 37):

“I believe, Reverend Sir, in the Niggantha [Jain] doctrine; I am convinced, Reverend Sir, of the Niggantha doctrine; I am delighted, Reverend Sir, with the Niggantha doctrine; it is so, Reverend Sir, it is exactly so, Reverend Sir; it is true, Reverend Sir; it is what I desire, Reverend Sir; it is what I accept, Reverend Sir; it is what I desire and accept, Reverend Sir; it is really so as you have declared it. Still, though acknowledging this, many kings, princes, nobles, governors, mayors, bankers, merchants and others have, in your presence, O beloved of the devas, submitted to the tonsure, renounced the life of a householder, and entered the monastic state, I cannot do the same and, submitting to the tonsure, (as above, down to) enter the monastic state. But I will, in your presence, O beloved of the Devas, take on myself the twelvefold law of a householder, which consists of the five lesser vows and the seven disciplinary vows. May it so please you, O beloved of the Devas; do not deny me!” (UD 7.210).

Wenn der *Guru* erkennt, daß ein Bittsteller wirklich die diskriminierende Einsicht (*Samyak-Darśana*) gewonnen hat und zwischen dem wahrhaft Lebendigen (*Jīva*) und dem Leblosen (*Ajīva*) zu unterscheiden vermag, stimmt er der Bitte zu und übergibt den Kandidaten die beiden fundamentalen Arte von Gelübden, durch deren Einhaltung sie das diskriminierende Wissen verbessern und zu ihren Gunsten in die Praxis umsetzen und so anerkannte Laienmitglieder des *Caturvidha-Saṅgha* werden können (UD 1.44): (a) die zwölf *Śrāvaka-Vrata*, und (b) das Versprechen, ausschließlich den Jain-Asketen zu Diensten zu sein, jedoch keinesfalls die Asketen “heterodoxer” Sekten (*Para-Pāṣaṇḍa*) zu verehren, zu verpflegen oder auch nur anzusprechen. Diese beiden Gelübde thematisieren also einmal einen individuellen “Verhaltenskodex” und zum anderen einen sozialen “Verehrungskodex”.

(a) Die *Śrāvaka-Vrata* werden zuerst übernommen. Dies erfolgt in einer längeren Zeremonie, in deren Verlauf, laut *Upāsakadaśāḥ*, jedes einzelne der zwölf Laiengelübde erlernt und gelobt wird. Anschließend erläutert der *Guru* die fünf (kanonisch fixierten) typischen Übertretungen (*Aticāra*), die jedem dieser Gelübde korrespondieren und die es zu vermeiden gilt, wenn ein spiritueller Fortschritt erreicht werden soll. Die *Śrāvaka-Vrata* und *Aticāra* beziehen sich ausschließlich auf die Regulierung des Verhaltens eines Individuums. Sie haben sich substantiell bis heute nicht verändert und werden im nächsten Abschnitt im einzelnen diskutiert.

(b) Der soziale Aspekt der Mitgliedschaft im vierfachen *Saṅgha* wird durch die Übernahme der zwölf Gelübde jedoch nicht berührt. Daher nimmt der *Guru* den Kandidaten noch als weiteres “formelles Versprechen” ab, nämlich das Gelöbnis der exklusiven Verehrung und Dienstbarkeit gegenüber den Jain-Asketen, hinsichtlich Nahrung, Kleidung, Unterkunft, Ausrüstungsgegenstände und Medizin:

“Truly, Reverend Sir, it does not befit me, from this day forward, to praise and worship any man of a heterodox community, or any of the devas of a heterodox community, or any of the objects of reverence of a heterodox community; or without being first addressed by them, to address them or converse with them; or to give them or supply them with food or drink or delicacies or relishes; except it be by the command of the king, or by the command of any powerful man, or by the command of a

deva, or by the order of one's elders, or by the exigencies of living. On the other hand it behoves me, to devote myself to providing the Samaṇas of the Niggaṇtha faith with pure and acceptable food, drink, delicacies and relishes, with clothes, blankets, alms-bowls, and brooms, with stool, plank, and bedding, and with spices and medicines" (UD 1.58).

Dieses Versprechen ist entscheidend für die Möglichkeit des Aufbaus von organisierten Jain-Laiengemeinden, insofern hier einerseits die elementaren Dienstpflichten der Laien gegenüber den Asketen fixiert und andererseits Beziehungen zu rivalisierenden Sekten, von Ausnahmen abgesehen, ausdrücklich unterbunden werden. Die formelle Inkorporation in den *Saṅgha* ist somit per Gelübde vollzogen worden.

Die Mitgliedschaft ist eher kategorial als sozial, denn sie ist in erster Linie an die individuelle Erfüllung bestimmter Verhaltensbedingungen (Askese) geknüpft und nicht an ein gemeinsames Zusammenleben und/oder die Teilnahme an einem kollektiven Ritual außerhalb der religiösen Gemeinde (*Saṅgha*) selbst. Die einzigen sozialen Beziehungen, die ausdrücklich hervorgehoben werden, sind die exklusiven asymmetrische Dienstleistungs- und Verehrungsbeziehungen zum *Guru* und den "*Samaṇa* der *Niggaṇtha*". Von einer Vergemeinschaftung im Sinne des Eintritts in eine Laiengemeinde und von einer Spezifizierung besonderer Beziehungen der Laien untereinander und zu anderen sozialen Gruppen ist im *Upāsakadaśāḥ* keine Rede. Der systematische Aufbau sozioreligiöser Institutionen liegt strenggenommen außerhalb der Interessen des Jain-*Dharma* und war, historisch gesehen, erst späteren Zeitaltern vorbehalten (19.-20. Jh.). Der Begriff *Dharma* wird dementsprechend von Jain-Laien doppelsinnig verwendet: einmal im gewöhnlichen, hinduistischen Sinne, als geburtsständisch bestimmte (sozio-religiöse) Pflicht, und zum anderen, funktional, als Askese (*Tapas*), durch die nach der Lehre der Jaina allein Verdienst (*Puṇya*) akkumuliert werden kann (vgl. Schubring 1955: 318, 155ff., Tulsī 1985a: 69f.). Die ideale "Laiengemeinde" setzt sich also, laut Śvetāmbara-Kanon, aus einer selbstselektiven Gruppe von Individuen zusammen, die sich je individuell, zusätzlich zu ihren jeweiligen sozialen Bindungen, durch Gelübde an eine bestimmte Lebensweise und an eine Gruppe von Asketen unter der Leitung eines *Guru* gebunden haben, ohne daß darüber hinaus eine formale Organisation der Laien untereinander existieren würde.

Im Anschluß an die Übernahme der Gelübde erklärt der *Guru* deren Bedeutung und Anwendungsweise im einzelnen und beantwortet verschiedene Fragen der frisch initiierten Śrāvaka bzw. *Upāsaka*. Die Laieninitiation wird schließlich genauso beendet wie der Besuch der Versammlungsortes begonnen hat, nämlich durch das *Tikkhutto-Vandanā* (die dreifache Umkreisung des *Guru* von rechts nach links) und die Verehrung des *Guru* (UD 1.58f.). Die entscheidenden Handlungssequenzen der Laieninitiation sind demnach:

1. *Tikkhutto-Vandanā*,
2. Die Erzeugung von *Samyak-Darśana* durch die Predigt des Jain-*Dharma*,
3. Glaubensbekenntnis und Bitte um die Übergabe der Gelübde,
4. Übergabe der *Aṇuvrata*, unter Betonung des *Aparigraha-Vrata*,
5. Erläuterung der *Aticāra* der *Aṇuvrata*, *Guṇa-Vrata*, *Śikṣā-Vrata*,
6. Formelles Versprechen der exklusiven Anhängerschaft,
7. *Tikkhutto-Vandanā*.

Im Anschluß an die Beschreibung der Initiation schildert das *Upāsakadaśāḥ*, wie Ānanda den Pfad der elf *Pratimā* beschreitet und durch rituelle Selbstmortifikation (*Sallekhanā*) stirbt - mit der Aussicht, zunächst als

Gott und anschließend als ein Mensch wiedergeboren zu werden, der die endgültige Erlösung (*Mokṣa*) erlangen wird, als zukünftiger Mönch.

6.1.2. Die zwölf Gelübde für Laien (*Śrāvaka-Vrata*)

Die nun näher zu betrachtenden *Śrāvaka-Vrata* bilden das Grundgerüst des (*Śvetāmbara*-) Jain-Kodex für Laien, so wie er von den Asketen vorgeschrieben wurde (Williams 1983: xvi). Dieser Kodex ist ein integraler Bestandteil der heiligen Schriften (*Āgama*) der *Śvetāmbara*-Jains. Er findet sich erstmals im *Upāsakadaśāḥ*, dem siebten der elf *Āṅga* der *Śvetāmbara*, welches neben den zwölf Gelübden (*Vrata*) und deren je fünf typischen Transgressionen (*Aticāra*) auch die Erläuterung der praktischen Funktionsweise der Gelübde durch eine Reihe von beispielhaften Geschichten (*Kathā*) beinhaltet (vgl. Hoernle 1989, Jaini 1979: 186). Dieses Darstellungsschema ist dem der buddhistischen *Jātaka* verwandt (Hertel 1922: 7).

Das *Upāsakadaśāḥ* beschreibt die Gelübde und Regeln für einen Jain-Laien, sowie ihre Anwendungsbedingungen und bildet insofern das Gegenstück zum *Ācārāṅga-Sūtra*, in dem die Gelübde und Verhaltensregeln für einen Jain-Asketen festgelegt sind (Hoernle 1989: xii). Die Tatsache, daß die Zahl der minimalen Restriktionen für Laien (zwölf) die der Asketen (fünf) übersteigt, hängt mit der "größeren Vielfalt des zivilen Lebens zusammen, in dem der Laie immer noch steht" (Schubring 1962/1978: 297). Daraus werden auch die vielen schon im *Upāsakadaśāḥ* genannten Ausnahmeregeln verständlich. Die Zahl der grundlegenden Gelübde, die für eine soziale Kategorie als notwendig erachtet wird, steht im Jainismus generell in umgekehrtem Verhältnis zur beobachtbaren "Reinheit des Verhaltens". So zumindest erklärt Mahāvīra in einem legendären Disput mit Keśin, dem Führer der Anhänger Pārśvas (des ersten Tīrthāṅkara), den Unterschied zwischen den vier von Pārśva gelehrtten Gelübden und dem zusätzlich von ihm selbst festgelegten fünften (*Brahmacarya*-) Gelübde. Ein fünftes Gelübde erwies sich seiner Ansicht nach als notwendig, aufgrund der Disziplinlosigkeit innerhalb der monastischen Ordnung seit der Zeit des ersten Tīrthāṅkara (Utt₁ 23.25-6).⁵ Die der späteren Rechtfertigung der Mißstände unterliegende Logik ist entropisch. Ähnlich wie in anderen südasiatischen Kosmologien wird im klassischen Jainismus davon ausgegangen, daß zu Beginn eines jeden regressiven kosmischen Zyklus eine Gesellschaft perfekter Menschen existiert die, dem Grade ihrer Perfektion entsprechend, überhaupt keiner äußerlich-disziplinierender Regeln bedürfen.⁶ Die Jain-Asketen (*Sthavirakalpa*) können die Perfektion der ursprünglichen Menschen zwar (wieder-) erlangen, jedoch auch nur durch äußere Regulierung.

Im indischen Mittelalter wurde die im *Upāsakadaśāḥ* vorgezeichnete Rahmenstruktur der *Vrata* und *Pratimā* durch neue, in der *Āvaśyaka*- und *Śrāvakācāra*-Literatur festgeschriebene, rituelle Handlungssysteme zu den umfassenden religiösen Systemen der heutigen *Śrāvakācāra* ausgebaut. Die dort nach dem Vorbild der hinduistischen *Dharmaśāstra* und *Purāṇa* (Williams 1983: xi, Dixit 1978: 66f.) konstruierten rituellen Regeln und Mythen werden heute noch von den Mūrtipūjaka- und Bīsapanthī-Jains, vor allem im Kontext von Tempelriten (*Pūjā*, etc.), verwendet. Williams (1983) argumentiert, angesichts der mittelalterlichen Herkunft der *Śrāvakācāra*-Literatur und ihrer missionarischen Zweckbestimmung, daß sich der Jainismus erst hier "von einer

⁵ "The first saints were simple but slow of understanding, the last saints prevaricating and slow of understanding, those between the two simple and wise; hence there are two forms of law. The first could but with difficulty understand the precepts of the Law, and the last could only with difficulty observe them, but those between them could easily understand and observe them" (Utt₁ 23.25-6).

⁶ Vgl. Tambiah 1977: 9-18 für Parallelen im Buddhismus.

Philosophie (*Darśana*) in eine Religion transformierte” und das mit Ausnahme des UD vorliegende “Schweigen” über den Laienstand in der kanonischen Literatur überwunden habe:

“In the early period of Jainism the *śrāvakācāra* was ... of minimal importance, and as it has grown progressively in significance various expedients have had to be adopted to make up for the silence of the canonical texts. The corpus of the lay doctrine is in fact a creation of the medieval period” (S. xvi).

Williams’ These ist insofern abzulehnen, als er den Unterschied zwischen einem religiösen und einem philosophischen System am Kriterium der Existenz eines populären Tempelritualismus festmacht (Ebda.). Spätere Reformsekte lehnen jedoch entweder jegliches Ritual mit Hilfe materieller Objekte ab oder folgen auf sozialer Ebene dem lokalen Brauchtum des hinduistischen Kultes, ohne daß der Gemeinschaftscharakter der Laienanhänger dieser Sekten dadurch beeinträchtigt ist. Inhaltlich bietet die *Śrāvakācāra*-Literatur, abgesehen von einer Vielzahl ritualistischer Details, wenig Neues gegenüber dem *Upāsakadaśāḥ*, dessen Existenz dafür spricht, daß schon vor der Blütezeit des Jainismus im indischen Mittelalter ein etabliertes Verfahren der systematische Einbindung der Laien in den *Śaṅgha* institutionalisiert war.

Das Schweigen des Jain-Kodex für Laien, von dem Williams spricht - sei es das *Upāsakadaśāḥ* oder die *Śrāvakācāra* - liegt anderswo. Die Schriften beziehen sich nämlich, genau wie der asketische Kodex, allein auf die Disziplinierung des Verhaltens eines Individuums. Soziale Regeln für Jain-Laien finden sich im Śvetāmbara-Kanon jedoch nicht:

“Nothing, however, has been said in the Canon regarding the services rendered by a layman for the general welfare, i.e. nothing regarding the foundation of local meeting- and rest-houses resembling the *dharma-śāla* and *upāsraya* of our days, let alone temples or Jina statues” (Schubring 1962/1978: 285, vgl. Dixit 1978: 69).

Williams (1983: xvii) unterläßt es, die Tatsache zu thematisieren, daß der Entfaltung des religiösen Kodex der Jaina - der sich per Definition ausschließlich auf die spirituelle Entwicklung eines Individuums bezieht - implizite Grenzen gesetzt sind, und daß er daher der Ergänzung durch sekundäre, soziale Kodexe bedarf. In der Sphäre der (Terāpanth-) Mönche wird diese Aufgabe durch die *Cheda-Sūtra* und die spezifischen Ordensregeln bzw. *Maryādā* geleistet. In der Sphäre der Laien können verschiedenste Sozialformen zur Organisation der Gemeinden dienen, die alle ihre spezifischen Regeln besitzen: z.B. das *Bhaṭṭāraka*-System, *Jāti-Pañcāyat*, oder moderne religiöse Vereinigungen (*Sābhā*, *Samāj* oder *Śaṅgha*). Die Formen der sozialen Organisationen der Laien sind durch die Texte nicht präzise fixiert. Positive Beispiele moralischer Handlungen eines Laien sind im frühen Jainismus ebenfalls noch nicht formuliert und später vor allem durch Geschichten exemplifiziert worden (Dixit 1978: 70). Die Soziallehre der Jaina ist in diesem Punkt bewußt abstrakt und negativ formuliert worden, denn die Fixierung einer ganz bestimmten Sozialform für die Laienschaft wäre, angesichts kontinuierlichen sozialen Wandels, für das Überleben der monastischen Organisationen und damit für den Jainismus insgesamt gefährlich. Selbst die Sektenzugehörigkeit betrifft nicht alle Handlungskontexte eines Individuums gleichermaßen, sondern nur eine von mehreren überlappenden Persönlichkeitsdimensionen. Eine homogene Jain-Gemeinde von “Jains” existiert daher nur in der kommunalistischen Imagination moderner Politiker, obgleich sich auch dafür historische Vorläufer auffinden lassen. Dieses Thema wird später wieder aufgegriffen.

Die zwölf *Śrāvaka-Vrata* setzen sich im einzelnen aus acht negativ und vier positiv formulierten Gelübden zusammen. Die negativen Gelübde, das sind die fünf *Aṇuvrata* (die kleinen Gelübde) und die drei *Guṇa-Vrata* (die qualifizierenden Gelübde), die positiven Gelübde, das sind die vier *Śikṣā-Vrata* (die disziplinierenden Gelübde). Die Darstellung der *Śrāvaka-Vrata* und ihre Variationen (*Guṇa-Vrata* und *Śikṣā-Vrata*) in der Jain-Literatur ist ausführlich von Williams (1983: 55-172) diskutiert worden und muß hier nicht wiederholt werden. Bei Jaini (1979: 187) findet sich die folgende Liste, die mehr oder weniger repräsentativ ist für die vorherrschende Klassifikation der zwölf *Śrāvaka-Vrata* der Śvetāmbara die, in anderer Form, auch im *Upāsakadaśāḥ* (1.12-58) selbst dargestellt ist. Siehe auch Tulsī (1985a: 117-119):

Die zwölf *Śrāvaka-Vrata*

(a) Die fünf *Aṇuvrata* (die kleinen Gelübde)

1. *Ahiṃsā-Vrata* - keine mehrsinnige Lebewesen verletzen
2. *Satya-Vrata* - nicht lügen
3. *Asteya-Vrata* - nicht stehlen
4. *Brahmacarya-Vrata* - keinen illegitimen Sex haben
5. *Aparigraha-Vrata* - Einschränkung der Besitztümer

(b) Die drei *Guṇa-Vrata* (die qualifizierenden Gelübde)

1. *Dig-Vrata* - räumliche Einschränkung der Aktivitäten
2. *Bhogopabhoga-Vrata* - Einschränkung der Genuß bereitenden Objekte (Nahrung, Kleidung, etc.)
3. *Anarthadaṇḍa-Vrata* - Vermeidung unheilbringender beruflicher Aktivitäten

(c) Die vier *Śikṣā-Vrata* (die positiv disziplinierenden Gelübde)

1. *Sāmāyika-Vrata* – Gelübde der Gewaltlosigkeit für einen kurzen Zeitraum (Meditation, etc.)
2. *Deśavakāśika-Vrata* - weitere räumliche Einschränkung der Aktivitäten
3. *Poṣadhopavāsa-Vrata* – Fasten, etc., an den acht monatlichen Feiertagen
4. *Dāna-Vrata* - den Asketen Almosen geben: insbesondere Nahrung, Unterkunft, Medizin & Bücher

Als zusätzliches Gelübde kann bei Gelegenheit noch das *Sallekhanā-Vrata*, die nicht obligatorische, doch empfohlene Praxis des Todesfastens auf dem Sterbebett, übernommen werden (Ebda., Settā 1989).⁷

6.1.2.1. Gelübde und Handlungsraum

Zum Verständnis der Logik dieser Gelübde ist das oben eingeführte theoretische Konzept des Handlungsraumes nützlich, welches im Begriff *Kṣetra* (Feld) ein Jain-Äquivalent hat. Alle zwölf Gelübde zielen nämlich, in je unterschiedlicher Weise, auf die Selbstbeschränkung des äußeren (und inneren) Handlungsraumes eines Individuums (d.i. der Sphäre unmittelbarer, legitimer Gewalt), durch die progressive Reduktion individueller Aktivitäten und der Interaktion mit der Umwelt, zwecks einer quantitativen Reduktion "sündhafter" Handlungen. Die schematische Struktur insbesondere der *Guṇa-Vrata* und der *Śikṣā-Vrata* impliziert dabei nicht nur spezifische Berufsfelder, wie unter anderen Schubring (1962/1978: 299) und Williams (1983: xxii,122)

⁷ Die Digambara fügen zu Beginn der zwölf Gelübde noch die von ihnen sogenannten acht *Mūlaguṇa* (grundlegende Einschränkungen) hinzu: kein Fleisch, Alkohol, Honig und fünf Arten Feigen essen, etc. (Jaini 1979: 166ff.).

feststellten, sondern auch eine spezifische Klassenstruktur, insofern sie einen idealen Pfad konstituieren, “followed only by the highly selected few” (Jaini 1979: 188).⁸ Wie die folgenden Erläuterungen zeigen, findet diese, der rituellen Form der *Vrata* implizite, latente Klassenstruktur ihren positiven Ausdruck in den ergänzenden Erläuterungen der *Vrata* und den Sub-*Vrata*, durch die bestimmte Betätigungsfelder präzise(r) ausgegrenzt werden.

Die der folgenden Darstellung zugrundeliegende These ist, daß die Jaina-Asketen (Laien und Mönche) durch die rituellen Einschränkungen des Gebrauchs bestimmter Objekte oder der Durchführung bestimmter Handlungen, auf negative Weise mehrdimensionale soziale Räume unmöglichen, das ist, illegitimen, Handelns abstecken (vgl. Williams 1983: 140).⁹ Zugleich werden die Grenzen möglichen Handelns durch die Verwendung bestimmter Kriterien indirekt spezifiziert und somit ein hoher Grad der Bewußtheit im Handeln generiert. Die diesem Verfahren zugrundeliegende Vorstellung ist, daß selbst kleine, “keimhafte” Formen der Selbstbeschränkung indirekt, d.h., wenn die Schranken lang genug beachtet und die entsprechenden Handlungen oft genug wiederholt werden, enorme psychophysische und infolgedessen auch soziale Konsequenzen nach sich ziehen können. Wie Lévi-Strauss (1984: 98) im Gefolge von Durkheim ganz ähnlich geschrieben hat, impliziert “jedes Verbot zugleich eine Vorschrift”. Der funktionale Wert von Selbsteinschränkungen besteht in der Erzeugung von Distanz und der Austauschbarkeit der in dieser Weise determinierten Objektbereiche (S. 640). Zugleich wird durch die vorausgesetzten Akte der Entsagung der Wert desjenigen konstituiert, welches nicht-austauschbar bleibt (d.i. zuletzt allein die Seele im Jainismus). Entscheidend ist, daß die Limitationskriterien - auch wenn sie scheinbar banal sind, wie z.B. anti-brahmanische Verfügungen: Einschränkung des Zähneputzens, des Badens, etc. - von den Jaina offenbar als symptomatisch für bestimmte soziale Prozesse interpretiert und im Hinblick auf erwünschte, potentielle Folgewirkungen der Regelbeachtung strategisch gewählt wurden.

Der Akt der Selbstbeschränkung scheint uns hier als eine Form der Potentialisierung bzw. der Kondensierung sozio-kosmischer Kräfte (lies: Bedeutungs- und Handlungsmöglichkeiten) verstanden zu werden, in dem Sinne, daß durch den Akt der Schließung die Perspektive des die selbst-gesetzte Grenze Schließenden relevant und somit ein Dimensionssprung ermöglicht wird, der darin besteht, daß zugleich mit der Einschränkung auf einer Ebene die Möglichkeit einer weiteren Öffnung nach außen auf einer anderen, höheren Ebene gewonnen werden kann (vgl. Lévi-Strauss 1984: 97, Beidelmann 1966: 395, Luhmann 1984). Die Vorstellung der homolog strukturierten Dimensionsordnung des Kosmos und der Persönlichkeitsstruktur ist in dieser Hinsicht signifikant (vgl. Tambiah 1984: 47-9). In den Augen der Jaina können durch die progressive Einschränkung bzw. Kondensation des äußeren Handlungsraumes innere Energiepotentiale (psychischen Kräfte - *Tejas*, *Siddhi*, *Leśyā*, etc.) akkumuliert werden, durch die auch ein Handeln über große Distanzen hinweg möglich wird (Hoernle 1989: 48 Fn. 132, 50f. Fn. 140). Die zugrundeliegende Vorstellung ist, daß allein die universelle Potentialität der Seele und die elementaren Atome physischer Materie substantiell und dauerhaft

⁸ Vgl. Norman 1991: 37, Cort 1991a: 398, vgl. Weber 1978 II, Spiro 1982: 283, 293 Fn.17.

⁹ In der Methode der bloß negativen Determinierung der Bedingungen möglichen Handelns ähneln die Jain-Limitationen dem Crow Omaha-System in der Interpretation von Lévi-Strauss (1984). Die Crow Omaha-Systeme, so schreibt er, sind “das Bindeglied zwischen den elementaren Strukturen und den komplexen Strukturen der Verwandtschaft. Sie gehören zu den elementaren Strukturen, insofern sie Ehehindernisse in soziologischen Termini formulieren, und zu den komplexeren Strukturen, insofern der Charakter der Allianznetzes auf dem Zufall beruht, ein indirektes Ergebnis der Tatsache, daß die einzig festgelegten Bedingungen negativ sind. Um auf eine Unterscheidung zurückzukommen, die wir bereits erwähnten, können wir sagen, daß sie, wie es bei allen elementaren Strukturen der Fall ist, zwar ein mechanisches Modell auf der Ebene der Normen fordern, sich jedoch, wie bei den komplexen Strukturen zu beobachten, auf der Ebene der Tatsachen mit einem statistischen Modell begnügen” (S. 37).

sind, nicht jedoch die erscheinende, äußere Realität, die bloß als partikulärer Erscheinungsmodus einer temporären Synthese der geistigen und materiellen Substanzen gilt (vgl. Tulsī 1985a: 191). Durch die Einschränkung des Feldes aktuell möglichen Handelns und die Ausweitung des Feldes potentiellen Handelns in der Welt (*Loka*) umfassenden transzendenten Totalität der Seele wird somit nichts verloren, sondern im Gegenteil nur etwas gewonnen. Denn durch die progressive Exklusion des partikulären Handelns wird zugleich eine Freisetzung der inneren Potentialität der Seele vollzogen. Es wird gleichsam Platz gemacht für das Nicht-Handeln, als der absoluten Form des Handelns bzw. Potentialisierens schlechthin.

Die zur sozialen Kategorie der Jain-Laien gerechneten Individuen unterscheiden sich demnach von gewöhnlichen Menschen dadurch, daß sie zu einem höheren und anhand der übernommenen Gelübde objektiv meßbaren Grade diese kosmischen Energiepotentiale in sich verdichtet haben und daher einen ontologisch höheren Status in der kosmischen Stufenordnung einnehmen. Grundsätzlich gilt - je stärker wirkliches Handeln eingeschränkt wird, um so größer wird das Potential höherstufiger, möglicher Handlungen (vgl. Mauss & Hubert 1903/1978: 101). Dies gilt schon für die elementarsten *Śrāvaka-Vrata*, wie durch die folgende Diskussion der Funktionsweise einiger ausgewählter und für das Verständnis der weiteren Darstellung wichtiger Beispiele der *Aṇuvrata*, *Guṇa-Vrata* und *Śikṣā-Vrata* gezeigt werden soll.

6.1.2.2. Die kleinen Gelübde (*Aṇuvrata*)

Die Übernahme der *Aṇuvrata*, die bei den Śvetāmbara auch als *Mūlaguṇa* bezeichnet werden (Williams 1983: 50), gilt als grundlegend für die Erlangung des lebenslangen Status ein Jain-Laien und ist für die Initiation obligatorisch. Mit der Akzeptanz der *Aṇuvrata* erreicht ein Laie die zweite der elf klassifikatorischen Stufen (*Pratimā*) der idealen spirituellen Entwicklung eines Laien (*Samyak-Darśana* charakterisiert die erste Stufe, *Vrata-Pratimā* die zweite). Die *Aṇuvrata* sind speziell für die Laienschaft in den Anforderungen reduzierte Versionen der *Mahāvratā* der Jain-Asketen.¹⁰ Das erste und letztlich entscheidende der *Aṇuvrata* ist, wie bei den *Mahāvratā* der Asketen, das *Ahiṃsā-Vrata* - das Gelübde der Gewaltlosigkeit. Dessen zentrale Bedeutung kommt darin zum Ausdruck, daß aus der Sicht der klassischen Lehre alle anderen Laiengelübde nur als Entfaltungen der Implikationen dieses Grundprinzips gelten.

6.1.2.2.1. Die Einschränkung des materiellen Besitzes (*Aparigraha*)

Besonders interessant unter den *Aṇuvrata*, ist das *Aparigraha-Vrata*, für welches es kein Äquivalent im Buddhismus gibt. Ähnlich wie das *Brahmacarya-Vrata* stimmt es inhaltlich nicht mit dem gleichnamigen Gelübde der Asketen überein, da nicht, wie bei den *Mahāvratā*, allem weltlichen Besitz "entsagt", sondern das Eigentum an weltlichen Gütern auf den "aktuellen Besitzstand eingeschränkt" wird (UD 1.17, vgl. Williams 1983: 93, Norman 1991: 34-7). M.Weber (1978 II) hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß der

¹⁰ "The five great vows of the Jainas ... are evidently formed upon the Brahmanical model", schreibt Jolly (1912: 656). Er schließt sich damit der Ansicht von Jacobi (1980a) an, der schreibt: "The life of Jain monks is but an imitation of the Brahmanic ascetics" (S. xxv). Als Beleg dafür (und für die gleichlautende These in Bezug auf die Gelübde der buddhistischen *Bhikkhu*) wird das Brahmanische *Baudhyāyana* (2.10.18, 2.18.1,3) herangezogen, in dem folgende fünf Gelübde für den *Samnyāsin* aufgeführt sind: "1. Abstention from injuring living beings. 2. Truthfulness. 3. Abstention from appropriating the property of others. 4. Continence. 5. Liberality. And five minor vows: 6. Abstention from anger. 7. Obedience towards the Guru. 8. Avoidance of rashness. 9. Cleanliness. 10. Purity in eating" (Jacobi 1980a: xxiv). Nur die ersten vier der Brahmanischen *Vrata* sind mit denen der Jainas identisch, die angeblich vor Mahāvīras Reformen nur vier Gelübde kannten (das fünfte war im vierten enthalten). "Freigebigkeit" war, wie Jacobi weiter feststellt, offenbar mit dem Leben eines Jaina (und buddhistischen) Asketen nicht vereinbar und wurde daher nicht kopiert.

Erwerb von Reichtum an sich damit keineswegs verboten ist, “nur das Streben danach, reich zu sein und das Kleben daran” (S. 212).

Schon das *Upāsakadaśāḥ* (1.17-43) gibt eine lange Liste von zusätzlichen, spezifizierenden Gelübden des *Aparigraha-Vrata*, hinsichtlich der einzelnen Objekte eingeschränkten Gebrauchs, die in der späteren *Śrāvākācāra*-Literatur weiter elaboriert und variiert wurde (Williams 1983: 93ff.). Diese Liste der Sub-*Vrata* des *Aparigraha-Vrata* nimmt den bei weitem größten Raum in der Darstellung der Initiation Ānandas ein. Wie folgendes Beispiel des ersten, die Nicht-Besitzergreifen spezifizierenden Gelübdes zeigt, scheint dies damit zusammenzuhängen, daß von den Asketen insbesondere *Kṣatriya* und *Vaiśya* als potentielle Zuhörer und Anhänger ins Auge gefaßt wurden, also Angehörige der weltlichen sozialen Eliten (des frühen indischen Mittelalters). Die besondere Betonung des *Aparigraha-Vrata* reflektiert vordergründig vor allem die Bedeutung der Besitzinteressen, die für solche Gruppen in der Regel im Vordergrund stehen. Dies kann an einem Beispiel verdeutlicht werden. Dem *Upāsakadaśāḥ* zufolge übernahm Ānanda das Gelübde in der folgenden Weise:

“Excepting my treasure of four krór measures of gold deposited in a safe place, my capital of four krór measures of gold put out on interest, and my well-stocked estate of the value of four krór measures of gold, I renounce the possession of any other gold, wrought or unwrought” (UD 1.18).

Die Art und Weise, wie diese Einschränkungen formuliert wurden - nicht mehr als: 40.000 Rinder, 1000 km² Land (gemessen in Pflügen), 1000 Karren, 8 Boote (UD 1.18-21) - zeigt, trotz des legendären Charakters des Textes, daß die Gelübde speziell für Angehörige der oberen Klassen ausgedacht wurden, denen Vorbildfunktion zugesprochen wurde. Die Betonung von beweglichem Eigentum, von Reisen und die mehrfache Differenzierung von ein und derselben Eigentumskategorie in: Eigentum in der “Heimat” und in der “Fremde” legt nahe, daß möglicherweise von vornherein wohlhabende *Vaiśya* als ideale Adressaten dieser Gelübde vorgestellt wurden. Eine ganze Reihe von Gelübden wurden mit Sicherheit “designed exclusively for the trading community” (Williams 1983: 97). Für die These einer Bevorzugung der *Vaiśya* schon unter der frühen Gefolgschaft der Jain-Asketen spricht auch die Art und Weise der schematischen Charakterisierung des typischen Haushälters im *Upāsakadaśāḥ*:

“[T]here was a town Near it was the Cheiya Its king was In it lived the householder who was prosperous. He possessed a treasure of six krór measures of gold ... Six herds, each herd consisting of ten thousand head of cattle His wife was called At a certain time the Lord arrived” (UD IV.145).

Als typischer Haushälter galt also nicht der König, wohl aber ein Individuum, das reicher war, als es die in den Gelübden formulierten Limitationen zulassen. In Frage steht nur, ob *Kṣatriya* oder *Vaiśya* oder beide Klassen gemeinsam als Adressaten der Gelübde gemeint waren. Die wahrscheinlichste Antwort darauf ist die der Jain-Mythologie selbst, welche behauptet, daß die Vorfahren heutiger Händlerkasten (z.B. der Osvāl, Śrīmālī oder Agravāl) einst *Kṣatriya* waren. Das *Upāsakadaśāḥ* wurde, wie die Schriften der Jain-Universalgeschichte insgesamt, im ersten Jahrtausend nach Mahāvīra, also in der Zeit der frühmittelalterlichen Staaten, geschrieben, in der es schon eine Klasse (durch Könige) befriedeter *Kṣatriya* gab. Der Unterschied zwischen *Vaiśya* und pazifizierten *Kṣatriya* dürfte zu dieser Zeit, in der offensichtlich eine Mischökonomie betrieben wurde (Dundas 1992: 12), in vielen Fällen nicht sehr groß gewesen sein. Noch im 18. Jahrhundert gab es nachweislich

bewaffnete *Baniyā* (*Vaiśya*) in Rajasthan. Das spekulative Ausspielen von “Bürgern” gegen “Kriegern”, an dem sich in diesem Zusammenhang selbst M. Weber (1978: 215f.) (zugunsten der “Krieger”) beteiligt hat, erscheint daher unnötig. Wichtiger als die Unterschiede zwischen Kriegern und Händlern erscheinen ihre Gemeinsamkeiten: vor allem die Orientierung an rationalem Handeln,¹¹ und ihre Kritik am vedischen Brahmanismus.

6.1.2.3. Die qualifizierenden Gelübde (*Guṇa-Vrata*)

Die *Guṇa-Vrata* oder “verdienstvollen Gelübde” verleihen einem Individuum, welches die *Aṇuvrata* befolgt, zusätzlichen Verdienst (*Puṇya*) und können je nach Belieben übernommen werden. Auch sie haben eine lebenslängliche Bindungswirkung und werden nur einmal gelobt.

6.1.2.3.1. Die Vermeidung unheilbringender Aktivitäten (*Bhogopabhoga-Vrata*)

Besonders gerne zitiert wird das *Bhogopabhoga-Vrata*, das Gelübde des Einschränkens der Gegenstände momentanen und wiederholten Gebrauchs, d.i. in erster Line Nahrungs- und Genußmittel, und die es ergänzenden Liste der zu vermeidenden unheilbringenden Aktivitäten (UD 1.22-42,1.51). In der soziologischen Literatur wurde dieses Gelübde für die Tatsache verantwortlich gemacht, daß die meisten (Śvetāmbara) Jains - auch heute noch - *Baniyā* (Händler) sind (vgl. Weber 1978 II: 212, Schubring 1962/1978: 299, Williams 1983: xxii, 122). Die Śvetāmbara führen in ihren kanonischen Schriften fünf Typen verbotener Nahrungsmittel (*Bhogopabhoga-Vrata ke Pañca Aticāra*) und fünfzehn verbotene und sieben empfohlene Berufe (*Pāñcadaśa-Karmādāna kī Ālocanā*). Die Digambara besitzen ähnliche Verbote unter anderen Überschriften. Die fünfzehn verbotenen Tätigkeiten ergeben sich aus bestimmten Typen unheilbringender, destruktiver Aktivitäten, d.i. Überschreitungen (*Aticāra*) des *Bhogopabhoga-Vrata* (Jaini 1979: 179).¹² Verboten ist nach *Upāsakadaśāḥ* 1.51:

1. Lebensunterhalt durch Verwendung von Holzkohle (*Aṅgāra-Karman*),
2. Lebensunterhalt durch die Zerstörung von Pflanzen (*Vana-Karman*),
3. Lebensunterhalt durch Verwendung von Karren (*Śakaṭa-Karman*),
4. Lebensunterhalt durch Transportgebühren (*Bhāṭaka-Karman*),
5. Lebensunterhalt durch Hacken und Graben (*Sphoṭa-Karman*),
6. Handel mit tierischen Nebenprodukten (*Danta-Vāṇijya*),
7. Handel mit Lack und ähnlichen Substanzen (Wachs) (*Lākṣā-Vāṇijya*),
8. Handel mit Alkohol und verbotenen Nahrungsmitteln (*Rasa-Vāṇijya*),
9. Handel mit Menschen und Tieren (*Keśa-Vāṇijya*),
10. Handel mit Zerstörung hervorrufenden Gegenständen (*Viśa-Vāṇijya*),
11. Arbeiten, die Mahlen implizieren (*Yantra-Pīḍana*),
12. Arbeiten, die Verstümmelung impliziert (*Nirlaṅghana*),
13. Arbeiten, die den Gebrauch von Feuer implizieren (*Davāgni-Dāna*),

¹¹ Vgl. Mannheim 1984: 86.

¹² Vgl. Williams 1983: 117, Aery & Mathur 1990: 86f.

14. Arbeiten, die den Gebrauch von Wasser implizieren (*Saraḥ-Śoṣaṇa*),
15. Arbeiten, die Aufzucht und Pflege implizieren (*Asati-Poṣaṇa*).¹³

Sieben erlaubten Tätigkeiten gibt die Śvetāmbara-Tradition heute in der folgenden Präferenzordnung meist an, die auf Ratnaśekhara's Werk *Śrāddhavidhi* aus dem Jahre 1450 zurückgeht (nach Williams 1983: 122):

1. Handel (*Vāṇijya*),
2. Medizin (und Ritual) (*Vidyā*),
3. Landwirtschaft (*Kṛṣi*),
4. Handwerk (*Śilpa*),
5. Tierzucht (*Pāśupālya*),
6. Dienst an einem Herrscher (*Sevā*),
7. Bettelei (*Bhikṣā*).

Die Digambara besitzen eine ähnliche Liste mit fünf erlaubten Tätigkeiten. Die ersten drei stimmen mit Ratnaśekhara's Liste überein. Anstelle des Handwerks werden militärische Berufe (*Asi*) genannt (Ebda.). Offensichtlich stimmt die erste mit der zweiten Liste nicht vollkommen überein, vor allem nicht hinsichtlich der landwirtschaftlichen Berufe. Dies kann zwei Gründe haben: Erstens versuchen die Jaina nicht, kohärente System zu schaffen, sondern stellen Listen auf, die je nach Belieben in bestimmten Situationen verwendet werden können. Zweitens waren schon immer viele Anhänger der Jaina Landwirte und die zweite Liste scheint dieser Tatsache gerecht zu werden.

Interessant ist an der Śvetāmbara-Liste der erlaubten Tätigkeiten nicht nur die Präferenzordnung, von der auch Williams (Ebda.) spricht, sondern auch die implizite Kontrastierung von (a) Handel und Bettelei, (b) Medizin/Ritual und Herrschaftsdiensten (im Gegensatz zu den Diensten an den Jain-Asketen), und (c) Landwirtschaft und Tierzucht. Die in einem mittleren Rang verortete Kategorie des Handwerks besitzt keinen Gegenbegriff in der Liste der verbotenen Tätigkeiten. Es wird in der Liste der erlaubten Tätigkeiten offensichtlich ein *Vaiśya*-Ethos implizit mit einem *Kṣatriya/Brahmanen*-Ethos kontrastiert. Brahmanen gelten den Jaina seit jeher als paradigmatische Bettler, die sich vornehmlich mit Tierprodukten befassen und den politischen Herrschern dienen.¹⁴ Es zeigt sich allerdings das Bestreben zwischen verschiedenen Kategorien von *Vaiśya* zu unterscheiden und die Händler als statushöchste Kategorie zu etablieren. Durch diese Klassifikation wurde also der sich zunehmend entwickelnde Gegensatz zwischen "reichen und armen *Vaiśya*" zugunsten letzterer religiös ratifiziert.¹⁵ Die in der Liste genannten Tätigkeiten der Landwirtschaft und der Tierzucht stehen im Gegensatz zum *Ahiṃsā*-Gelübde, dessen Befolgung einen Jain prinzipiell von unmittelbar produktiver Tätigkeit (und der organischen Welt im allgemeinen (Dumont 1980: 58f.)) abschneidet (Stevenson 1910: 41, Mahias 1985: 67). Dies prädestiniert "Jains" für Dienstleistungsberufe.⁷

Die in der soziologischen Literatur gängigste These über die praktische Funktion dieser Klassifikationen verbotener und erlaubter Tätigkeiten ist die von M. Weber (1978) entwickelte These der

¹³ Hoernle 1989: 28-30. Vgl. Williams 1983: 117. Bei den Buddhisten finden sich vergleichbare Listen. Für die modernisierte Liste der Terāpanth-*Aṇuvrata* siehe Anhang.

¹⁴ Vgl. Sangave 1980: 386, Jaini 1985: 87.

¹⁵ Bhattacharya 1973: 47, Gandhi 1977: 256f.

Wahlverwandtschaft bzw. Selbstselektion eines spezifischen Anhängerkreises.¹⁶ Williams (1983) hat das Argument zusammengefaßt:

“Not all Jains are merchants but many merchants happen to be Jains because the qualities highlighted in the ideal layman are also those which generally contribute to success in business, and so a creed of complete otherworldliness has offered a background for the successfully worldly” (S. xxii).

Das Argument der Selbstselektion erscheint in dieser anspruchsvollen Form historisch unwahrscheinlich, wenn man die Geschichte des Jainismus mit seinen stark organisierten, korporativen Laienorganisationen betrachtet. Zudem wird ein Parallelismus von religiösem und ökonomischem Handeln postuliert (Ebda., vgl. Laidlaw 1991), der zwar von der von den Bilder verehrenden Sekten privilegierten *Punya*-Lehre postuliert wird, doch z.B. von den Terāpanthī durch eine ausdrückliche Trennung von Religion und Ökonomie kritisiert wird.

In welcher Weise diese Listen der verbotenen (und erlaubten) beruflichen Betätigungen wirklich zur Einschränkung Anhängerschaft und der Berufswahl der Laien verwendet werden können, zeigt unter anderen die Beschreibung der jüngsten Versuche der Integration von *Harijan* in Jain-Gemeinden. Dabei wird deutlich, daß es nicht nur die Laien sind die, wie Weber u.a. argumentiert, *qua* religiösem Bewußtsein, keine Gewaltimplizierenden Tätigkeiten auszuüben bereit sind, sondern, daß oft die Asketen selbst eine Politik der selektiven Initiation von Angehörigen bestimmter Berufsgruppen oder Kasten (*Jāti*) betreiben, unabhängig davon ob die betreffenden Individuen Vegetarier sind oder nicht. Im Falle der Śvetāmbara-Reformsekten z.B. wurde lange Zeit explizit festgeschrieben, daß nur *Baniyā* initiiert werden dürfen. Man kann hier nicht von “Wahlverwandtschaft” sprechen, sondern von “strategischer Kooptation”. Die These des “Jain-Protestantismus” erscheint deshalb einerseits als unrealistisch, da sie selbst in einer konsequenzorientierten Abschwächung noch zu große Hoffnung auf genuin religiöse Motive setzt (viele empirische Gegenbeispiele ließen sich aufführen) und andererseits theoretisch naiv, weil sie nicht auf das politische Element in der Geschichte achtet (Stichwort: protestantischer Staat in Europa).

Aufgrund der Fülle der empirischen Hinweise sollte das Element religionspolitischer Intentionalität der Asketen (und Kostenstrukturen) hinsichtlich der Selektion von potentiellen Anhängern nicht unterschätzt werden. Einerseits zeigt sich in dem ritualisierten Verfahren des Gebens und Akzeptierens von Gelübden, wie (Jain-) Ethik und (Händler-) Ethos eine strategisch gewollte Synthese eingehen sollen. Andererseits ist eine Form “generalisierter Intentionalität” bzw. Gerichtetheit schon dem Konstruktionsschema der Gelübde selbst impliziert, wie u.a. noch näher ausgeführt werden wird. Viele der Gelübde können z.B. nur bei Händlern oder Kriegern zu Verhaltensänderungen führen. Das *Guṇa-Vrata* hinsichtlich der Einschränkung der geographischen Mobilität (*Dig-Vrata*, vgl. *Deśāvakāśika-Vrata*) ist nur insofern signifikant als es bei Individuen, die - wie Händler oder Krieger - oft reisen, eine wirkliche Verhaltenseinschränkung darstellt:

“The importance of the *dig guṇavrata* will be seen when one remembers that as merchants, travel is essential for most Jains. Restricting one’s travel, therefore, can result in significant lessening of one’s business contacts, and one’s general interaction with the world” (Cort 1989: 240).¹⁷

¹⁶ Vgl. Sharma 1976: 146, Cottam 1983, Laidlaw 1991.

¹⁷ Diese Feststellung trifft jedoch nur einen Teilaspekt. Wichtiger erscheint der Aspekt der Bewertung von “Beziehungen zu anderen” schlechthin, der hiermit kognitiv erzeugt wird.

Überhaupt scheinen die Gelübde “clearly oriented towards the situation of a merchant community, where greed and attachment to goods are likely to become major problems” (Jaini 1979: 178). Die Technik der freiwilligen Selbstbegrenzung *a priori* mag dabei den paradoxen Effekt nach sich ziehen, daß genau diejenigen verbotenen Handlungssphären gestärkt werden, auf die durch die Gelübde und Verbote die religiöse Aufmerksamkeit gerichtet wird.¹⁸ Wie Mauss (1925/1988) (der hier das *Mahābhārata* zitiert) schreibt, “it is in refusing (things) to himself that a man measures them” (S. 122 Fn.114). Der Akt der Entsagung generiert aus weltlicher Sicht gleichsam negativ ein Wertbewußtsein dessen, was entsagt (geopfert) wurde - der spezifischen “Beziehung” zu einem Objekt, welche durch den Akt der Entsagung desselben gewonnen wird (Lévi-Strauss 1984: 150). Das Opfern des Begehrens (*Vitarāga*), und die Bestimmung der Nicht-Konsumierbarkeit eines Objekts, verleiht insbesondere dem Entsagenden selbst Wert und läßt komplementär das Objekt der Nicht-Begierde als austauschbar und frei von Personifikationen erscheinen. D.h. Entsagung (Limitation) geht einher mit der De-Substantivierung bzw. Relationierung von Objektbeziehungen.

6.1.2.4. Die disziplinierenden Gelübde (*Śikṣā-Vrata*)

Die disziplinierenden Gelübde (*Śikṣā-Vrata*) gelten nicht, wie die *Aṇuvrata* und die *Guṇa-Vrata*, lebenslang, sondern müssen (ggfs.) täglich erneuert werden. Sie gelten als wiederholt durchzuführende disziplinierende Übungen und werden deshalb nur temporär - zu bestimmten Gelegenheiten - und unter genauer Angabe des Zeitrahmens und der Handlungsabsichten übernommen (Hoernle 1989: 26 Fn.65, 33f.). Sie werden von vielen Laien als die “heiligsten” angesehen, da sie als einzige der zwölf *Śrāvaka-Vrata* praxisorientiert und positiv formuliert sind (Jaini 1979: 170, 182). Die *Śikṣā-Vrata* thematisieren keine abstrakten Prinzipien sondern konkrete rituelle Handlungen. Sie empfehlen prinzipiell *Sāmāyika*, *Tapas* und (zusätzlich) *Sallekhanā*, also Formen der temporären Imitation der wichtigsten Praktiken der Asketen (S. 182). Inhaltlich unterscheiden sich die *Śikṣā-Vrata* von den *Guṇa-Vrata* durch eine weitere Einschränkung des Handlungsraums und durch die positive Spezifizierung der zu vermeidenden Aktivitäten.

6.1.2.4.1. Das *Deśāvakāśika-Vrata*: Handlungsbeschränkung und indirekte Kommunikation

Dies wird besonders deutlich bei der Betrachtung des Unterschiedes zwischen dem *Dig-Vrata* und dem *Deśāvakāśika-Vrata*, da sich beide in verschiedener Weise auf die räumliche Einschränkung des Handlungsfeldes, insbesondere durch Limitation des Reisens beziehen (Digambara rechnen das *Deśāvakāśika* daher auch noch zu den *Guṇa-Vrata* (Williams 1983: 139)):

“By the former a person circumscribes the horizon of his area of living and acting. The limits are distantly drawn in the direction of the several ‘quarters’. By the latter he fixes for his abode a definite, very small spot, within the area previously circumscribed, with the outside of which all communication is absolutely interdicted” (Hoernle 1989: 26 Fn.65).

Interessanterweise sehen die Jaina in diesem Zusammenhang die Zunahme der Bedeutung von Formen indirekter Kommunikation als umgekehrt proportional zum Grad der Einschränkung des unmittelbaren

¹⁸ Vgl. Lévi-Strauss 1984.

Handlungsraums. Diese Unterstellung teilen sie mit Lévi-Strauss (1984: 151), der den Wert von Limitationen in der Hervorhebung der Beziehungen zu anderen sieht. Dies wird insbesondere deutlich bei den fünf *Aticāra* des *Deśavakāśika-Vrata*, die ausdrücklich bestimmte Formen der indirekten Kommunikation mit Bereichen der freiwillig ausgegrenzten Welt untersagen (z.B. die Verwendung von Boten, Geräuschen, Gesten) (UD 1.54):

“(i) having something brought from outside (*ānāyana-prayoga*) (ii) sending a servant for something from outside (*preṣya-prayoga*) (iii) communicating by making sounds (*śabdānupāta*) (iv) communicating by making signs (*rūpānupāta*) (v) communicating by throwing objects (*bahya-pudgala-prakṣepa*)” (Williams 1983: 140f.).

Ein Versuch der Interpretation der Funktion dieser *Aticāra* sollte beachten, daß Jain-Asketen grundsätzlich keine Medien (Post, etc.) benutzen dürfen - mit Ausnahme ihrer Laienanhänger, die als Boten für die prinzipiell persönlich zu übergebenden, doch offenen transportierten Briefe der Asketen untereinander fungieren. Die Digambara Jains thematisieren in diesem Zusammenhang ganz explizit die Möglichkeit der Ausbeutung konversationaler Implikaturen durch indirekte Formen der Kommunikation (Grice 1975), also einer Handlungsform, die wir schon mehrfach als eine Schlüsselstrategie der Jaina herausgestellt haben. Das *Preṣya-Prayoga* wird von ihnen interpretiert als: “causing work to be done by a servant outside one’s self-imposed limits” (nach: Williams 1983: 141); und das *Śabdānupāta*, welches sich auf das willkürliche Erzeugen menschlicher Geräusche bezieht (Schneuzen, Husten, etc.), als “attracting the attention of men working outside in the hope that they will understand and do what is required of them without delay” (Ebda.). In letzteren Fall wird also ein Auftrag nicht mehr direkt ausgesprochen, sondern es wird erwartet, daß die betreffenden “Hörer” der Geräusche unabhängig die gewünschten Schlußfolgerungen ziehen und die Intention des Geräusche Machenden in die Tat umsetzen. All dies ist aus der Theorie der konversationalen Implikatur wohlbekannt. Doch wenn dieses Verhalten ausdrücklich als eine Form der Transgression des “korrekten Verhaltens” angesehen wird, wie kann die bevorzugte Verwendung konversationaler Implikaturen dann als eine grundsätzliche Jain-Strategie des Handelns gelten? Die Antwort liegt einerseits im Hinweis auf die Gradierung der Handlungsgrenzen: erst wenn diese Gelübde übernommen werden, treten die *Aticāra* in Kraft. Andererseits gilt die Sprecherintention als entscheidendes Kriterium. Ein “wahrer” Asket mag sich zwar gelegentlich räuspern, doch er sollte dies nicht tun, um die Aufmerksamkeit anderer auf sich zu ziehen. Seine wahre Intention sollte ganz auf die Purifizierung seiner Seele gerichtet sein und nicht auf die Mittel und Wege der Umgehung selbstgesetzter Handlungsgrenzen.

Andererseits benutzen jedoch gerade die Mönche sehr wohl die Strategie der indirekten Rede, um im Rahmen des Erlaubten ihre Wünsche zu erreichen. Doch sie vermeiden in der Regel die in ihren *Aticāra* aufgeführten Transgressionen und verwenden nur erlaubte Kommunikationsformen, insofern die Sanktionen des monastischen Rechts effektiv vom *Ācārya* durchgesetzt werden. Im Zweifelsfall schweigen sie und überlassen es ganz den Hörern, ihre unausgesprochenen Wünsche zu erraten (Utt₁ 1.43-5). Die indirekte Rede ist, wie Tulsī (1985a) (der dieses Phänomen direkt anspricht) argumentiert, geradezu unvermeidbar in Fällen des intentionalen Handelns, in deren Kontext eine Voraussetzungshandlung unvermeidlich mit dem Handlungsziel identifiziert wird:

“[A] person who is lighting a stove may say in reply to a question about his activity that he is cooking his meal. Here the persons are only making necessary preparation with a view to a particular end, and

the intended end is given out as the actual operation they are engaged in. In all these cases the intention and the execution are identified by the speaker and also understood as such by the interlocutor. It is not a case of false representation or an erroneous statement, because there is no intention to deceive the interlocutor, and the person actually implements his intention” (S. 183).

Wenn ein Mönch, der Almosen sammelt, sagt, er arbeite an seiner Erlösung, so ist dies ebenfalls kein Betrug, sondern eine Form der Identifikation einer Voraussetzungshandlung mit dem Handlungsziel. Überträgt man das hier Gesagte auf den Fall arbeitsteiligen, intersubjektiven Handelns, so wie es von Brown und Levinson (1978), Strecker (1988) und Drechsel (1987) analysiert wurde, dann zeigt sich, daß die Realisierung des Handlungsziels der Asketen sehr wohl auf Voraussetzungshandlungen der Laien aufbaut und das der idealerweise unausgesprochene Wunsch der Asketen, daß solche Bedingungshandlungen erfüllt werden, von den wahren Laien erraten und freiwillig erfüllt wird. Der Unterschied zum Fall des *Śabdānupata-Aticāra* besteht allein darin, daß der wahre Asket seine primäre Intention nicht auf die Erlangung von Gaben (*Dāna*) (Nahrung, Unterkunft, etc.) von den Laien richten sollte, sondern auf seine Erlösung. Sollte er keine Gaben erhalten, muß er sich in Askese üben. Doch paradoxerweise gilt: je stärker die Askese, desto wahrscheinlicher die unwillkürliche Attraktion von Gaben von Seiten der kooperationsbereiten Laien, die darin ein Zeichen besonderer Religiosität sehen. Es ist also aus der Sicht eines Asketen in jedem Falle besser, primär die Erlösung zu intendieren als die lebensnotwendigen, indirekten materiellen Zuwendungen Dritter. In der Praxis findet sich selbstverständlich auch unter Asketen eine Vielzahl von erlaubten und verbotenen Varianten indirekter Rede.

Die kanonisierten Texte thematisieren die Einschränkung des Wirkungsraumes der Laien vor allem im Kontext der Durchführung von *Sallekhanā* durch die *Śrāvaka* (die damit zumindest am Ende ihres Lebens durch die Beschränkung ihres Handelns das außerhalb des so limitierten Handlungsraumes existierende Leben retten) (Utt₁ 2.7.24-5). Bewußte Limitationen des räumlichen Einzugsbereiches spielen jedoch auch bei den Mönchen eine Rolle: z.B. bei den geheimen Entschlüssen (*Abhigraha*), die ein äußere Askese praktizierender Mönch gelegentlich faßt, um sein Einzugsgebiet beim Almosensammeln nach einem bestimmten Gesichtspunkt *a priori* einzuschränken (vgl. Utt₁ 30.14-17, Tatia & Kumar 1981: 57f.). Entscheidend ist letztlich die Einstellung des Individuums im Hinblick auf die Frage, ob die durch die Struktur dieser Gelübde in bestimmten Kontexten objektiv gegebene Möglichkeit der Ausbeutung konversationaler Implikaturen, bzw. indirekter Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Asketen und Laien, ausgenutzt werden oder nicht. Die Frage des Gebens der Laien als einer notwendigen Bedingungshandlung für die Erlösung der Asketen wird im übrigen durch das *Dāna-Vrata* für Laien ausdrücklich thematisiert.

6.1.2.4.2. Das Dāna-Vrata: Komplementarität der Gelübde von Asketen und Laien

Das *Dāna-Vrata* und das *Deśāvakāśika-Vrata* sind Ausnahmen unter den *Śikṣā-Vrata*, weil sie die monastischen Gelübde nicht imitieren, sondern ergänzen. Sie sind komplementär auf die asketische Praxis bezogen und beziehen daraus ihren Sinn. *Dāna* ist das Komplement der Praxis des *Bhikṣācārya* (Almosensammeln) der Mönche (*Bhikṣācārya* gilt dabei als Form der äußeren Askese und *Dāna* als Form der inneren Askese) (Utt₁ 30.8 & 30.30) und *Deśāvakāśika* ist in gewisser Weise das Gegenstück des Gelübdes der Hauslosigkeit der Mönche. Die Komplementarität von *Bhikṣācārya* und *Dāna* ist offensichtlich: wenn niemand den Asketen etwas geben würde, könnten diese nicht überleben. Gleiches gilt für die Beziehung von *Deśāvakāśika* und *Aparigraha*: wären die Laien (zumindest die Frauen) nicht seßhaft, dann könnten die Asketen nicht permanent wandern und

dennoch darauf rechnen, Unterkunft gewährt zu bekommen (Norman 1991: 35, 37). Oft wird die Komplementarität dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die gleichen Begriffe zu ihrer Bezeichnung verwendet werden. Der Begriff *Abhaya-Dāna* bezeichnet z.B. sowohl die “Gabe der Furchtlosigkeit” von Seiten der Asketen, als auch die Gabe von Schutz und Unterkunft von Seiten der Laien (Sangave 1980: 266). Die Doppelbedeutung entspricht hier der Komplementarität der weltlichen (*Laukika*) und der religiösen (*Lokottara*) Interpretationsgesichtspunkte und Verwendungszusammenhänge, die wir im Gefolge von Husserl (1987) und Dumont (1980) als “intentional” oder “hierarchisch” bezeichnet haben. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß sich die beiden Orientierungen gegenseitig implizieren und nicht einander ausschließen. Es wird oft übersehen, daß korrekt praktiziertes Geben (*Dāna*) von den Jaina selbst als ein Akt der Askese angesehen wird: “the mere act of giving purifies the layman” (Williams 1983: 153): “*dāna* is an outpouring of one’s substance to benefit both the recipient who takes food and drink and the giver who finds recompense of his action in another life” (S. 151, vgl. Hubert & Mauss 1898/1981: 102).

Aufgrund der existentiellen Angewiesenheit der Jain- Mönche und Nonnen auf die Gaben der Laien wundert es nicht, daß von ihnen dem Geben ein hoher religiöser Verdienst zugemessen wird, und daß eine Vielzahl unterschiedlicher Klassifikationen aller möglichen Aspekte des Gebens konstruiert wurde. Williams (1983: 149-66) hat ausführlich darüber berichtet. Der Mūrtipūjaka-*Ācārya* Hemacandra kreierte z.B. eine Klassifikation von sieben hierarchisch geordneten Feldern (*Kṣetra*), in die hinein eine Gabe “gepflanzt” werden sollte, um *Puṇya* zu ernten: (1) Jina-Statuen, (2) Jain-Tempel, (3) Jain-Texte, (4) *Sādhu*, (5) *Sādhvī*, (6) *Śrāvaka*, (7) *Śrāvikā* (S. 165, Cort 1991a: 395). Reformsekten, wie der Terāpanth, die weder Statuen noch Tempel verehren, verwenden heute dieselbe Klassifikation unter Auslassung der ersten beiden Kategorien. Als wertvollste Gabe erscheint bei ihnen das Geben von Texten (*Āgama*). Besonders wichtig ist, daß neben den Mönchen auch *Śrāvaka* und *Śrāvikā* als potentielle Empfänger von religiösen (sic!) Gaben in Frage kommen, jedoch weder Brahmanen, noch Angehörige anderer sozialer Kategorien: “Almsgiving to adherents of other faiths can do little good” (Williams 1983: 153). Wie weiter unter näher erläutert wird, zeigt sich hier einerseits das Überlegenheitsgefühl der Jain-Laien gegenüber den Brahmanen und zum anderen das Prinzip der Autonomie und der Selbstbezüglichkeit der idealen Jain-Gemeinden.

6.1.2.4.3. Exkurs: Die Komplementarität von Männer und Frauenrollen

Vergleichbare Komplementaritätsbeziehungen, wie die zwischen den Gelübden der Asketen und Laien finden sich auch im normativen Verhältnis von *Śrāvaka* und *Śrāvikā*. Während Jain-Frauen meist zu Hause bleiben (müssen) und somit gleichsam die Gelübde des Fastens, der Beschränkung der räumlichen Bewegung, etc., befolgen, sind die Männer (*Baniyā*) typischerweise den meisten Teil des Jahres unterwegs und reisen oft über große Entfernungen. Es sind grundsätzlich die Frauen die als “Herrinnen des Haushaltes gelten”; Männer bezeichnen sich of als “Gäste” im Heim ihrer Frau (welches allerdings in der Regel *de facto* Eigentum der Patrilineage ist!). Die Frauen praktizieren in religiösen Kontexten typischerweise *Tapas* und die Männer - die dazu, wie es heißt, weniger Zeit finden - *Dāna* (Mahias 1985, Reynell 1985). Innerhalb eines Haushaltes wird somit eine ähnliche Komplementarität zwischen Einschränkung der Bewegung hergestellt, wie zwischen Jain-Laien und Asketen.

6.1.2.4.4. Seele, Körper, Materie: Die Hierarchie der Medien

Die *Guṇa-Vrata* und *Śikṣā-Vrata* betonen die auf eine bestimmte Zeit festgelegte Einschränkung und somit Kontrolle von drei Dimensionen sozialen Handelns, aus der sich gleichsam die Matrix des Jain-Rituals ergibt: (a) nicht-entäußerbare Objekte unmittelbaren, wiederholten Konsums (Nahrung, Sex, Kleidung, etc.), (b) entäußerbare Objekte mittelbaren, gelegentlichen Konsums (Formen äußeren Eigentums, etc.), und (c) die räumliche Bewegung der Objekte im Kosmos. Wie es heißt, macht man sich frei von Einfluß (*Āsrava*) von *Karman* wenn man diese drei Objektbeziehungen einschränkt.

Wie später noch genauer gezeigt wird, sind heute genau diese drei Dimensionen von besonderer gemeinschaftsbildender Bedeutung, insofern (a) Askese (*Tapas*), (b) Geben (*Dāna*), und (c) bewegungsloses Meditieren (*Dhyāna*) im Zentrum des Jain-Ritualismus stehen; drei Praktiken, die man mit den genannten drei Dimensionen des Objektbezuges analogisieren kann. Man kann zudem ein logisches Kontinuum zwischen den drei Handlungskategorien konstruieren, wenn man in Betracht zieht, daß Fasten, etc., paradigmatische Aktivitäten äußerer Askese (*Bāhya-Tapas*) darstellen und Meditation (*Dhyāna*) als paradigmatische Form der inneren Askese (*Abhyantara-Tapas*) gilt, während das "Geben" von Objekten, welches teilweise als Form der inneren Askese, teilweise überhaupt nicht als Form der Askese aufgeführt wird, als eine Mischform von inneren und äußeren Askese betrachtet wird.¹⁹

Die Objekte der Welt stehen in unterschiedlicher Distanz bzw. Vermitteltheit zur Seele. Der Körper und die interne Welt der akkumulierten *Karman* sind am nächsten, äußere, körperbezogenen Objekte sind am zweitnächsten, bewegliches Eigentum relativ distanziert, Nicht- Eigentum distanzierter, etc. Es herrscht, mit anderen Worten die Vorstellung einer Hierarchie von Medien, die zwischen der Seele (*Jīva*) und Welt (*Ajīva*) in Form von *Karman* (innerhalb der Seele objektivierte Resultate von Begierden) vermitteln, wobei die Objekte der Welt, gemäß der Stärke der Begierde in einer Ordnung relativer Distanz zur Seele stehen (vgl. Schubring 1955: 304f.). Die Jaina differenzieren dementsprechend verschiedene Wissensformen entlang eines Kontinuums zwischen unmittelbarer "lebendiger" Intuition (*Pratyakṣa*) und vermittelter oder medialer Anschauung bzw. Kognition (*Parokṣa*), die sich durch "Leblosigkeit" auszeichnet (Tulsī 1985a: 177ff.). Mit Marx und Simmel (1989) kann man daher sagen, daß auch hier die Seele das ultimative, sich selbst implizierende Medium - das "Geld des Geistes" ist.

Diese Interpretation findet eine Bestätigung in der analogen metaphysischen Klassifikation der vier Aspekte des vitalen Potentials (*Vīrya*) der Seele (*Jīva*): der Kapazität weltliche Objekte wegzugeben (*Dāna*), zu nehmen (*Lābha*), zu genießen (*Bhoga*) und wiederholt (mittelbar?) zu genießen (*Upabhoga*): "A limited ability to take part in these activities during daily life is thought to be due to obstruction of *vīrya* by particular karmas" (Jaini 1979: 106). Die essentielle Aktivität der Seele - oder soziologisch formuliert: der Seele als Wertvorstellung - ist demnach die der Regulierung des Verhältnisses von "Distanz und Engagement" zur Umwelt (Simmel 1989: 375, 647), also des Gebens, Nehmens und Konsumierens weltlicher Objekte: "The result (of valid cognition) is ... the knowledge of the object as worthy of avoidance or acceptance or of unconcern" (Tulsī 1985a: 190f.).

¹⁹ Vgl. Utt: 30.29. Somadevas Liste der Digambara-Laienpflichten, die von Jaini 1979: 190 mit den *Āvaśyaka* verglichen wurde, hat große Ähnlichkeit mit der Liste der inneren Asketen im Utt: (1) *Deva-Pūjā* (Verehrung der Tīrthaṅkara), (2) *Guru-Upāsti* (Verehrung und Hören auf die Lehrer), (3) *Svādhyāya* (Studium), (4) *Samyama* (Zurückhaltung), (5) *Tapas* (Askese), (6) *Dāna* (Wohltätigkeit gegenüber den Asketen). Die verschiedenen Jain-Listen sind Variationen eines Themas.

Umgekehrt muß die Struktur der Seelenvorstellung der Jaina, also einer sich im zeitlichen Wandel der Wiedergeburten gleichbleibenden Substanz mit der Eigenschaft der potentiellen Totalität, selbst als Objektivierung einer in spezifischen, wiederkehrenden Verhältnissen des intersubjektiven Handelns notwendigen Struktur der Selbstzwänge gelten - in diesem Falle: einer hierarchischen Disposition (Dumont 1980). Im Anschluß an Nietzsche (1988: 71f.) oder Elias (1978 I) kann man so die zugrundeliegende These von der "beständigen Korrespondenz des Gesellschaftsaufbaus und des Aufbaus des einzelnen 'Ich'" (S. 263) über das Konzept der Gewinnung von Handlungskontrolle durch die Internalisierung von Fremdzwängen operationalisieren (vgl. Simmel 1989, Husserl 1987, Tambiah 1984).²⁰

Die alltagsbezogenen Beispiele, welche die Jaina von der *Karman*-vermittelten Interaktion zwischen *Jīva* und *Ajīva* geben, beziehen sich dabei meist nur auf soziale oder Interaktionsverhältnisse. Das, was wir als unmittelbar produktiven Umgang mit der Natur bezeichnen würden, gilt bei ihnen grundsätzlich als eine Form der Gewalt und wird kaum oder nur negativ thematisiert (*Anarthadaṇḍa-Vrata*). Mahias (1985: 67) attestiert den Jaina daher eine Konsumentenmentalität. Bestimmten, auf solches Tauschhandeln spezifisch bezug nehmenden Gelübden der *Guṇa-Vrata* und der *Śikṣā-Vrata* werden entsprechend in der modernen Kommentarliteratur bedeutsame soziologische Implikationen nachgesagt, besonders hinsichtlich des Verhältnisses von Soteriologie und Handel (vgl. Weber 1978 II).

6.1.3. Exkurs: Ein Vergleich mit den buddhistischen Laiengelübden

Ähnlich wie bei den Jaina, kann sich heute im Kontext des Buddhismus ein Haushälter (*Upāsaka*, fem. *Upāsikā*) erst durch die formelle Rezitation einer Reihe von verhaltenseinschränkenden Geboten (*Śīla*)²¹ effektiv in einen Buddhisten verwandeln: Als obligatorisch gilt die Akzeptanz (a) der drei Zufluchten (*Tisaraṇa*), und (b) der fünf (moralischen) Gebote (*Pañca-Śīla*). Sie sollten täglich rezitiert werden.²² Fakultativ übernommen werden können (c) die acht Gebote (*Aṭṭhaṅga-Śīla*), und (d) die zehn Gebote (*Dasa-Śīla*), die auf den *Tisaraṇa* und *Pañca-Śīla* aufbauen. Durch die entweder temporäre oder dauerhafte Praktizierung der *Aṭṭhaṅga-Śīla* und *Dasa-Śīla* tritt ein (gebürtiger) buddhistischer Haushälter in ein Übergangsstadium zum Mönchtum ein. Er wird *de facto* ein Novize (*Samaṇera*) auf Zeit (Spiro 1982: 234, Gellner 1988: 46). Dieses viergliedrige System der Gelübde für buddhistische Haushälter soll kurz am Beispiel des Singhalesischen Theravāda Buddhismus dargestellt werden (vgl. Gombrich 1971: 64ff.):

(a) Das *Tisaraṇa* ist obligatorisch. Es besteht in der Übernahme folgender Formel, durch die ein Haushälter die Akzeptanz der Autorität von *Buddha*, *Dharma* und *Saṅgha* gelobt: "*Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi. Dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi. Saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi. ... To the Buddha as a refuge I go; to the Dharma as a refuge I go; to the Saṅgha as a refuge I go*" (Saddhatissa 1970: 53). Bei den Jaina entspricht dem *Tisaraṇa* die Übernahme des *Guru-Dhāraṇā* - der Formel der Guru-Akzeptanz - durch welches die Verehrung von *Deva* (Mahāvīra), *Dharma* und *Guru* gelobt wird. Als Äquivalent zur Verehrung des *Saṅgha* im

²⁰ Andere Theorien der Entstehung des Seelenbegriffs gehen meist nur oberflächlich auf die Erscheinungsformen, nicht auf die Zwangsmechanismen ein. So Hocarts (1927) Version der "Bildungstheorie": "it is through the initiation ceremony or some form of consecration that men first acquired a soul" (S. 235).

²¹ (Digambara) Jaina nennen ihre *Guṇa*- und *Śikṣā-Vrata* zusammengefasst ebenfalls *Śīla* (Williams 1983: 55, Tulsī 1985a: 118).

²² "A person who takes the Three Refuges and Five Precepts is thereby a Buddhist layman. There is no ceremony of conversion to Buddhism beyond the recitation of these lines, and anyone who says these words and means them can rightly call himself a Buddhist" (Gombrich 1971: 65).

Tisarāṇa wird von den Jaina der Vorsteher des *Saṅgha* - der *Guru* - verehrt. Anders als bei den drei Juwelen (*Ratnatraya*) des Jainismus - rechte Einsicht (*Darśana*), rechtes Wissen (*Jñāna*), rechtes Verhalten (*Caritra*) - die sich alle an das einzelne Individuum und sein Verhalten richten, beziehen sich die drei Zufluchten des *Tisarāṇa* und des *Guru-Dhāraṇā* auf die Akzeptanz einer bestimmten Gesellschaftsform, die jeweils durch den Buddha bzw. Mahāvīra begründet wurde: den *Saṅgha*.

(b) Speziell an den Einzelnen richten sich die obligatorischen fünf Gebote (*Pañca-Sīla*) des Buddhismus (S. 87):

1. Unterlassen des Verletzens von Lebewesen (*Pāṇātipātā Veramaṇī*),
2. nicht Nehmen was nicht gegeben wurde (*Adinnādānā Veramaṇī*),
3. keinen illegitimen Sex haben (*Kāmesu-micchācārā Veramaṇī*),
4. nicht lügen (*Musāvādā Veramaṇī*),
5. keinen Alkohol trinken (*Surā-meraya-majja-pamādaṭṭhānā Veramaṇī*).

Die *Pañca-Sīla* sind reduzierte Versionen der monastischen Gelübde. Sie entsprechen den *Aṇuvrata* der Jaina. Eine Ausnahme ist das Gebot, keinen Alkohol zu trinken, an dessen Stelle bei den Jaina das *Aparigraha-Vrata* tritt - das Gelübde der Einschränkung der materiellen Besitztümer.

(c) Die acht Gebote (selten: *Aṭṭhāṅga-Sīla*) des Buddhismus ergeben sich durch die periodische oder die (selten vorkommende) dauerhafte Übernahme dreier zusätzlicher Gebote, die vor allem an den *Uposatha*-Tagen von den *Upāsaka* temporär übernommen werden (S. 110f.). Die buddhistischen Nonnen (*Bhikkhunī*) übernehmen dagegen *Aṭṭasīla* (*Aṭṭasil*) oder (seltener) auch *Dasa-Sīla* lebenslang. Sie werden jedoch nicht offiziell in den *Saṅgha* initiiert und gelten - wie die *Āryikā* bei den Digambara Jains - als eine durch die Art ihrer Gelübde definierte Zwischenkategorie zwischen Laien und Mönchen (vgl. Bloss 1987: 18, Kawanami 1990: 17-24):

6. Unterlassen unzeitiger Mahlzeiten (*Vikālabhojanā Veramaṇī*),
7. nicht tanzen, singen, Musik machen, Grimassen beobachten, (Blumen-) Kränze, Parfum, Kosmetik und persönlichen Schmuck verwenden (*Nacca-gita-vādita-visūkadassanā mālā-gandha-vilepana-dhāraṇa-maṇḍana-vibhūsanatṭhānā Veramaṇī*),
8. keine hohen Sitze verwenden (*Uccāsayanā-mahāsayanā Veramaṇī*).

Das periodische Praktizieren der *Aṭṭhāṅga-Sīla* durch einen Laien zielt generell auf die Vermeidung von Luxus aller Art. Üblicherweise werden - auch heute noch - die acht Gebote an den *Uposatha*- (Jain: *Pākṣika*-) Tagen freiwillig von einem Laien für eine selbst bestimmte Zeit übernommen (Gombrich 1971: 66). Ein Laie, der die acht Gebote praktiziert muß zölibatär leben, einfachste Kleidung tragen und seine Zeit außerhalb des Haushaltes der Familie im Tempel, etc., verbringen. Entsprechend dem sechsten Gebot wird nach dem Mittagmahl für den Rest des Tages gefastet und jegliche Form von Luxus, einschließlich des Anspruchs auf hohen sozialen Status (der durch einen hohen Sitz ausgedrückt wird), abgelegt.

(d) Das vollständige System der Gebote für buddhistische Laien sind die *Dasa-Sīla* - die zehn Gebote. Sie setzen sich im wesentlichen aus den acht Geboten des *Aṭṭhāṅga-Sīla* zusammen, wobei jedoch Gebot sieben in zwei separate Gebote unterteilt wird und als zusätzliches Gebot die Nichtakzeptanz von Gold und Silber

hinzukommt. Die zum obligatorischen *Pañca-Sīla* fakultativ hinzu kommenden fünf Gelübde (anders als im *Aṭṭhāṅga-Sīla*) folgendermaßen (Saddhatissa 1970: 111f.):

6. das Unterlassen unzeitiger Mahlzeiten (*Vikālabhojanā Veramaṇī*),
7. nicht Tanzen, Singen, Musik machen und Mimen
(beobachten) (*Nacca-gīta-vādita-visūkadassanā Veramaṇī*),
8. keine (Blumen-) Kränze, Parfüm, Kosmetik und persönlichen Schmuck verwenden (*Mālā-gandha-vilepana-dhāraṇa-maṇḍana-vibhūsanatṭhānā Veramaṇī*),
9. keine hohen Sitze verwenden (*Uccāsayanā-mahāsayanā Veramaṇī*),
10. kein Gold und Silber akzeptieren (*Jātarūpa-rajata-paṭigahaṇā Veramaṇī*).

Die *Dasa-Sīla* wurden vom Buddha für besonders fromme Laien, sowie für Novizen festgelegt. Sie können entweder periodisch oder lebenslang übernommen werden und zeichnen sich vor allem dadurch aus, daß Geldtransaktionen ausdrücklich unterlassen werden sollten. Faktisch spiel(t)en diese Regeln jedoch kaum eine Rolle.²³

Die Existenz eines solchen ("post-kanonischen") ethisch-rituellen Systems von obligatorischen Geboten und fakultativen Verhaltensregeln für buddhistische Laien, welches dem der Jaina relativ ähnlich ist (UD 1.17-43), bestätigt die Richtigkeit von Saddhatissas (1970: 81) Bemerkung, daß die *Upāsaka* (*Upāsikā*) der Buddhisten - entgegen anderslautender Behauptungen (Jacobi 1914: 470, Sangave 1980: 377f., Jaini 1979: 285f.) - sehr wohl in das sozioreligiöse System - den vierfachen *Śaṅgha* (*Caturdisa-Śaṅgha*) - der Buddhisten integriert sind (vgl. Spiro 1982: 217). Die Erklärung der Tatsache, daß der Buddhismus in Indien selbst "ausstarb" während der Jainismus "überlebte", die meist mit Hinweis auf die Nichtintegration der buddhistischen Laien in den *Śaṅgha* (im Gegensatz zur Integration der Jain-Laien) erklärt wird, scheint angesichts der großen Ähnlichkeiten wenig plausibel. Unterschiede können - wenn überhaupt - bestenfalls in der Art und Weise der Laiengebote gesucht werden. Ein dahingehender Vergleich der zwölf-dreizehn *Śrāvaka-Vrata* der Śvetāmbara und der *Dasa-Sīla* der Buddhisten zeigt, daß die Jain-Gelübde wesentlich präziser abgefaßt sind und vor allem, daß sie, durch das ergänzende System der *Aticāra* für Laien, tiefer in deren Alltagsleben eingreifen. Vor allem die Gebote, die sich auf die räumliche Einschränkung der Aktivitäten (*Dig-Vrata* und *Deśavakāśika-Vrata*) beziehen, fehlen im buddhistischen System; wie auch ein Äquivalent des *Anarhadaṇḍa-Vrata* - der Vermeidung unheilbringender beruflicher Aktivitäten, etc. Dies kann jedoch kaum als Grund des "Aussterbens" des Buddhismus gewertet werden. Zu vermuten ist eher eine Dominanz politischer Motive: möglicherweise erwies sich der Buddhismus als Opfer seiner vormaligen Stärke (als dominante Staatsreligion), während die politische Schwäche dem Überleben des Jainismus zuträglich gewesen sein könnte (vgl. Inden 1979).

Formal gesehen ähneln sich die Gelübde der Jaina und der Buddhisten stark. Sie bestehen in erster Linie aus fünf negativ formulierten Geboten, die auch in ähnlicher Form in brahmanischen Texten zu finden sind und deren Übernahme - zusammen mit dem *Tisarāṇa* bzw. *Guru-Dhāraṇā* - obligatorisch ist. Hinzu kommen eine Reihe zusätzlicher Gebote, die je nach individuellem Gusto für einen bestimmten Zeitraum übernommen werden können. Der größte Unterschied besteht darin, daß die zusätzlichen Gebote im

²³ Die Übernahme der zehn Gebote erwirkt den höchsten religiösen Status, den Frauen (im buddhistischen Teil Śrī Laṅkā) erreichen können. Sie scheren sich das Haupt und tragen gelbe oder weiße Kleider (vgl. Gombrich 1971: 66f. Bloss 1987, Kawanami 1990). Ihr Status ist dem der Digambara-*Āryikā* vergleichbar.

Singhalesischen Theravāda Buddhismus unabhängig von einem Asketen und temporär übernommen werden können (Gombrich 1971: 253f.), während sie bei den Jaina nur von einem *Sādhu* (*Sādhvī*) gegeben werden dürfen und teilweise lebenslang gelten. Vor allem jedoch wird die Institution der temporären Ordination, die von Buddhisten zwar nicht in Śrī Laṅkā (Gombrich 1984) wohl aber in Südostasien (Spiro 1982, Tambiah 1970) und Nepal (Gellner 1988) praktiziert wird, vom Jainismus grundsätzlich abgelehnt.

Die Ähnlichkeiten überwiegen auch im Hinblick auf die potentielle Klientel der Mönche. Die spezielle Untersagung von Geldgeschäften im 10. Gebot der Buddhisten deutet darauf hin, daß auch die Anhänger Buddhas sich vor allem aus städtischen kommerziellen Kreisen rekrutierten, was oft auch heute noch der Fall ist (vgl. Gombrich 1988: 78-81). Anders als die kanonischen Schriften der Śvetāmbara wird dies im Pali-Kanon ausdrücklich beschrieben. Die ersten Anhänger Buddhas waren, laut Legende (Vin. 1.4), zwei Händler - Tapu und Bhalluka -, die dem Buddha Nahrung darboten und ihn um die Aufnahme als Laienanhänger (*Upāsaka*) baten. Da dies noch vor der Konstitution des *Saṅgha* geschah, wurde die Initiation nur durch die Übernahme von zwei *Saraṇa* - *Buddha* und *Dhamma* - vorgenommen. Die beiden ersten "Laien" wurden deshalb *Dvevācika-Upāsaka* - diejenigen die die zweifache Formel rezitieren - genannt. Die ersten *Tevācika-Upāsaka* - die die dreifache (*Tisarāṇa*-) Formel rezitieren - waren jedoch, laut Legende, ebenfalls Händler. Der erste *Saṅgha* wurde im Anschluß an Buddhas Erläuterung des *Dhamma* gegenüber fünf Einsiedlern gegründet. Danach übernahm angeblich Yasa, ein wohlhabender Gildenmeister aus Banares, mitsamt seiner Mutter und seiner Frau als erster buddhistische "Laie" im heutigen Sinne das *Tisarāṇa*.

Die besondere Beziehung zwischen Händlern und dem frühen Buddhismus zeigt sich auch anderweitig. Im buddhistischen Pali-Kanon finden sich ausführliche Anleitungen über das korrekte moralische Leben speziell für Händler - weniger für die agrarischen Berufe (Saddhatissa 1970: 143). Dazu gehört auch - ähnlich wie bei den Jaina - eine Liste von Berufen, denen nicht gefolgt werden sollte, da sie nicht in Übereinstimmung mit den Geboten zu bringen sind. Genannt werden der "Handel in Waffen, Menschenhandel, Fleischhandel, Rauschmittelhandel, und Gifthandel" (S. 144). Anders als im Jainismus, wo die "Vermeidung unheilbringender beruflicher Aktivitäten" ausdrücklich in den Kanon der *Śrāvaka-Vrata* der Śvetāmbara aufgenommen wurde, sind solche Empfehlungen jedoch nicht Teil der *Dasa-Sīla* der Buddhisten. Die historische Verbindung zwischen der buddhistischen Tradition und der Herausbildung urbaner kommerzieller Klassen im östlichen Gangesgebiet, die von D.D. Kosambi (1956) und anderen hervorgehoben wurde, ist jedoch unbestreitbar und, wie gesehen, sogar Teil der buddhistischen Mythologie.²⁴ Um so überraschender ist die systematische Abwertung des Händlerstandes in den folgenden Jahrhunderten z.B. in der historiographischen Literatur Śrī Laṅkā und anderer buddhistischer Agrarstaaten.

6.2. Stadien individueller Entwicklung und soziale Klassifikation

6.2.1. Die elf Stufen der spirituellen Entwicklung eines Laien (Śrāvaka Pratimā)

Im *Upāsakadaśāḥ* findet sich, als zweites Element des Jain-Laienkodeks, neben den zwölf *Śrāvaka-Vrata*, noch eine Darstellung des Pfades der elf *Pratimā*, d.i. eine bestimmte Sequenz von Gelübden, den ein Laien idealerweise "beschreiten" sollte, um sich in einen Asketen zu verwandeln. *Pratimā* bedeutet hier "Standard,

²⁴ Man muß nicht so weit gehen wie Gombrich (1988), der einerseits materialistische Geschichtsbetrachtungen ablehnt (S. 12), doch andererseits Buddhismus "as an ideological parallel to monetarization" (S. 80) ansieht.

Stufe, Muster, Modell, Regel” und wird von den Jaina mit der Praxis von *Kāyotsarga* (regungslose Meditation im Stehen) in Beziehung gesetzt (Hoernle 1989: 45 Fn.123, Williams 1983: 172). Wie Zimmer (1987: 49) schreibt, bedeutet *Pratimā* wörtlich “Gegenmessung” und bezeichnet das am Originalen Abgemessene, Angepaßte. Die *Pratimā* (Kultbilder) spielen eine bedeutende Rolle im Kontext populärer *Tantrischer* Kulte, wie *Pūjā* oder *Yantra*. Zimmer stellt besonders die Funktion der Kultbilder als Medien von Prozessen der Selbsttransformation heraus, bei denen der Verehrende ein im Innern geschaffenes Vorstellungsbild auf die äußeren Formen der Kultbilder projiziert und sich, mit ihnen identifizierend, dem göttlichen Absoluten annähern und “selbst zu einem Gott werden” kann. Geistiger Fortschritt kann erreicht werden durch die zunehmende Ablösung sinnlich figuraler Vorstellungsbilder “göttlichen Wesens” durch abstraktere *Yantra* und zuletzt rein innerliche Vorstellungsobjekte. Die höchsten Stufen der Verehrung des Idealbildes sind anikonisch (S. 48). Für ein Verständnis der Jain-*Pratimā* ist vor allem Zimmers Bemerkung bedeutsam, daß auch “Menschen als Inkarnation des Göttlichen” (Ebda.) in der gleichen Weise verehrt werden können.

Im engeren Sinne bezeichnet das Wort die elf idealtypisch formulierten Entsagungsstufen, die ein Jain-Haushälter *peu à peu* zu durchschreiten hat, oder überspringen muß, wenn er die Lebensweise der Asketen vollkommen übernehmen will. Williams (1983: 174) und Cort (1989: 257f.) sind der Ansicht, die Lehre der elf *Pratimā* sei bei den Śvetāmbara schon zur Zeit Hemacandras (also im 12. Jahrhundert) ein “versteinertes Relikt” gewesen. Bei den Digambara sind die *Pratimā* (die inhaltlich leicht von denen der Śvetāmbara abweichen) aus historischen Gründen immer noch von Bedeutung. Dort nehmen heute noch viele *Śrāvaka* und insbesondere die *Śrāvikā* im elften *Pratimā* weitgehend den Platz der Nonnen ein (Williams 1983: 173, 181). Die effektive rituelle Verwendung abstrakter Klassifikationsschemata, wie sie die *Pratimā* darstellen, gewinnt jedoch zur Zeit, mit zunehmendem Alphabetismus und Bildungsstand der Jaina, auch bei den Śvetāmbara an Bedeutung. Die elf *Pratimā* wurden erstmals im *Upāsakadaśāḥ* (1.66ff.) dargestellt.²⁵ Sie stehen in besonderer Beziehung zu den *Śrāvaka-Vrata* und wurden von Schubring (1962/1978: 285) als “vertikale Projektionen der gleichsam horizontal ausgedehnten zwölf Gelübde” bezeichnet:

Die elf *Pratimā* des Śvetāmbara Terāpanth²⁶

1. *Darśana* - Stufe der rechten Einsicht (den rechten Glauben [*Samyaktva*] akzeptieren);
2. *Vrata* - Stufe der Gelübde (Praktizieren der *Aṇuvrata* und *Guṇa-Vrata*);²⁷
3. *Sāmāyika* - Stufe des inneren Friedens (Praktizieren des *Sāmāyika-Vrata* und des *Deśavaikāśika-Vrata*);
4. *Poṣadha* - Stufe der Abstinenz (Praktizieren von *Poṣadha* an den vier monatlichen Fasttagen);²⁸
5. *Kāyotsarga* - Stufe der Enthaltensamkeit während des Tages (Beschränkung sexueller Aktivitäten auf die Nacht);²⁹

²⁵ Vgl. Hoernle 1989: 45f. Fn. 127, App.: 40-4, 4.

²⁶ Mukherjee, in Tulsī 1985a: 120. Im Einzelnen finden sich unterschiedliche Auslegungen der Anforderungen in der Jain Literatur und entsprechende Detailvariationen in verschiedenen Jain-Sekten, wie ein Vergleich mit den bei Jaini 1979: 186 und Williams 1983: 172-81 dargestellten Varianten zeigt.

²⁷ Bei Mūrtipūjaka sind offenbar nur die *Aṇuvrata* erforderlich, während die Bīsapanthī die Übernahme aller zwölf Gelübde verlangen (Vgl. Williams 1983: 175).

²⁸ *Poṣadha* verlangt die ganztägige Abstinenz (*Upavāsa*) von Nahrung (*Āhāra*), Körperpflege (*Śarīra-Satkāra*), Sex (*Abrahma*) und Arbeit (*Vyāpāra*) an den vier monatlichen Fasttagen - Vollmond (*Purnimā*), Neumond (*Amāvāsī*) und den achten (*Aṣṭamī*) und vierzehnten (*Caturdaśī*)-Tagen dazwischen (Hoernle 1989: 32 Fn.87, Williams 1983: 142).

6. *Brahmacarya* - Stufe der absoluten Enthaltensamkeit (Zölibat und Vermeidung von Kontakt mit dem Anderen Geschlecht);
7. *Sacitta-Varjana* - Stufe des Nicht-Verzehrens von mehrsinnigen Lebewesen (Praktizieren asketischer Nahrungsrestriktionen) ;
8. *Ārambha-Tyāga* - Stufe der Entsagung direkten weltlichen Handelns (keine neuen eigenen Aktivitäten beginnen);
9. *Preṣya-Tyāga* - Stufe der Entsagung indirekten weltlichen Handelns (keine neuen Aktivitäten mit Hilfe anderer beginnen);
10. *Uddiṣṭa-Tyāga* - Stufe des Vermeidens selbstpräparierter Nahrung (Aufgeben von speziell Präparierter Nahrung);³⁰
11. *Śramaṇa-Bhūta* - Übergang zum Asketentum (äußere Imitation monastischen Lebens mit kleinen Abstrichen).³¹

Im *Upāsakadaśāḥ* (Hoernle 1989 App.: 40-4) wird geschildert, wie Ānanda, der paradigmatische Haushälter der Śvetāmbara-Tradition, im Anschluß an seine Initiation (durch die Übernahme der *Aṇuvrata*) freiwillig zusätzliche *Guṇa-Vrata* und *Śikṣā-Vrata* übernimmt, um den Weg der *Pratimā* zu beschreiten. Wie Neben den Prinzipien des Handelns wird somit auch ein idealisierter Weg ihrer Umsetzung schematisch aufgezeigt. Am Ende der *Pratimā* steht prinzipiell die Initiation in die asketische Gemeinschaft und der Eintritt in die monastische Stufenleiter spiritueller Entwicklung: die *Chedopasthāpanīya-Dīkṣā*.

Die Illustration der *Pratimā* durch die Geschichte von Ānandas spiritueller Entwicklung ist insofern interessant, als sie einen Einblick in die paradigmatische Motivationsstruktur derjenigen Laien gibt, die den Erlösungsweg nach ihrer Initiation weiter beschreiten. Es stellt sich ja die grundsätzliche Frage nach dem motivationalen Grund, der einen "Laien" dazu bringt die Qualen der Askese auf sich zu nehmen. Eine Reihe von Antworten darauf wurde schon im vorangehenden Kapitel gegeben. Dabei wurde vor allem die Bedeutsamkeit der Einsicht (*Samyak-Darśana*) in die Wahrheit der Jain-Lehre von der Reziprozität von Handeln und Leiden herausgestellt. Zwei Faktoren wurden jedoch noch nicht genannt: (a) das Versprechen der Wiedergeburt als ein Gott (*Deva*), und (b) das Versprechen der Erlangung übernatürlicher Einsicht (*Avadhi*). Beide Motive gehören zwar nicht zum Feld des primären religiösen Handelns der Jaina, doch sie werden - wie unter anderen Tambiah (1984) für den Fall der Theravāda Buddhisten herausgestellt hat - aufgrund ihrer motivierenden Wirkung auf sekundärer Ebene geduldet und stehen auch heute im Vordergrund der oft Tantrisch beeinflussten Laienreligiosität.

Aufgrund der verschiedenen Ebenen innerhalb der Jaina-Religion und der Betonung von moralischem Verdienst (*Punya*), Fruchtbarkeit und Glück (*Śubha* oder *Maṅgala*), Energie (*Śakti*) und Prestige im religiösen Leben der Jain-Laien, neben der offiziell dominanten Soteriologie, wurde in der soziologischen Kommentarliteratur sogar behauptet, es gäbe "two modes of sacrality" bei den Jaina, die sich widersprechen: "*Mokṣa* and Wohlsein" (vgl. Mahias 1985, Goonasekera 1986, Madan 1987, Laidlaw 1991, Cort 1989, 1991a: 411): "Whereas the goal of the *mokṣa marg* is to minimize relationships and interactions, the 35 qualities and

²⁹ Zusätzlich soll nicht gebadet- oder nach Sonnenuntergang gegessen- und nur ein Lendenschurz (*Dhotī*) - also keine attraktive Kleidung - getragen werden. Es ist jedoch nicht einsichtig wie man in der Nacht *Kāyotsarga* praktizieren soll, obwohl Sex (und Schlaf) erlaubt ist.

³⁰ Zusätzlich wird das Haar bis auf ein kleines Büschel geschoren und jegliche Haushältertätigkeit eingestellt.

³¹ Der Haarbüschel kann abgeschnitten oder ausgerupft und die Kleider eines Asketen getragen werden. Das Almosensammeln darf vor der Initiation jedoch nur bei Verwandten durchgeführt werden.

seven fields of gifting are concerned with maximizing the benefit out of such relationships and interactions” (S. 399). Dieser “alternativen Haushälter-Ideologie” zufolge wäre der “ideale Laie” nicht - wie Jaini (1979: 157ff., 1991: 188) argumentiert - eine Person, die sich in einem Präparationsstadium zur Entsagung befindet, sondern - ein *Seṭh*, d.i. ein erfolgreicher “Händlerkönig” (Ebda.). Ich werde darauf später zurückkommen und zunächst die Überlegungen Ānandas weiterverfolgen.

(a) Im *Upāsakadaśāḥ* (1.62) wird geschildert, wie unterschiedliche religiöse Observanzen verschiedene religiöse Konsequenzen nach sich ziehen. Der langjährige devote Dienst (*Sevā*) eines initiierten Laien für die Mönche führt demnach zur Wiedergeburt als ein “langlebiger Gott im Sohamma-Himmel”. Manchen Laien, wie Ānanda, ist dies jedoch nicht genug. Aufgrund vierzehnjähriger Praktizierung der *Aṇuvrata*, *Guṇa-Vrata* und gelegentlich des *Poṣadha-Vrata* “kam Ānanda plötzlich ein Gedanke”:

“I am not able to live comfortably with the teachings of the Law. ... Therefore, it is truly better for me to ... place my eldest son in charge of my household; then taking leave of my friends and my eldest son, and having cleaned a house for *keeping* the *posadha observances* in the midst of my people of the Naya clan, to live in conformity with the Law ...” (UD 1.66).

Ānanda entschloß sich also dazu, seinem weltlichen Besitz zu entsagen, um regelmäßig seinen religiösen Praktiken nachgehen zu können und in die vierte Stufe - das *Poṣadha-Pratimā* - aufsteigen zu können. Im normalen Alltagsleben ist dies unmöglich, wie auch Williams (1983) feststellte: “The lay estate ... cannot exist without activity and there can be no activity without taking life; in its grosser form this is to be avoided sedulously but the implicit part of it is hard to avoid” (S. 121).

Interessant ist an Ānandas Aussage, erstens die Form des bewußten Entschlusses, und zweitens die Tatsache, daß die *Āgama* selbst einen Widerspruch zwischen Erlösungsstreben und weltlichem Streben als existentielles Problem konstruieren - nur um ihn durch Umsetzung der rituellen Konzeption des Erlösungspfades lösen zu können. Aus der Sicht der Jain-Lehre hat die konstitutive Doppelorientierung eines Individuums ein “Oszillieren” zur Folge, zwischen Zeitperioden des überwiegend religiös orientierten Handelns (*Lokottara*) und solchen des überwiegend weltlich orientierten Handelns (*Laukika*) (zwei Orientierungen, die gemäß der *Karman*-Lehre der Digambara präzise unterscheidbar und sogar quantifizierbar sind). Rituelle Akte temporärer Entsagung (*Sāmāyika*) sind religiös orientiert und Erzeugen in den Augen des Jaina einen hohen Status in der Gemeinde (Jaini 1979: 223). Die beiden gegensätzlichen Orientierungen des Erlösungsstrebens (*Mokṣa*) und des weltlichen Begehrens (*Kāma*) erscheinen aus der Sicht der Jain-Lehre - im Gegensatz zu westlichen, dualistischen Interpretationen - nicht als objektiv einander ausschließende “Alternativen”, sondern als sich gegenseitig implizierende, komplementäre Pole “desselben Kontinuums” (S. 105).

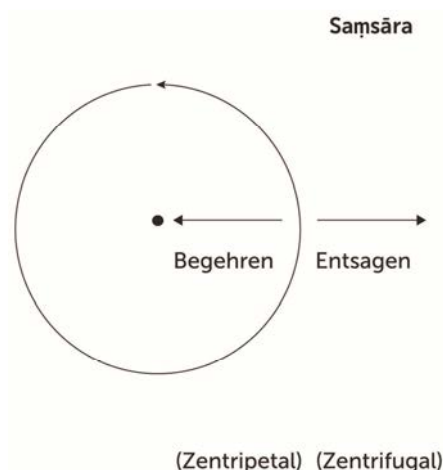
Mokṣa-Mārga als Lösung eines selbst geschaffenen Problems

Aus der Sicht eines Individuums unterschlägt das Kontinuitätsmodell allerdings die Komplexität und Gegensätzlichkeit der Empfindungsmöglichkeiten eines Subjekts. Die rituelle Orientierung am Jain-Erlösungspfad (*Mokṣa-Mārga*) erscheint aus existentieller Sicht selbst als eine kontingente Entscheidung innerhalb eines offenen Welthorizontes alternativer Möglichkeiten; eine Entscheidung, durch die subjektives Erleben mit Hilfe des doktrinären Gegensatzes von Entsagung und Begierde objektiviert und zugleich somit die Energien einer Umwelt von möglicher Welten freigesetzt werden. Im folgenden wird daher der neukantianische

Gegensatz von Doktrin und Praxis, der die Soziologie von Durkheim (1984) und Weber (1985) bestimmt, uminterpretiert und im Gefolge von Husserl (1987) und Luhmann (1984) durch die modaltheoretische Unterscheidung zwischen System und Umwelt ersetzt. Diese phänomenologische Art der Definition der Doppelorientierung, die Tambiah (1984: 4) in ähnlicher Weise - doch immer noch doktrinär-gebunden - mit dem Begriff des "indexikalischen Symbols" analytisch faßbar zu machen suchte, wollen wir durch die Verwendung des Husserlschen (1987: 35ff.) Begriffs der "Intentionalität" - welcher nicht mit Webers (1985) Konzept der "Zweckrationalität" verwechselt werden darf - Rechnung tragen, der uns zur Beschreibung der rituellen Funktion der Jain-Kategorien besser geeignet scheint. Demzufolge impliziert jegliches, durch Verfahren ausschließlicher Aufmerksamkeit (Mauss & Hubert 1903/1978: 162) rituell erzeugte, Bewußtsein-von-etwas immer zugleich einen Welthorizont von unanschaulich mitgemeinten potentiellen Bedeutungen, die durch sekundäre Reflexion offengelegt werden können. Insofern erweist sich aus der Sicht des Laien bzw. Haushälters auch eine Theorie der Begierdelosigkeit - wie die jainistische oder buddhistische - implizit als eine Theorie der Begierde (vgl. *Manu* 2.2, Spiro 1982: 42-4, Madan 1987: 3, 75). Ein Laie ist, wie es im *R̥ṣibhāṣita* 8 heißt, "durch einen doppelten Faden (*Guṇa*)" gebunden - also durch eine "doppelte Referenz", wie Husserl sagen würde. Der durch den Willen des Fortschreitens auf dem "Pfad der *Pratimā*" vorgezeichnete Lösungsweg besteht grundsätzlich darin, daß nach und nach quantitativ mehr Zeit, Raum und Energie für religiöse Praktiken eingeräumt wird.

In Bezug auf die Frage der doktrinären Widersprüchlichkeit von innerweltlicher, kommunaler "Alltagsreligion" und außerweltlicher, individueller "Erlösungsreligion" (vgl. Weber 1978, Dumont 1980, Spiro 1982, Tambiah 1970, Gombrich 1971, 1988) kann festgestellt werden, daß sowohl das Empfinden des Problems *karmischer* Gebundenheit als auch der gewählte offizielle Lösungsweg Produkte des Einflusses der "Erlösungsreligion" sind. Aus der Sicht eines Handelnden kann schwerlich behauptet werden, daß zwei "alternative" - eine religiöse und eine weltliche - Konzeptionen des idealen "Laien" vorlägen, wie zum Beispiel Cort (1991a) argumentiert. Ein "Laie" ist vielmehr in den Jaina-Schriften selbst als ein widersprüchliches Wesen "mittlerer Entwicklungsstufe" definiert (Jaini 1991: 188), welches weiterer Disziplinierung und Purifizierung bedarf, da in ihm *Jīva* und *Ajīva* noch zu stark gemischt sind. Der Begriff "Laie" ist per Definition religiös - daher ist der von Cort angebotene Begriff einer "weltlichen Ideologie des Laien" eine *contradictio in adjecto* (vgl. Heesterman 1985: 214 Fn.8). Anstelle der theologischen These vom grundsätzlichen Widerspruch zwischen Soteriologie und Alltag bzw. religiösem Ideal und weltlichem Ideal folgen wir daher Dumonts (1980: 427 Fn.6, 433 Fn.19) und Tambiahs (1970: 211) Beobachtung, daß aus der Sicht des handelnden Individuums beide Orientierungen zwar unterschieden, doch komplementär erscheinen, und stellen ergänzend fest, daß sie dadurch innerhalb eines weiteren religiösen Feldes die Kategorie eines "Laien" allererst konstituieren. Zudem sind die soteriologische "Religion des Individuums" und die "kommunale Religion" nicht inkompatibel, insofern die soteriologischen Praktiken einzelner Asketen oder Laien im Jainismus, wie im Buddhismus, immer zum Fokus kollektiver Kulte und Versammlungen gemacht werden (vgl. Tambiah 1984: 385 Fn.6). Aus der Teilnehmersicht stellt sich der von der westlichen Kommentarliteratur betonte Gegensatz zwischen religiöser und weltlicher Orientierung nicht in Form austauschbarer Perspektiven eines als invariabel vorausgesetzten empirischen Individuums dar, sondern als Unterscheidung, die sich gleichsam im primordialen Erlebnisfeld des "Absoluten Ego" bzw. der Seele selbst konstituiert (vgl. Husserl 1982: 90). Das empirische "Individuum", das "Ich" erscheint insofern - wie schon Mauss (1938/1986: 22) in vergleichbarem Kontext feststellte - nicht als Voraussetzung, sondern als Resultat progressiver Einschränkungen der kosmischen Potentialität, durch Handeln und den Einfluß von *Karman*.

Interessanter als den Scheinwidersprüchen zwischen Theorie und Praxis (Gombrich 1971) nachzugehen ist es, die Paradoxie zu untersuchen, daß die Ideologie des *Mokṣa-Mārga* die Lösung eines Problems ist, welches sie selbst produziert. Denn ähnlich wie der brahmanische Priesterstand (Dumont 1980) gewinnt ein *Śrāvaka* erst durch die Orientierung am Erlösungsideal und durch die partielle Erfüllung der Jain-Gelübde jene charakteristische Doppelorientierung gegenüber der Welt, von der sein "Blick halb abgewendet ist". Weil er den Gelübden "in der Welt" nicht vollständig folgen kann, ist seine Grundorientierung die des "Kompromisses", der "Balance" und der Vermeidung von Extremen und von nicht-intendierten negativen Konsequenzen seines Handelns (vgl. Williams 1983: xxi-ii, Cottam 1983, Bayly 1983, Madan 1987: 3, Jaini 1991: 188, Laidlaw 1991). Die Notwendigkeit der Findung eines Gleichgewichtes ergibt sich aus dem "ewigen (strukturellen) Dilemma" der Kategorie eines Jain-Laien - einer Doppelorientierung zugleich am Ziel der Erlösung und dem des Wohllebens (vgl. Mahias 1985, Madan 1987, Cort 1989), die nur dann widersprüchlich erscheinen mag, wenn die Anhängerschaft an die Jain-Lehre nicht, wie im Falle von Ānanda, aus innerer Überzeugung und durch bewußte Konversion, sondern durch Geburt in eine Jain-Familie erfolgte. Dieser Balancezustand wurde von einem Jain-Laien selbst in Form des folgenden Diagramms dargestellt (Jhaveri, persönliche Kommunikation). Es zeigt, daß das um die Versuchungen der Welt kreisende Individuum gleichsam nur durch die "doppelte Referenz" (Husserl) auch zum Ziel der Erlösung in seiner Umlaufbahn gehalten wird. Das Ziel gläubiger Jains ist dabei das "Durchschneiden" des "Fadens", der sie mit weltlichen Begehungen verknüpft: "Das Diesseits haben wir zufolge doppeltem Faden (*Guṇa*), das Jenseits durch einen einzigen Vorzug (*Guṇa*)" (*Rṣibhāṣita* 8):



Wie im folgenden deutlich wird, betrifft die Doppelorientierung jedoch nicht nur die individuell verkörperte Seele, sondern impliziert zugleich die gesamte sozio-kosmische Statusordnung (vgl. Schubring 1962/1978: 173, Jaini 1979: 104-13). Die Unterscheidung zwischen der "Religion des Individuums" und der "Gruppenreligion" im Sinne von Durkheim (1984) oder Weber (1978) ist aus der Sicht des Jainismus mißverständlich, da ihm zufolge das *Karman* einer einzelnen Seele zugleich "einen ganzen Strang sukzessiver Existenzen" verkörpert (Dumont 1980: 435 Fn.24): "in every soul in many thousands of reincarnations many thousands of lives by their gravity, their load, their full weight and their density act on their subsequent lives" (Viy. 214a, nach: Schubring 1962/1978: 188f.). "Thus from the trajectory of a single person's existence is developed the network and tangle of the cosmos both in space and time" (Tambiah 1984: 47f.).

Diese Konzeption kann möglicherweise besser durch den Husserlschen (1987: 91ff.) Begriff der “monadologischen Intersubjektivität” repräsentiert werden, als durch die äußerliche Entgegensetzung von Soteriologie und Gruppenreligion in der gegenwärtigen Religionssoziologie. Im Unterschied zur Husserlschen Philosophie ist jedoch der Jainismus vor allem ein rituelles System, demzufolge das purifizierte *Karman* eines einzelnen Individuums in je unterschiedlichem Maße das Potential gesellschaftlicher Reproduktion auch ontologisch verkörpert. Die Individualisierung der Seele selbst gilt hier nicht - wie in der Soziologie - als Voraussetzung, sondern als Resultat eines Totalisierungsprozesses durch den kondensiertes (moralisches) Handlungspotential durch eine lange Reihe ritueller Purifikationen aus dem umfassenden sozialen Feld herausdestilliert wurde. Die Konstitution der befreiten Seele im Kosmos impliziert also soziale Beziehungen der Über- und Unterordnung, die sich in devotionalen Riten und Dienstleistungen (*Bhakti-Sevā*) ausdrückt. Im Kontext des Jainismus, der davon ausgeht, daß alle Lebewesen in einem zeitübergreifenden Netz von materiellen Beziehungen verflochten sind, werden solche Leistungen dabei grundsätzlich als “Rückgaben” aufgefaßt da, wie auch Schubring 1962/1978) ausführte, “from times eternal ... a soul has been incarnated more than once or endlessly often in any kind of beings, and moreover (581a) has been related by kinship, sovereignty or servitude with all souls more than once or endlessly often” (S. 189). Ein dergestalt in die Form der “Individualität” kondensiertes Handlungspotential kann in doppelter Hinsicht genutzt werden - entweder für soteriologische oder für weltliche Zwecke: “With individuality there also goes the power of acting upon others: superiority (*par’āghāya*), the presence or absence of the capacity to influence people, honour and disgrace, pleasant and unpleasant impressions” (S. 182).

(b) Nachdem er sein Haus verlassen und regelmäßig *Poṣadha* und alle anderen *Śrāvaka-Vrata* praktiziert und die entsprechenden *Pratimā* durchschritten hat, “kommt Ānanda, der schon zu einem Skelett abgemagert ist, ein Gedanke”: “there is still in me effort and ... energy of faith ... therefore it is better for me ... to determine myself to determined self-mortification” (UD 1.73). Ānanda unterzieht sich also auch noch dem *Sallekhanā* - dem zusätzlichen (“dreizehnten”) *Śrāvaka-Vrata*, weil er, wie es heißt, noch voll von “religiösem Glauben” ist und weil er erwartet, nach seinem Tode in seiner übernächsten Wiedergeburt als ein *Sādhu* wiedergeboren zu werden, der mit Sicherheit die Erlösung erlangt. Wenn auch die primäre Motivation im Erlösungsstreben selbst bestehen sollte, so wird doch noch ein sekundäres Motiv im Text genannt, welches Ānanda nach einem Monat des Todesfastens erlangt haben soll: “die Gabe des übernatürlichen Sehens” (UD 1.83). Als Konsequenz kontinuierlicher Askese, und vor allem durch *Sallekhanā*, entwickelt ein Individuum die Fähigkeit der Weitsicht bzw. des “Wissens der Grenzen” “in alle Richtungen und ohne Behinderungen” (Hoernle 1989: 48). Diese “psychischen Kräfte” werden *Avadhi-Jñāna* (“Hellsehen”) genannt. Sie gelten als höchstmögliche geistige Errungenschaft eines Laien, zuzüglich zu den beiden “natürlichen” Geisteskräften: *Mati-Jñāna* (Sinneswahrnehmung), und *Śruta-Jñāna* (empirische Einsicht durch Hörensagen). Das Hellsehen ist jedoch noch an physikalische Gegebenheiten gebunden bzw. objektbezogen und daher der rein spirituellen Fähigkeit des Gedankenlesens (*Manaḥparyāya-Jñāna*) die die Asketen erlangen unterlegen. Als höchste Form der Kognition gilt die transzendente Anschauung (*Pāramārthika*) - das absolute, unbegrenzte Wissen (*Kevala-Jñāna*) der Erleuchteten, darunter der Tīrthaṅkara (Hoernle 1989: 48 Fn.132, vgl. Tulsī 1985a: 177ff.).

Die Erlangung übernatürlicher Kräfte, wie *Tejas*, *Avadhi*, *Labdhi* oder *Siddhi*, als indirekte Konsequenz asketischer oder devotionaler Praktiken, ist - wie im Buddhismus (Reynolds 1977, Holt 1982, Tambiah 1984: 38-52) - eine der Hauptattraktionen der Jain-Religion für die Laienanhänger (Schubring 1962/1978: 317). Diese Fähigkeiten gelten zwar aus der klassischen doktrinären Sicht nur als ein Nebenprodukt asketischer Praktiken, doch für Laien stehen sie oft im Vordergrund des religiösen Interesses: “Far from life-negating the renouncer

was [is] the symbol of power ... generating the power to comprehend the universe and the superhuman from within himself” (Thapar 1981: 294f.). Entsprechend kann auch ein praktizierender Jain-Laie durch Entsagung statusniedrigere Existenzen gleichsam in sich “aufheben”: “Wenn ein hochangesehener Laie dahingegangen ist, so nennst du ihn, der sich um *freiwilliges* Sterben mühte, mit Beifall bedacht von Göttern und Dānavas. Ich meine, die ganze Welt, Menschen und Götter, hat er sich unterworfen, dies sag ich” (Vāgalasīri, in Ṛṣibhāṣita 6).

Wer im Besitz übernatürlicher Kräfte ist, kann sie ruhen lassen, gebrauchen oder mißbrauchen. Dies hängt ganz von seinen Intentionen bzw. von seiner Selbstkontrolle ab. Die Mythologie Südasiens ist entsprechend reich an Erzählungen über “dämonische” Asketen (Zimmer 1986). Macht bzw. Handlungspotential (*Śakti*) kann dieser Vorstellung zufolge auf jeder Ebene entweder für religiöse oder für weltliche Zwecke eingesetzt werden (vgl. Tambiah 1970: 319-25, Kapferer 1988). Der weltliche Gebrauch des religiösen Handlungspotentials ist so gesehen immer als Möglichkeit präsent und konstituiert den vorausgesetzten Hintergrund. Von einer Zwei-Welten-Theorie kann also wiederum keine Rede sein. Als Hauptmotiv und Intention des Erlösungsstrebens erscheint die Akkumulation von Handlungspotential, um der Erlangung von Selbstkontrolle/ Realisierung willen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, auf den Unterschied zwischen politischer “Macht” und moralischer “Potentialität/Energie” hinzuweisen, den u.a. Dumont (1980: xxxi) mit der Unterscheidung von *pouvoir* und *puissance* ins Auge gefaßt hat. Macht erscheint gleichsam als aktualisierte (Handlungs-) Potenz - eine Aktualisierung, die ein Asket niemals vornehmen sollte und die aus seiner Sicht eine Transgression darstellt. Im Zusammenhang mit der hypothetischen (Dundas 1992: 15) Frage nach dem Motiv des Erlösungsstrebens Ānandas ist schließlich noch darauf hinzuweisen, daß jede neue Motivationsstufe als Frucht (*Phala*) der vorangehenden Askese präsentiert wird. Der Zyklus der Motivation wird demnach, sobald er einmal in Gang gesetzt wurde, als selbst-perpetuierend vorgestellt: als Frucht von gutem *Karman*.

6.2.2. Die vierzehn Stufen geistiger Entwicklung (Guṇasthāna)

Die elf *Pratimā* und die fünf Stufen des rechten Verhaltens (*Caritra*) wurden erst durch das heute universell akzeptierte klassische vierzehnstufige *Guṇa-Sthāna*-Schema in ein umfassendes, theoretisches System linearer qualitativer Entwicklungsstufen integriert. Das Schema wird vorwiegend in der post-kanonischen Literatur diskutiert (kanonisch: *Jīva-Sthāna*, “Seelenstufen”, nur in: Samavāya 26b = 14.5, vgl. TS 9, Glasenapp 1915, Schubring 1962/1978 §§ 91, 183). Demzufolge tritt ein Individuum durch die Übernahme der *Aṇuvrata* zugleich in das zweite *Pratimā* und in das vierte *Guṇasthāna* ein, mit der bewußten Beschreitung des Weges der *Pratimā* in das fünfte *Guṇasthāna*, und mit der Entsagung in das sechste. Die vierzehn *Guṇasthāna* werden dabei nicht als eine Zeitfolge sondern als Stufen ontologischer Qualitäten (*Guṇa*) aufgefaßt, die durch Handlungen determiniert sind (Ebda., S. 187; *pace* Glasenapp 1915). Sie entsprechen dem System sequentieller Initiationen und Übergangsriten, durch die ein Individuum in ein hierarchisches System sozioreligiöser Stufen integriert wird, an dessen Apex die *Arhata* und die *Siddha* stehen. Das homolog vorgestellte Verhältnis zwischen (a) dem Grad individueller Reinheit, (b) der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Kategorie, und (c) der Position innerhalb des Jain-Kosmos ist besonders interessant, da es die Vorstellung eines intrinsischen Zusammenhanges zwischen inneren Dispositionen, Handlungen und sozialem Status belegt, die aus komparativer Sicht zum Beispiel von Dumont (1980) und Tambiah (1984: 49) analysiert wurden.

Die vierzehn Stufen dieser Leiter, die ein Individuum ersteigen muß, wenn es erlöst werden will, sind im einzelnen insbesondere von Glasenapp (1915) beschrieben worden. Es genügt hier der Hinweis auf die Charakteristika der vier Hauptstadien, die sich aus der Unterscheidung von dominanten psychologischen Problemorientierungen ergeben: Glaube, Selbstkontrolle, Fahrlässigkeit und vergangene Leidenschaften, Aktivität. Die Stadien folgen einander in einer bedingungslogischen Ordnung und setzen jeweils die "Reinheit" der psychophysischen Konstitution eines Individuums mit der theoretischen Zugehörigkeit zu einer spezifischen sozialen Kategorie in Beziehung (d.i. Nicht Jains, Laien, Asketen und Erleuchtete):

1. Wer noch mit dem Problem des rechten Glaubens (*Mithyā-Darśana*) kämpft, befindet sich konstitutionell auf einer der drei untersten Stufen der *Guṇasthāna* und wird soziologisch der Kategorie der Nicht-Jaina bzw. der zweifelnden oder "zurückgefallenen" Jaina zugeordnet.

2. Das Erlebnis der rechten Einsicht (*Samyak-Darśana*) transformiert einen "verblendeten" Nicht-Jaina in einen "klarsichtigen" Jain, der den Unterschied von Seele und Körper erfahren und verstanden hat. Auf den Stufen vier und fünf der *Guṇasthāna* werden entsprechend die *Śrāvaka* soziologisch eingeordnet. Als ihr Hauptproblem wird die fehlende Keuschheit bzw. Nicht-Enthaltsamkeit (*Avirati*) attribuiert, die erst durch die Weltentsagung und den Übergang in eine monastische Gemeinschaft erlangt werden kann.

3. Die Stufen sechs bis elf dienen der Beschreibung der Stadien der progressiven Purifizierung der Seele innerhalb der Gemeinschaft der *Sādhu* (*Sādhvī*). Die beiden Hauptprobleme, die durch Meditation und Askese überwunden werden müssen, sind zunächst die Fahrlässigkeit (*Pramāda*) des Verhaltens und anschließend die Eliminierung der Spuren vergangener Leidenschaften (*Kaṣāya*).

4. Die letzten drei Stufen sind den *Kevalin*, *Arhat* (und *Siddha*) vorbehalten, also der vollkommen purifizierten, allwissenden Seelen, die nur noch mit dem Problem der Vermeidung von Aktivität (*Yoga*) schlechthin befaßt sind, welches allein durch die endgültige Befreiung (*Mokṣa*) gelöst werden kann. Das monastische Leben tritt auf dieser Stufe ganz in den Hintergrund. In gewisser Weise entspricht die Unterscheidung zwischen der dritten und der vierten Problemstufe der *Guṇasthāna* derjenigen von *Sthavirakalpa* und *Jinakalpa*-Asketen.

Dieses System von Homologien zwischen psychophysischen Zuständen und sozialer Klassifikation wird nicht statisch aufgefaßt, sondern als idealtypische Darstellung eines dynamischen, hierarchisch strukturierten Feldes psychophysischer - *karmischer* - Zustände, Kräfte, Orientierungen und Dispositionen eines lebendigen Individuums, welches trotz ritueller Regulierung temporären Schwankungen unterliegt (vgl. Bourdieu 1983 Konzept des "Habitus"). Vorgesehen ist sogar die Möglichkeit, daß ein *Ācārya* temporär in eine Disposition absackt, die der Stufe der *Śrāvaka* entspricht, d.i. in das Stadium rechten Glaubens, doch mangelnder Selbstkontrolle (*Avirata-Samyak-Dṛṣṭi-Guṇasthāna*), um anschließend wieder aufzusteigen in ein Stadium höherer Leidenschaftslosigkeit. Tiefer als in das besagte Stadium kann er jedoch nicht fallen, da seine generellen Dispositionen die mögliche Schwankungsamplitude begrenzen. Die ontische Befindlichkeit und der dadurch indirekt determinierte soziale Status eines Individuums sind abhängig vom jeweiligen Modus der Interaktion zwischen einer Seele (*Jīva*) und der Außenwelt (*Ajīva*). Grundlegend ist dabei die Vorstellung, daß "real ist, was als solches empfunden wird" ("a real must be posited as what is felt to be" (Tulsī 1985: 188, vgl. James 1982)). Diese *Karman*-abhängige, prinzipiell temporäre Form der Verknüpfung des ontischen Sensibilität des Individuums und seiner sozio-kosmischen Position wird deutlich in der Vorstellung der hierarchischen Inkorporation (Aufhebung) der Objekte der Außenwelt in die Innenwelt durch ihre stufenweise Entsagung: "Look at the exterior (world from analogy with thy own) self; [then] thou wilt neither kill nor destroy (living

beings)” (ĀS_I 1.3.3.1) - eine Konzeption die, wie Dumont (1980: xxxvi) in anderem Zusammenhang schreibt, in ähnlicher Weise vom modernen phänomenologischen Strukturalismus vertreten wird.

Ähnliche Mechanismen arbeiten, gemäß der Jain-Vorstellung, auf allen Stufen persönlicher Entwicklung. Nur zwei wichtige Ereignisse werden herausgestellt: (a) *Kṣīṇa-Kaṣāya* - die zur Erleuchtung führende Eliminierung aller Leidenschaften, und (b) *Samyak-Darśana* - die rechte Einsicht in die Wahrheit der Jain-Religion. Folgendes Schema faßt die Funktionsweise des *Guṇasthāna*-Systems zusammen und zeigt die idealtypische Vorstellung von der Parallelität von Persönlichkeitsentwicklung und sozialem Status bzw. der Position im sozialen Klassifikationssystem der Jaina auf (vgl. Glasenapp 1915, 1942 Kap. VII):

Die vierzehn Stufen der Purifizierung (Guṇasthāna) - Die fünf Jain-Sozialkategorien

14. <i>Ayoga-Kevalin</i>	Ende der Aktivität <i>Problem: Aktivität (Yoga)</i>	S I D D H A
13. <i>Sayoga-Kevalin</i>	Allwissenheit mit Aktivität	A R H A T
12. <i>Kṣīṇa-Kaṣāya</i>	Eliminierung der Leidenschaften	
.....		
11. <i>Upaśānta-Kaṣāya</i>	Unterdrückung der Leidenschaften <i>Problem: Leidenschaft (Kaṣāya)</i>	S Ā D H U / S Ā D H VĪ
10. <i>Sūkṣma- Sāmparāya</i>	Eliminierung der Leidenschaften außer leichter Gier	
9. <i>Anivṛtti-Bādara-Sāmparāya</i>	Erhöhung qualitativer Reinheit bei starker Leidenschaft	
8. <i>Apūrvā-Karaṇa</i>	Beginn der Erhöhung der qualitativen Reinheit	
7. <i>Apramatta-Saṃyata</i>	Selbstkontrolle ohne Fahrlässigkeit <i>Problem: Fahrlässigkeit (Pramāda)</i>	
6. <i>Pramatta-Saṃyata</i>	Selbstkontrolle mit Fahrlässigkeit	
.....		
5. <i>Deśavirata-Samyak-Dṛṣṭi</i>	Partielle Selbstkontrolle <i>Problem: Fehlende Selbstkontrolle (Avirati)</i>	Ś R Ā V A K A / Ś R Ā V I K Ā
4. <i>Avirata-Samyak-Dṛṣṭi</i>	Rechter Glaube ohne Selbstkontrolle	
.....		
3. <i>Samyak-Mithyā-Dṛṣṭi</i>	Mischung von rechtem und falschem Glauben <i>Problem: Rechter Glaube (Darśana)</i>	N I C H T - J A I N S
2. <i>Sāsṡādāna-Samyak-Dṛṣṭi</i>	Rückfall auf die Stufe des “gemischten Geschmacks”	
1. <i>Mithyā-Dṛṣṭi</i>	Falscher Glaube	

Das System als Ganzes verknüpft einen bestimmten individuellen sozioreligiösen Status in einem sozialen Klassifikationssystem mit spezifischen, objektiv feststellbaren Verhaltensvoraussetzungen; wobei ein kontinuierlicher kategorialer Übergang zwischen den Welten der Nicht-Jaina, der Laien, der Asketen und der Erlösten geschaffen wird. Das Statussystem bezieht sich dabei ausschließlich auf den spirituellen Fortschritt eines Individuums und nur indirekt auch auf soziale Gruppen/Kategorien. Diejenigen Individuen, die auf qualitativ gleicher Stufe stehen, werden zu einer sozialen Kategorie zusammengefaßt, unabhängig davon, ob sie effektiv miteinander interagieren oder nicht. Ein solches System “an sich seiender” Kategorien gleichqualifizierter Individuen (die an sich Initiationsklassen bilden) korrespondiert nicht mit effektiv

handelnden Gruppen. Das implizit unterliegende Kategorisierungsprinzip ist klassifikatorisch.³² Es basiert auf der Vorstellung einer Aggregation statusgleicher Individuen: “society is given as a mere aggregate of men” (Dumont 1980: 300). Soziale Kategorien ergeben sich im Kontext dieses Deutungssystems nicht etwa durch den Bezug auf interaktionsbezogene, faktische Anerkennungsverhältnisse, sondern in Bezug auf die genannten Klassifikationskriterien. Durch ein solches formales Klassifikationsprinzip von Individuen wird eine Verdinglichung der “Kultur” oder “Gesellschaft”, wie sie oft die moderne Soziologie vornimmt, grundsätzlich verhindert. Das Schema ist rein theoretisch und ist nur in bestimmten Kontexten von Nutzen. In “nicht-religiösen” sozialen Situationen treten wiederum andere - ökonomische, politische, etc. - Ordnungskriterien in den Vordergrund.

Statusgleichheit herrscht im System der *Guṇasthāna* und dem der zugeordneten sozio-religiösen Kategorien nur implizit, als indirektes Resultat des gemeinsamen Bezugs auf eine statushöhere Kategorie (vgl. Turner 1986: 100): “The universal is (what gives rise to) the notion of similarity” (Tulsī 1985a: 189). Nur in der Versammlung (*Sammelan*) um eine geistig höherstehende Person herum kommen die latenten sozio-religiösen Kategorien der nach Jain-Kriterien Statusgleichen zum Ausdruck. Die Manifestation dieses hierarchischen, klassifikatorischen Ordnungsprinzips kann in jeder Jain-Versammlung beobachtet werden. *Śramaṇa* und *Śrāvaka*, Männer und Frauen, Honoratioren und Gefolgschaft, etc., sitzen grundsätzlich zusammen. In religiösen Versammlungen werden auch neue Zuordnungen zu den betreffenden Statuskategorien vorgenommen (allerdings nicht mit Bezug auf die *Guṇasthāna*). Dies geschieht durch die Ehrung von Mitgliedern, die durch verschiedenste Aktivitäten “geistigen Fortschritt” gemacht haben (z.B. durch Entsagung, Fasten, Wohltätigkeit, etc.). Dabei werden die Mitglieder unterschiedlicher religiöser Statuskategorien konventionell in unterschiedlichen Abständen zur statushöchsten Person angeordnet. Das Klassifikationsprinzip der (hierarchischen) “Aggregation” wird also in der “Versammlung” der Anhänger der Propheten (bzw. des doktrinären Klassifikationssystems selbst!) manifest. D.h. zugleich, daß sich latente sozio-religiöse Kategorien nur in Bezug auf eine statushöhere Person als “für sich seiende” konstituieren können und ansonsten wieder in ihre konstitutiven Segmente zerfallen. Latente, passive soziale Gleichheit und effektive auf Individuen bezogene Hierarchisierung und Sozialintegration sind also die in der Praxis entscheidenden komplementären sozialen Dimensionen des jainistischen Statussystems (vgl. Cottam 1991). Wichtig ist, daß die Generierung der Wahrnehmung einer “passiven Gleichheit” ein positiver Effekt der Verehrung statushöherer Individuen ist, bei dem indirekt auf das doktrinäre Klassifikationssystem Bezug genommen wird. Außerhalb der religiösen Kontexte herrschen die jeweils üblichen Kriterien und Praktiken sozialer, etc., Statuskonkurrenz, die nur durch einen temporären Wechsel des Referenzsystems effektiv transzendiert werden können. Die Attraktivität der *Śramaṇa*-Sekten mag überhaupt damit zusammenhängen, daß sie die Möglichkeit einer, durch die Schranken des Systems der brahmanischen Geburtsklassen (*Varṇa*) ungehinderten individuellen Entwicklung konzeptionell ausarbeiteten und im Konzept des spirituell überlegenen, “dominanten Individuums” (Dube 1968: 59) ein attraktives, leistungsbezogenes Schema individueller sozialer Mobilität anbieten konnten, ohne die dominante soziale Klassenordnung in Frage zu stellen. Dieser Frage wird im folgenden weiter nachgegangen.

³² Vgl. Müller 1981: 118.

6.2.3. Die Jain-Varṇa und das Klassensystem der Ājīvika

In der Literatur ist häufig argumentiert worden, daß der Jainismus (und andere Śramaṇa-Sekten) der religiöse Ausdruck von anti-brahmanischen Klasseninteressen der *Kṣatriya* (vgl. Weber 1978 II) und/oder der *Vaiśya* (vgl. Bhattacharya 1973, Gandhi 1977) gewesen sei (wobei also die Kategorien des brahmanischen *Varṇa*-Systems zugrunde gelegt wurden). Diese These läßt sich durch eine Fülle von Material erhärten, auch wenn die korrespondenztheoretische Vorstellung von den dem religiösen “Überbau” unterliegenden “politisch-ökonomischen Motiven” hier zugunsten der schon dargelegten alternativen klassentheoretischen Interpretation abgelehnt wird. Die Interpretation von Mahāvīra (oder Buddha) als einem “Klassenkämpfer” ist allein deshalb absurd, weil Mahāvīra und die Jaina nicht die Klassenordnung an sich ablehnen, wohl aber ihre religiöse Bedeutung, sowie die Dominanz der Brahmanen in der Gesellschaft (vgl. Dumont 1980: 300, Jaini 1985: 85). Es kann keine Rede davon sein, daß “Śramaṇ groups ... created an entire separate society, parallel to the Vedic one” (Jaini 1979: 275, vgl. Gellner 1992).

An dieser Stelle interessiert ausschließlich, in welcher Weise die Śramaṇa-Sekten das soziale Klassifikationssystem der Brahmanen zugunsten der *Kṣatriya* und *Vaiśya* abgeändert haben. Verschiedene Sekten experimentierten dabei offensichtlich mit unterschiedlichen Klassifikationssystemen, die jeweils den Asketen und den typischen oder erwünschten Laienanhängern der eigenen Sekte den prominentesten Status zuwiesen und andere soziale Gruppen untergeordneten Kategorien zuordneten. Im folgenden wird zunächst die Neuinterpretation des brahmanischen *Varṇa*-Systems in (mittelalterlichen) Jaina-Texten dargestellt und anschließend das Klassifikationssystem der Ājīvika.

6.2.3.1. Die Jain-Interpretation der Varṇa

Das brahmanische *Varṇa*-System unterscheidet bekanntlich vier soziale Klassen, in die Individuen hineingeboren werden und denen sie lebenslang zugerechnet werden: (1) *Brahmanen*, (2) *Kṣatriya*, (3) *Vaiśya*, und (4) *Śūdra*. Durch die rituelle Implementierung dieses idealtypischen Klassifikationsschemas entstanden in Südasien historisch und regional stark variable Systeme hierarchisierter “Kasten” (*Jāti*), denen sich heute noch lokale Gruppen zuordnen. Im Zentrum des *Varṇa*-Systems stand offenbar anfangs das vedische Opferritual, zu dessen Ausführung - idealerweise durch einen König - alle sozialen Gruppe einen, jeweils durch ihre relative soziale Distanz zum Opfernden bzw. Opferpriester bemessenen, Beitrag zu leisten hatten: “The caste system is a sacrificial organization” (Hocart 1950: 17, vgl. Dumont 1980: 215f.). Im folgenden wird - in Anlehnung an Heesterman (1985) und Tambiah (1977) - zu zeigen sein, inwiefern die buddhistische und jainistische Ideologie des “inneren Opfers” eine Instrumentalisierung der sozialen Bindungskräfte des vedischen Opfers darstellt, und wie dadurch eine zur brahmanischen *Varṇa*-Ordnung parallele, am idealen Königtum orientierte funktionale Statusordnung konstituiert werden kann, so wie Hocart (1936, 1950) sie für Śrī Laṅkā beschrieben hat.

Nach der jainistischen und buddhistischen Literatur zweifelten Mahāvīra und Buddha an der Effektivität der blutigen Opferriten ihrer Zeit und lehnten nicht nur die Riten selbst, sondern auch die durch die Ideologie der Opfergemeinschaft legitimierte Dominanz einer Erbpriesterklasse grundsätzlich ab. Sie postulierten, daß das “wahre Brahmanentum” (und damit die spirituelle Überlegenheit einer Person oder einer Gruppe über eine andere) nicht durch Kriterien der Geburt (*Jāti*), sondern funktional, durch Kriterien der Reinheit des Verhaltens (*Caritra*), bestimmt werden sollte. Nach Ansicht Mahāvīras konstituiert sich ein “wahrer Brahmane” einzig und allein durch die Übernahme der Gelübde eines Jain-Mönchs (Nonne) (Jaini 1979: 75). Eine wichtige

Konsequenz dieser Betonung verhaltensbezogener, „moralischer“ Kriterien war, daß nicht mehr - wie im brahmanischen System - soziale Geburtskategorien in den Mittelpunkt des Wertsystems gestellt wurden, sondern Individuen, die nach dem Grade ihrer „spirituellen Überlegenheit“ und nicht nach Kriterien der sozialen Herkunft hierarchisiert wurden (vgl. Arai 1978: 102, Tambiah 1977, Dixit 1978: 33). Entsprechend wurde die Bedeutung des „äußeren“ Ritualismus abgelehnt, zugunsten individueller asketischer Praktiken (*Tapas*), also einer gleichsam internalisierten Form des Opferrituals (Utt₁ 12.44 & 25.1-45). Dabei wurde der doktrinaire Widerspruch zwischen „Gruppenreligion“ und „Individualreligion“ ausgenutzt, der innerhalb des Brahmanismus selbst angelegt war (vgl. Durkheim 1984, Dumont 1980, Spiro 1982, Gombrich 1988). Denn schon in den *Brāhmaṇa* und den *Upaniṣaden* wurden zwei verschiedene Formen des Opfers unterschieden: „the traditional sacrificial format and a form of sacrifice that emphasizes the individual to the point of excluding the priests and perhaps even the gods“ (Tull 1989: 39). Verheiratete brahmanische Priester, die den Jaina nur als „bessere Laien“ gelten (Dixit 1978: 33, Jaini 1979: 291), werden damit strikt von den brahmanischen *Samnyāsin* unterschieden, die das Opfer internalisiert haben und, wie Heesterman (1985) gegen Dumont (1980) argumentiert, als die „idealen Brahmanen“ anzusehen sind. Wie unter anderen Dundas (1992: 12-4) herausgestellt hat, ist zu vermuten, daß auch der Jainismus (und die anderen *Śramaṇa*-Religionen) seine Wurzeln in den Paradoxien des vedischen Opferrituals hat, welches Propheten wie Mahāvīra offenbar re-interpretierten (vgl. Jacobi 1980a, Gonda 1965, Dixit 1978) (siehe Kapitel 1 und 5.1.3).

Die Betonung des Wertes der „Reinheit“ des individuellen Verhaltens im Jainismus und Buddhismus basierte - der Interpretation von Heesterman (1985), Tull (1985) und Dundas (1992) zufolge - auf einer Ausweitung des *Karman*-Begriffs (dessen Gebrauch im Brahmanismus noch weitgehend auf rituelle Kontexte beschränkt war) auf alle Bereiche des Handelns. Politische Konsequenzen ergaben sich dabei insbesondere aus der Entwicklung des Konzepts des moralischen Königs (*Cakravartin*) (Saletore 1973: 70f., 104ff., Tambiah 1977, Arai 1978, Stein 1978).¹⁴ Wie Dumont (1980: 215f., 300) und Tambiah (1977: 43) argumentieren, hatte also der Bezug der Erlösungsreligionen auf das Individuum nicht nur eine relative „Säkularisierung der Gruppenreligion“ der Brahmanen zur Folge, sondern auch, daß das alte Konzept des sakralen Königtums auf höherer Stufe wieder an Bedeutung gewann. Dabei ist jedoch zu beachten, daß den Jaina und Buddhisten die Mönche selbst als die „wahren Könige“ gelten (vgl. Shulman 1985: 38, Kapferer 1988: 12). Der König, als der ideale Haushälter im Jainismus und Buddhismus, repräsentiert den Apex der sozialen Hierarchie und steht am Übergangspunkt zur Entsagung: „The king represented the duality of divine and secular power in one person“ (Tambiah 1977: 98). Die Eigenschaft des Königtums sich frei bewegen bzw. herrschen und expandieren zu können (*Virāja*) wurde in Jain-Texten mit der essentiellen Qualität der Seele (*Jīva*), frei zu sein, assoziiert (vgl. Gonda 1956: 116ff., Jaini 1979: 141). Analog zum Fall von Ānanda kann gesagt werden, daß der ideale König ein relativ „reineres“ karmisches Mischungsverhältnis von *Jīva* und *Ajīva* ausweisen sollte, als seine Untertanen. Umgekehrt gilt im Rahmen dieser Ideologie, daß er nur deshalb König ist, weil er ein reineres *Karman* besitzt. Im übrigen hat Spiro (1982) gezeigt, daß die *Karman*-Lehre sowohl den *Status Quo* als auch Wandel legitimiert: „[It] provides any social order with a powerful moral authority“ (S. 439).

Im Unterschied zur Kategorie der *Kṣatriya* handelt es sich beim König - wie beim Tīrthaṅkara (oder Buddha) - im Prinzip immer um eine Einzelperson, die als Modell einer idealen sozialen Ordnung von „aggregierten Individuen“ fungiert (Dumont 1980: 300). Nur durch die Orientierung am Ideal des von Familienbindungen vollkommen freien Individuums kann sich nämlich eine Gesellschaftsordnung konstituieren die nicht mehr, wie noch der Brahmanismus, auf der Grundlage von Verwandtschaftsbindungen konstituiert ist (Tambiah 1977: 34f.). Ein König sollte sich entsprechend - ähnlich wie ein Mönch - durch Akte der Entsagung

progressiv individualisieren und alle seine Verwandtschaftsbindungen durchschneiden, um eine Verwandtschaft transzendierende Sozialordnung zu etablieren. Nur im Verhältnis zu einem gegenüber sozialen Unterschieden indifferenten, asketischen König sind nämlich im Prinzip alle Gesellschaftsmitglieder gleichgültig (Arai 1978: 102). Wie Turner (1974: 81) am Beispiel der "liminalen Gruppe" gezeigt hat, werden relativ zu einer dominanten Autorität, wie einem König, alle sozialen Differenzen, die in anderen Kontexten bedeutsam sind, neutralisiert (Banks 1992: 99). Dies hat eine wichtige Konsequenz zur Folge: Vermittels der Identifikation und Unterwerfung unter den idealen König, als dem in seiner Selbstlosigkeit souveränen Individuum (*Svārājya*), welches sich mit allen Lebewesen identifiziert und als manifeste Prinzip der hierarchischen Individuation gilt, kann sich ein Gesellschaftsmitglied selbst über die Klassengegensätze des *Varṇa*-Systems hinweg mit allen anderen Lebewesen gleichsetzen. Die Bedingung der Möglichkeit der Königsfunktion im Jainismus ist die Identifikation (Gleichsetzung) von Welt und Individualeseele durch den Entsagenden, woraus das Prinzip der Gewaltlosigkeit folgt: "One who knows the inner self knows the external (world) as well: One who knows the external (world) knows the inner self as well" (ĀS₁ 1.7.147).³³

Um die Königsfunktion ausüben zu können, muß ein Individuum sowohl innerhalb als auch außerhalb der Gesellschaft stehen: "The King has to belong to the community but at the same time he must be foreign to it so as to guarantee his authority" (Richards 1978: iv). Heesterman (1985) hat diesen Sachverhalt als "Dilemma des Königtums" identifiziert. Gleiches wird jedoch auch von den Jain-Asketen gesagt, die zugleich außerhalb und innerhalb der Gesellschaft leben, insofern sie die Dominanz einer Innenorientierung über die gewöhnliche Außenorientierung etablieren. Bedeutsamer für einen wirklichen (Jain-) König ist das analoge Dilemma "between the principle of *ahimsā* and the king's duty to fight" (Arai 1978: 79). Da der König als der ideale Haushälter gilt, wundert es nicht, daß dieses Dilemma konstitutiv ist für die Definition und das Identitätsempfinden der Jain-Haushälter überhaupt (vgl. Tank 1918: 45, 57, 69, 73; analog: Evers 1991 zum "traders' dilemma"). Ein weltlicher König kann aufgrund seiner sozialen Rolle auf "legitime" Gewalt nicht verzichten. Nur Mönche können Gewaltakten vollkommen entsagen und das Ideal der Jain-Gesellschaft – vollkommene Gewaltlosigkeit – auch in die Praxis umsetzen. Ein König, der in der idealen jainistischen (und buddhistischen) Statusordnung über die Brahmanen gestellt wird, steht daher nicht am Apex der Gesellschaft, sondern ist prinzipiell den die Welt transzendierenden Asketen als sozialer Kategorie untergeordnet (vgl. Tambiah 1985b: 215).

An der Spitze der idealen Gesellschaft steht also auch bei den Jains (und Buddhisten) eine Klasse religiöser Virtuosen. Der Unterschied zur brahmanischen *Varṇa*-Ordnung ist allein, daß deren Mitglieder allein nach dem Kriterium der charakterlichen Qualifikation und prinzipiell aus allen sozialen Schichten rekrutiert werden (vgl. Gellner 1992: 58). Die asymmetrische Differenz zwischen Status und Macht, auf deren Bedeutung für das brahmanische System Dumont (1980: 260) hingewiesen hat, wird dabei aufrecht erhalten, doch – in Übereinstimmung mit der Transmigrationslehre – von einer synchronen in eine diachrone Ebene verlagert, nämlich in die individuelle Biographie des idealen Königs (vgl. Burghart 1983a: 636): "Thus from the trajectory of a single person's existence is developed the network and tangle of the cosmos both in space and time" (Tambiah 1984: 48). Ein Stadium der gewaltsamen Eroberung erscheint dabei als notwendige Voraussetzung der gewaltlosen Eroberung durch Entsagung (vgl. Tambiah 1977: 42ff., Burghart 1978: 527f., 1983a: 649f., Shulman 1985: 38). Die idealen Laien, die Könige und Königinnen, entsagen jedoch diesem Modell zufolge erst

³³ Dies zeigt sich auch in dem bekannten Akt des Wegfegens kleiner Insekten mit dem *Rajoharaṇa* der Asketen – dem Symbol des Mitleides. Als idealer König, so scheint dieser Akt zu symbolisieren, sorgt sich der Asket selbst noch um das kleinste Lebewesen und wird so zu einem Quell von Frieden, Sicherheit und Fruchtbarkeit: Asket : Insekten :: König : Untertanen.

nachdem sie im Verlaufe mehrerer Leben alle ihre weltlichen Begehungen erfüllt und somit ihr “*Karman* zur Reifung gebracht” haben (vgl. Sangave 1980: 270, Gonda 1956: 83): “the Jains had a concept of universal dominion ... all the monarchs after realising the pleasures of the world became ascetics in the true sense of the term” (Saletore 1973: 104).

Dieses zeitorientierte kosmologische Stadienmodell hebt die äußerliche Differenz zwischen *Brahmanen* (Status) und *Kṣatriya* (Macht) in einem individuellen “Pfad” der Entsagung und des gleichzeitigen Zuwachses der Selbstkontrolle und des entsprechenden Handlungspotentials auf. In dessen Verlauf wird weltliche Macht in spirituelle Macht transformiert und im Jain- (und buddhistischen) Konzept des *Mahāpuruṣa* - des “großen Mannes”, der anstelle eines anderen Lebewesens sich selbst opfert - aufgehoben (vgl. Gonda 1956: 91ff., Tambiah 1977: 38, Burghart 1983b: 377f., Dumont 1980: 72; zum Jain-Konzept der spirituellen Macht: Tod 1830: 282f. Fn., Miles 1835: 338, Goonasekera 1986: 107, Rao 1989 I: 33). *Mahāpuruṣa* war auch das Wort für das vedische Opfer (RV X.90, Hocart 1950: 22 Fn.1). Der ideale König als Maß der buddhistischen oder Jain-Klassenordnung fungiert also als ein “substitute for the vedic sacrifice” (Tambiah 1977: 38). Durch die Orientierung der Gesellschaft am *Mahāpuruṣa* wird eine geistige Senioritätsordnung etabliert, bei der sich der Status aller Individuen, wie einst beim Opferritual (Hocart 1950: 23, 56ff.), durch die relative Distanz zum König bemißt. Im Ordnungsprinzip der, nach Maßgabe des Status abgestuften, seriellen Reihung von Individuen wird dieses Prinzip häufig rituell manifestiert.

Dieses idealtypische Schema ist als ein “hierarchisches Handlungsmodell” im oben ausgeführten Sinne aufzufassen, welches geistige und materielle Orientierungen in ein gradiertes System kognitiver Medien integriert (vgl. Tambiah 1977: 38). Das Physische und das Materielle sind hier “noch nicht” getrennt (vgl. Hocart 1950: 36). Der psycho-physische Parallelismus macht verständlich, warum in der Vorstellungswelt der Jaina Akte der Askese indirekt auch zu materiellen Erträgen führen. Umgekehrt gilt der Besitz weltlicher Macht als notwendige Bedingung der Erlangung geistlichen Charismas (*Tejas*) und Macht (*Śakti*), die gleichsam als Destillat oder Essenz menschlichen Handlungspotentials erscheint (vgl. Burghart 1983a, Van der Veer 1987). Das Königtum als Quintessenz weltlicher Macht gilt daher als paradigmatisches Übergangsstadium zum Asketentum bzw. zum Feld der inneren, geistigen Macht. Die Verehrung der Asketen gilt insofern als Extension der Verehrung des Königtums. Die Jaina sind “Royalisten”. Wenn ein Habenichts der Welt entsagt, so wird dem wenig Bedeutung beigemessen; ganz anders jedoch im Falle eines Königs oder reichen Haushälters (Babb 1993: 5ff.). Eine anerkannte Ausnahme ist die Entsagung eines Individuums aus einer armen, aber religiösen Familie. In solchen Fällen wird davon ausgegangen, daß der (die) Betreffende im vorhergehenden Leben entweder eine königliche oder göttliche Position innehatte.

Das Prinzip des ontischen enthalten seins, der Implikation des Haushälterstadiums in dem des Asketen, kommt in der buddhistischen und der Jain-Mythologie in vielfältigster Weise zum Ausdruck: vor allem im Motiv sukzessiver Wiedergeburten auf dem Weg zur Erlösung, welches eng mit dem *Mahāpuruṣa*-Motiv verknüpft ist. Grundsätzlich wird die Entsagung als Resultat der Wahlhandlung eines Königs oder *Kṣatriya* dargestellt. Siddhārtha z.B. stand vor der Wahl: entweder *Cakravartin* (Weltenherrscher) zu werden - oder *Buddha*. Alle 24 der legendären Jain-Tīrthaṅkara sollen ebenfalls *Kṣatriya* gewesen sein und standen vor der gleichen Wahl - die im Grunde keine Wahl ist, da der Status eines Tīrthaṅkara/Buddha als wesentlich höher gilt als der eines “Weltenherrschers”.

Die ideale monastische Ordnung ist in gleicher Weise organisiert wie die ideale Gesellschaft: als eine Aggregation von Individuen, die sich allein durch die gemeinsame Ausrichtung auf ein einzelnes, geistig überlegenes Individuum integriert. Das Verhältnis zwischen “Einem und Vielen”, welches idealerweise

zwischen König und Untertanen herrscht, wird also in der religiösen Sphäre repliziert und *vice versa*. Durch die Ideologie des spirituell überlegenen, die Gesellschaft gleichsam in sich “aufhebenden”, scheinbar sozial ungebundenen Individuums können sich politische und religiöse Organisationen jenseits der Ebene der Familienorganisationen reproduzieren und ein König kann sowohl die Macht des Erbpriestertums als auch die der *Kṣatriya* eingrenzen. Das Jain-Konzept der “Hauslosigkeit” hat also präzise umreißbare politische Implikationen.

Im Indischen Mittelalter, als der Jainismus teilweise den Status einer Staatsreligion beanspruchen konnte, sahen sich viele Jain-Mönche (z.B. Jinasena und Hemacandra) dazu gezwungen, neue Gesellschaftsmodelle als Alternative zum brahmanischen *Varṇa*-System zu entwerfen. Im Zentrum stand dabei neben dem Konzept des moralischen Königtums eine Reinterpretation des Ursprungs und der Bedeutung des *Varṇa*-Systems. Der göttliche Ursprung der Gesellschaft und des Klassensystems wurde geleugnet und statt dessen Ṛṣabha, der erste König und Tīrthaṅkara der Jain-Mythologie, als Begründer des *Varṇa*-Systems proklamiert (Jaini 1979: 61). Dies war schon im Kanon angelegt, doch erst in den Jaina-Universalgeschichten systematisch ausgearbeitet worden:

“As for the castes, these are depicted not as part of the cosmic order [divine creation] but as a system politically imposed upon the single Jāti (birth or destiny) to which all human beings belong. Jinasena tells us that Ṛṣabha, while still a layman, responded to the excessive lawlessness and disorder prevalent among these people of those ancient times by taking up arms and assuming the powers of the king; thus was established the Kṣatriya caste. The Vaiśya (merchant) and Śūdra (craftsman) castes arose subsequently as the new king invented different means of livelihood and as people were trained in various arts and crafts. It is significant that Jainas place these events prior to the time of Ṛṣabha’s attainment of Jinahood, thereby emphasizing the mundane and conventional nature of caste distinctions” (S. 288f.).

Nach der Jain-Mythologie wurde die Brahmanen-Klasse sogar erst durch Bharata, Ṛṣabhas ältestem Sohn etabliert. Als Grund wird angegeben, daß Bharata eine Klasse von “Empfängern von Gaben” brauchte, um *Puṇya* gewinnen zu können, und daß er den Stand der Brahmanen konstruierte, da die frommen Jain-Asketen sich vorschriftsgemäß weigerten, Nahrung anzunehmen, die speziell für sie präpariert wurde (Jaini 1974: 333). Die religiöse Minderwertigkeit der Brahmanen wird von den Jaina also in den Bedingungen ihrer Existenz selbst ideologisch verankert.

Als Resultat der Reinterpretation der *Varṇa*-Ordnung durch die Jaina ergibt sich folgendes Kategoriensystem: (1) *Kṣatriya*, (2) *Brāhmaṇa*, (3) *Vaiśya*, und (4) *Śūdra*. Dabei muß beachtet werden, daß nach der Mythologie die Brahmanen erst nachträglich eingeführt wurden. Wenn man darüber hinaus die Kategorien der religiöse Gemeinde und den König in dieses soziale Klassifikationssystem integriert, ergibt sich folgendes Gesamtschema, welches verdeutlicht, daß die Individuum orientierte quasi-egalitäre Ordnung des Jain-*Sanḡha* gleichsam quer zu der Klassenordnung liegt, aus der sie ihre Mitglieder bezieht. Ähnlich wie z.B. im nepalesischen Buddhismus (Gellner 1992: 58) haben die *Jāti* der Jaina ihren Ursprung gleichsam in allen vier brahmanischen Kategorien und werden daher untereinander idealerweise auch nicht hierarchisiert (vgl. Sangave 1980: 81, 304):

Tīrthaṅkara					ŚRAMAṆA	JAINA
Sādhu/Sādhvī						
Rājā/Rānī					ŚRĀVAKA	
Etc.						
↑ Rājā/Rānī	↑ <-Kṣatriya	↑ <- Brahmin	↑ <- Vaiśya	↑ <- Śūdra	NICHT-JAINA	

Ein König, der an der Spitze des sozialen Hierarchie steht, kann, diesem Ordnungsschema zufolge, sein “wahres” (Seelen-) Potential erst entfalten, wenn er auch seiner Familie entsagt und sich schrittweise in einen Tīrthaṅkara transformiert - und somit zugleich ein “wahrer König” und ein “wahrer Brahmane” wird. Die Implikationen der Umkehrung der Rangordnung von *Brahmanen* und *Kṣatriya* und der Überstülpung eines universalistischen am Individuum orientierten Königtums und Mönchtums auf eine geburtsständische Klassenordnung sind bislang noch nicht zureichend beschrieben worden. Entscheidend ist, daß durch die funktionale Jain-Kategorie eines “spirituell fortgeschrittenen Laientums” (Jaini 1979: 291) Mitglieder aller brahmanischen *Varṇa* je individuell einen höheren Status beanspruchen können als selbst das brahmanische Priestertum. Sie können damit die sozio-kosmische Vermittlerrolle der Brahmanen innerhalb der Gesellschaft teilweise selbst beanspruchen (zumindest die ökonomischen Aspekte sozialer Transaktionen betreffend). Als “partielle Asketen” leben sie - wie jene - idealerweise inmitten der Gesellschaft und doch ungebunden - “the unbound, living amongst the bound” (KS 2.16.7) - weil durch die Einhaltung der Gelübde vollkommen abgetrennt von der Natur und insofern vollkommen “vergesellschaftet” (Tambiah 1985b: 219). Die Jain-Laien verhalten sich also zu den Brahmanen, wie die Asketen zu ihnen selbst: *Śramaṇa* : *Śrāvaka* :: *Śrāvaka* : *Brāhmaṇa*. Die ausschließliche Konzentration der Jaina auf den Wert des Individuums bedeutet zugleich, daß die Jaina auf den sozialen, das ist familienbezogenen Institutionen des Brahmanismus aufbauen und sie teilweise ausnutzen:

“It is clear that the Jains did not claim responsibility for legislating the mundane needs, rituals, and goals, precisely because they could depend on Hinduism for its various institutions which would ensure the security of a social order which would, in turn sustain the mendicant order” (Jaini 1985: 87).

Der Nutzen dieser Ideologie auch für *Baniyā*, die sich zunehmend von den anderen *Vaiśya* zu unterscheiden suchten (vgl. S.Bhattacharya 1973: 45-7, Basham 1951: 285), ist offensichtlich. Wie weiter unten näher erläutert wird, gewinnen die (Jain-) *Baniyā* durch die “Purifizierung” ihrer Lebensführung in den Augen der Öffentlichkeit einen für die Durchführung ihrer Manipulationen von Schuld und Kreditbeziehungen vorteilhaften ideologischen Status von “reinen” und ungebundenen Personen von hohem Status, denen man Wertsachen anvertrauen kann und die - als Individuen - für Mitglieder aller Kasten als Interaktionspartner akzeptabel sind. Jains gewinnen, mit anderen Worten, durch den *Śrāvaka*-Status die Insignien eines säkularen Priesterstandes, der, wie einst die Brahmanen, die Zirkulation von materiellen Werten der Gesellschaft zu kontrollieren beanspruchen (Nahrungsmittel oder Finanzmittel).

6.2.3.2. Das Ājīvika System

Für Vergleichszwecke besonders aufschlußreich ist das System der Ājīvika von Gośāla, da es dem der Jaina am nächsten steht. Es differenziert zwischen sechs hierarchisch geordneten Klassen von Menschen (*Abhijāti*) - analog dem Jain-Kategoriensystem der sechs Reinheitsgrade der Seelenfärbung (*Leśyā*):³⁴

1. Oberste weiße Klasse (*Parama-Sukka-Abhijāti*) – Makkhali Gośāla und zwei weitere Asketen (Nanda Vaccha, Kisa Saṅkiccha)
2. Weiße Klasse (*Sukka-Abhijāti*) - Ājīvika und Ājīvinī (männliche und weibliche Asketen)
3. Gelbe Klasse (*Halidda-Abhijāti*) - weißgekleidete Haushälter, die Laienanhänger der unbekleideten Ājīvika-Asketen
4. Rote Klasse (*Lohita-Abhijāti*) – *Nigaṇṭha*-Asketen mit einem Kleidungsstück³⁵
5. Blaue Klasse (*Nīla-Abhijāti*) - Anhänger der *Karman*-Lehre, buddhistische *Bhikkhu* (Diebe)
6. Schwarze Klasse (*Kaṇha-Abhijāti*) - Diebe, Jäger, gewalttätig Lebende, Asketen die wie Diebe leben.

Die fatalistische Schicksalslehre (*Niyati*) der Ājīvika basierte auf der Annahme eines absoluten Determinismus des *Karman*-Mechanismus - also: der unabhängig vom Willen des Individuums automatisch operierenden, amoralischen Effektivität der *Karman* - resultierte in der Vorstellung, daß eine Seele erst durch alle sechs *Abhijāti* transmigrieren muß, bevor sie - quasi automatisch - die Erlösung von *Samśāra* erreichen kann (Basham 1951: 245f.). Die sechs Sozialkategorien wurden somit ähnlich naturalistisch aufgefaßt, wie die Geburtsklassen (*Varṇa*) im brahmanischen System (Hoernle 1989, App.: 16), denn den Ājīvika erschien das (soziale) Schicksal eines Menschen vollkommen durch sein - willentlich nicht manipulierbares - *Karman* vorherbestimmt. Als höchste Tugend der Ājīvika galt entsprechend das Schweigen (Basham 1951: 246). Im Jainismus und Buddhismus, wird dagegen die Erlösung eines jeden Menschen, gleich welcher Klasse, prinzipiell für möglich gehalten und allein vom Willen abhängig gemacht. Trotz der Ablehnung des Einflusses menschlicher Intentionalität als Illusion (S. 236) haben die Ājīvika offensichtlich ein Stufensystem der menschlichen Existenz entworfen - ähnlich wie die *Pratimā* bzw. *Guṇasthāna* bei den Jaina - die von einer Seele vermeintlich automatisch durchlaufen werden, bis zum Apex der sozio-kosmischen Pyramide, an dem sich schließlich die Erlösung vom *Niyati* Mechanismus ergibt (S. 246-50).

Dieses System wurde von den Jaina als fatalistisch und amoralisch abgelehnt (S. 261), weil es den Wert von "Arbeit oder Macht oder Vitalität oder männlicher Stärke" nicht anerkennt und alles als "unwandelbar und fix" ansieht (vgl. UD 6.166, Hoernle 1989 App.: 16). Dennoch ist die Ājīvika-Lehre in vielfacher Hinsicht dem Jain-System sehr ähnlich. Es akzeptiert z.B. die Lehre von *Jīva* und *Ajīva*, der Initiationsfähigkeit von Personen aus allen sozialen Klassen, propagierte die Kleiderlosigkeit der Asketen (wie Mahāvīra und die

³⁴ Vgl. Hoernle (1989 App.: 21) und Basham (1951: 139, 243, 245). Jacobi (1980b: xxx) ist der gegenteiligen Ansicht, die Jaina hätten die *Leśyā*-Doktrin von den Ājīvika übernommen, nicht umgekehrt. Die Doktrin der Seelenfärbung findet sich im übrigen auch in den Schriften der Buddhisten und Brahmanen, die allerdings nur fünf Farben auflisten (R.M. Smith 1973-4: 165f.). Man war damals offenbar universell der Ansicht, daß Sinneswahrnehmungen - die substanzontologisch als materielle Partikel aufgefaßt wurden - gefühlsabhängig sind und durch Farbkanäle in die Seele bzw. das Herz einfließen. Durch Konzentration auf bestimmte Farben kann man demnach den Einfluß von Sinneswahrnehmungen selektiv regulieren. Diese Lehre wird heute von den Terāpanth Jains zu einer universellen therapeutischen Methode entwickelt (s.u. *Jīvan-Vijñān*). Zur Jain-Seelenfärbungstheorie (*Tejo-Leśyā*) siehe auch Tsuchihashi 1983.

³⁵ Vgl. Jacobi 1980a: 157.

Digambara). Gośāla konkurrierte, wie es heißt, sogar mit Mahāvīra um die Position des Tīrthaṅkara, etc., und teilte insofern die Lehre von den Tīrthaṅkara (Basham 1951: 275).³⁶ Gerade deshalb ist die Ājīvika-Variante der Śramaṇa-Religionen so aufschlußreich für das Verständnis der Besonderheiten des frühen Jainismus.³⁷

Gemäß dem Ājīvika-Klassifikationsschema besteht die gesamte Menschheit (a) aus drei asketischen Klassen (den Buddhisten, Jains und Ājīvika inkl. ihres Führungsquartetts), und (b) aus zwei Klassen von Laien: den Guten (Gelben), welche die Ājīvika begünstigen, und den Schlechten (Schwarzen), welche die Autorität der Ājīvika - und der anderen asketischer Gruppen - nicht akzeptieren (Hoernle 1989, App.: 22f. Fn.12). Besonders interessant ist die Stellung der Ājīvika-Laien in diesem Schema. Die Ājīvika-Haushälter (gelbe Klasse) werden hier noch über die Jain-Asketen (rote Klasse) und die buddhistischen *Bhikkhu* (blaue Klasse) gestellt. Alle drei gelten wiederum als den gewalttätigen Menschen (schwarze Klasse) überlegen, zu denen, wie Basham (1951: 140) schreibt, auch die Brahmanen gerechnet wurden. Das Schema zeigt, daß auch die Ājīvika, wie die Jaina, eine Kategorie spiritueller überlegener Laien zu konzipieren bemüht waren, die sich, hier anders als die geburtsständig legitimierten brahmanischen Haushälter, dadurch auszeichnen, daß sie lebenslang (*Ājīvika*) bestimmte funktionale Kriterien erfüllen - insbesondere durch exklusive Nahrungsgaben an die Ājīvika-Asketen (S. 101-3). Anders als im Jainismus, wo soziale Differenzierungen meist nur indirekt angesprochen sind, werden also von den Ājīvika soziale Kriterien, wie die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen oder Berufsgruppe, explizit in das Klassifikationssystem eingearbeitet: "The Ājīvika system of spiritual colours is a general classification of humanity according to creed or occupation, while that of the Jainas classifies man's psychic development and virtue" (S. 245).

Eine interessante Variante des generellen Themas der Individualreligion ist weiterhin die ausdrückliche Fixierung der Sonderstellung der Person des Sektenführers Gośāla (der laut Legende Tīrthaṅkara-Status beanspruchte) und weiterer drei, namentlich genannter, führender Ājīvika-Asketen an der Spitze der Hierarchie. Die Ājīvika propagierten also, genau wie der Buddhismus und Jainismus, die Vorherrschaft singulärer, spiritueller überlegener Individuen im sozialen Kosmos. Doch der Kreis der erlösungsfähigen Personen wurde von ihnen offensichtlich wesentlich enger gezogen als z.B. bei den Jaina, welche die Vorstellung einer Vielzahl von befreiten *Siddha* am Apex des Kosmos bevorzugen (S. 275). Basham (S. 285-7) ist daher der Ansicht, daß sich die Śramaṇa-Religionen im allgemeinen und insbesondere der Ājīvikismus vornehmlich zur Legitimation autokratischer, zentralisierter (und bürokratisch organisierter) politischer Regimes eigneten. Darüber hinaus betont er (S. 4), daß sich vor allem Händler zu diesem oder ähnlichen Śramaṇa-Klassifikationsschemen hingezogen fühlten, weil sie zur Bezahlung der "teuren und obligatorischen brahmanischen Opferriten" und damit: der Unterhaltung einer Schicht nicht arbeitender brahmanischer Haushälter nicht mehr bereit waren. Dies bestätigt die oben ausgeführten Thesen zum besonderen, doch indirekten Verhältnis zwischen Śramaṇa-Sekten und subalternen Eliten.

6.2.4. Das Konzept der hierarchischen Handlung: Die Guṇasthāna und die Puruṣārtha-Theorie

Der Vergleich der dem *Guṇasthāna*-System impliziten Klassenordnung mit dem *Varṇa*-System und der Sozialordnung der Ājīvika, hat gezeigt, daß die Definition der Kategorie "spirituell überlegener Laien" im

³⁶ Nach Ansicht der Jaina wurde Gośāla von Mahāvīra konvertiert und sah kurz vor seinem Tode seine Irrtümer ein (BhS 15.1).

³⁷ Im *Aupapātika-Sūtra* wird geschildert, daß die Ājīvika-Asketen "bloss je zum dritten oder vierte oder achten Haus treten [um Almosen zu sammeln], oder einen Lotusstengel mit sich tragen, oder von Haus zu Haus gehen oder während eines Gewitters eine Pause machen, oder welche in Großen irdenen Töpfen sich Qualen auferlegen" (Leumann 1883: 14).

Zentrum des Interesses stand und inwieweit die *Śramaṇa*-Sekten die vorgefundene *Varṇa*-Ideologie in verschiedener Weise manipulierten. Das *Guṇasthāna*-Schema der Jaina zeichnete sich dadurch aus, daß es sich ausschließlich auf den spirituellen Fortschritt des Individuums konzentrierte und unmittelbar keinerlei Sozialkriterien verwendete, um Verhältnisse relativer Unterordnung/Überordnung zu definieren. Auch in der Beschreibung der idealen Gesellschaft des Jain-*Saṅgha* werden ausdrücklich keinerlei geburtsständische oder sonstige Klassenkriterien verwendet. Spätere Jain-Sozialreformer, wie Vilas Sangave (1980), konnten sich wiederholt auf die Ideologie der "Klassenlosigkeit" im Jainismus berufen. Dank der strikten Differenzierung von Individuum und Gesellschaft gewann also das Jain-System eine vergleichsweise größere Kontextunabhängigkeit und Flexibilität. Es ist als einziges der drei untersuchten Klassifikationssysteme universalistisch orientiert und steht prinzipiell offen für Individuen aus allen sozialen Klassen. Damit ist nicht gesagt, es gäbe keine Jain-Klassentheorie. Deren Kriterien sind jedoch nicht direkt ideologisch formuliert worden, sondern indirekt - durch die Voraussetzungsordnung oder Implikationen der empfohlenen "religiösen" Praktiken, die nur durch eine phänomenologische Analyse zu erschließen ist.

Um die Bedingungslogik systematisch herauszuarbeiten, muß eine neue Klassentheorie entworfen werden, was hier nur ansatzweise geschehen kann (vgl. Drechsel 1988). Zunächst soll gezeigt werden, wie der beispielhafte Vergleich der *Guṇasthāna* mit den *Varṇa* und *Abhijāti* durch Verwendung des Konzeptes der "hierarchischen Handlung" weiter getrieben werden kann: eine zielgerichtete oder "hierarchische Handlung" unterscheidet sich, wie gesagt, von bloß seriellen Handlungssequenzen durch das Prinzip der Inklusion bzw. der rekursiven Einbettung (Staal 1979) oder Implikation von Teilhandlungen in übergeordnete Handlungen; also dadurch, "daß die untergeordnete Handlung eine Bedingung realisiert, auf der die übergeordnete Handlung operiert" (Aebli 1980: 100, 160, vgl. Tyler 1978: 103-8). Das Unterordnungsverhältnis wird durch Konzentration auf das übergeordnete Handlungsziel. Die Jain-Theorie hat diese Beziehung zwischen Konzentration auf ein Ziel und der Unterordnung von möglichen Realisierungsbedingungen oft hervorgehoben (vgl. Tulsī 1985a: 183). Besonders wichtig für die Realisierung des jeweiligen Zieles ist dabei die Nichtbeliebigkeit der Reihenfolge der "Unterordnung von Handlungen, die Voraussetzungen schaffen, unter Folgehandlungen, die auf sie aufbauen" (Aebli 1980: 133) und die sich auf Gegenstände beziehen, in denen die Ergebnisse untergeordneter Handlungen als Merkmale enthalten sind" (S. 141).

Die Bedeutung des Konzepts der hierarchischen Handlung für die Südasienforschung wird deutlich, wenn man sie mit den ebenfalls strukturalistischen Prinzipien des "Inklusivismus" von Hacker (1973) und dem der "Hierarchie" - der "Orientierung am Ganzen" - von Dumont (1980: 245) in Beziehung setzt. Hacker (1973), spricht von einer dem "indischen Prinzip des Inklusivismus" "impliziten Werkordnung" (S. 121). Die Handlung und Handlungsvoraussetzung operieren demnach in der Regel mit Elementen unterschiedlicher Komplexität. Dumont (1980) bezeichnete die Beziehung der Inklusion näher als hierarchische oder Teil-Ganzes-Beziehung:

"This hierarchical relation is, very generally, that between a whole (or a set) and an element of this whole (or set): the element belongs to the set and is in this sense consubstantial or identical with it; at the same time, the element is distinct from the set and stands in opposition to it" (S. 240).

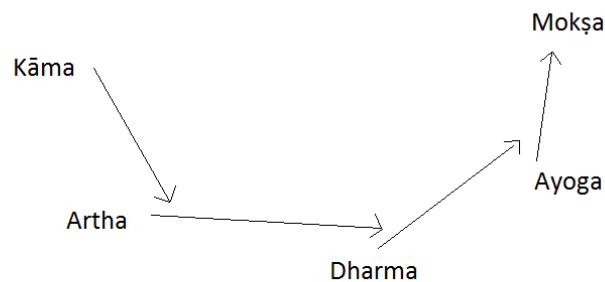
Dumonts Definition der "hierarchischen Beziehung" entspricht Aeblis Definition der "hierarchischen Handlung", insofern als Beziehungen unterschiedlicher Komplexität in eine Inklusionsbeziehung gebracht werden, die durch Wertbeziehungen (Handlungsziele) definiert sind. Sie beinhaltet allerdings keinerlei Hinweis auf die zeitlichen bzw. Handlungsimplikationen einer solchen Beziehung. An anderer Stelle hat Dumont die

Verwandtschaft seines Konzeptes der Hierarchie zur Handlungstheorie von Parsons herausgestellt (S. 245) und Beispiele "hierarchischer Handlungssequenzen" aus Südasien aufgeführt, die sich dadurch auszeichnen, daß untergeordnete Werte/Handlungen in übergeordneten Werten/Handlungen als deren Voraussetzungen integriert werden. Das Paradebeispiel ist die brahmanische *Puruṣārtha*-Theorie der vier grundlegenden menschlichen Ziele oder Intentionen (vgl. Malamoud 1982: 39 Fn.12):

"This can also be seen with regard to the hierarchy of values in the Dharmashastras. There are three 'human ends', *dharma*, *artha*, and *kāma*, duty, profit, and pleasure. All three are (necessary and) lawful, but they are so graded in a hierarchy that an inferior ideal may be pursued only as far as a superior one does not intervene: *dharma*, conformity to the world order, is more important than *artha*, power and wealth, which in turn, is above *kāma*, immediate enjoyment. ... The analogy with the hierarchy of *varṇa* is apparent: *dharma* corresponds to the Brahman or priest, *artha* to the king or Kṣatriya, the temporal power, and *kāma* to the others. This is not all and one can go further with the help of Talcott Parsons' method of structural analysis. First, *kāma* is opposed to the two others as an action flowing immediately from affective impulses is opposed to an action submitted to intellectual or moral considerations. Then, while *dharma* is moral universalism, *artha* is calculating egoism, something after the manner of 'rational action' in our economic theory - but extended to politics, since here wealth is little more than an attribute of power. While *artha* is opposed to *kāma* as deferred satisfaction to immediate satisfaction, *dharma* is opposed to both as ultimate ends are to particular ends, the sacred to the profane. In the language of Parsons, *kāma* is expressive action, *artha* instrumental action, *dharma* moral action. The trilogy gives an exhaustive classification of the types of action and is based upon a system of oppositions" (Dumont 1980: 271f., vgl. S. 435 Fn.24, Silburn 1955, Spiro 1982).

Dieses Zitat ist wertvoll für uns, insofern es den Übergang von einer strukturalen- zu einer Handlungstheorie skizziert, die der unseren insofern ähnlich ist, als von einer "Leitdifferenz" als handlungskonstituierendem generativem Prinzip ausgegangen wird und insofern die Voraussetzungsordnung von "hierarchischen Handlungen" thematisiert wird. Der Akt der Hierarchisierung bzw. Spezifizierung und der temporalen Identifikation (Gleichsetzung) von Voraussetzung und Resultat wird dabei als Form der "Reduktion von Komplexität" (Luhmann 1984) angesehen: "we simplify by hierarchizing" (Dumont 1975: 157).

Der interessante, von Dumont erwähnte, doch nicht ausgeschöpfte Aspekt dieser Art der Analyse ist, daß eine "reine Handlung" notwendigerweise "unreine Handlungen" als Voraussetzung impliziert und insofern gleichsam "aufhebt": "Obviously duty includes progeny, as progeny presupposes pleasure. Pleasure is not 'less desirable', it is desirable in its subordinate place" (Dumont 1980: 362 Fn.31c). Entsprechend setzt das absolute Nichthandeln (*Ayoga*), welches zur Realisierung des Wertes der Erlösung (*Mokṣa*) unter anderen von den Jain-*Arhat* verlangt ist, das Handeln (*Yoga* oder *Kriyā*) als Bedingung seiner Möglichkeit voraus. *Mokṣa* ist ein Wert, der selbst den des *Dharma* übersteigt und in die Hierarchie der Handlungsvoraussetzungen an untergeordneter Stelle integriert (ähnlich wie das "Essen eines Eies" im erwähnten Schaubild von Aebli). Es handelt sich hier, wie Dumont (S. 67) oft hervorgehoben hat, nicht um eine lineare Ordnungsbeziehung, sondern um eine Serie von sukzessiven Dichotomien, die aufeinander aufbauen und in Bezug auf das Ganze (das Handlungsziel oder die Regel) geordnet sind. Die Kettenglieder sind dabei nicht als bloße Reihenfolge, sondern "gleichzeitig in ein und derselben Erfahrung präsent" (Conze 1990: 224):



Ähnlich Strukturen rekursiver Einbettung elementarer in komplexere Handlungen hat im Kontext der Analyse südasiatischer Riten, neben Hubert und Mauss (1898/1981) und Dumont (1966/1980), vor allem Staal (1979: 9) beschrieben. Anders als Dumont lehnt er den Begriff der subjektiven Bedeutung bzw. des zweckorientierten Handelns ab und betont die rein “formalen”, nicht “repräsentativen”, sondern “objektiv-regelorientierten” und “selbstbezüglichen” Charakter ritueller Handlungen. Für Staal ist Ritual nicht etwa eine Form der Objektivierung kultureller Ideale, wie z.B. für Kapferer (1983) oder Carrithers (1991), sondern ein ideales Handeln schlechthin (Staal 1979: 14), dessen Zweck in der Wiederholung regelkonformen Verhaltens selbst liegt, welches in seiner Selbstbezüglichkeit logisch allen Formen sprachlicher Kommunikation vorauszuliegen scheint. Staal erwähnt das Paradox, daß das (Opfer-) Ritual nur dann als erfolgversprechend gilt, wenn den “Früchten” am Ende entsagt wird, obwohl zugleich die Intentionsrichtung - die Wahl und Definition des Rituals und der formelle Entschluß (*Saṅkalpa*) zur Durchführung - konstitutiv ist (S. 7, 10). Ihm ist zuzustimmen, daß “zweckrationales Handeln” allein kaum die Wirksamkeit tradiert, objektiver ritueller Formen erklären kann, und daß viele Rituale bestenfalls “nützliche Nebeneffekte” produziert, nicht jedoch die intendierten Früchte nach Maßgabe eines Zweck-Mittel Kalküls (S. 9). Staal lehnt den Rekurs zu den auch im folgenden herbeizitierten philosophischen Theorien des “Selbstbewußtseins” ab, da die “Bedeutung” solcher Theorien unklar sei, und zieht sich auf die formale Beschreibung ritueller Regeln nach Maßgabe von Chomskys generativer Grammatik zurück. Durbin (1970) hatte zuvor schon in ähnlicher Weise die rituellen Regeln der Jaina beschrieben. Dazu ist zweierlei zu bemerken. Erstens scheint es heute sinnvoller, wie z.B. Aebli, auf das Modell der Fillmore-Grammatik zurückzugreifen, um den Kritikern der generativen Grammatik entgegenzukommen. Zweitens jedoch wird, wie Heesterman (1993: 4f., 227 Fn.10) betonte, allzufrüh die historische Bedeutung “bedeutungsloser” Riten zugunsten eines Modells formaler Rationalität geopfert. Das zugleich von Geschlossenheit und Offenheit ist im übrigen Charakteristisch für die Logik der “Intentionalität” bzw. des “Selbstbewußtseins” und sollte ebenfalls nicht vorzeitig verabschiedet werden.

Paradox erscheint im gegebenen Fall z.B., daß die Möglichkeit des Nichthandelns prädisiert ist auf der des Handelns und *vice versa*, genauso, wie der Wert des monastischen Schweigens prädisiert ist auf der Möglichkeit des Sprechens überhaupt und des “reinen Sprechens” (ÄS_I 2.4.1-2, vgl. DVS 7, Luhmann & Fuchs 1989). Handeln/Nicht-Handeln und Sprechen/Schweigen werden hier als dual aufgefaßt, innerhalb eines hierarchisch dimensionierten Gesamttraumes von Möglichkeiten; die Höherwertigkeit des Schweigens ist selbstverständlich ein kulturelles Vorurteil, dem keine Universalität beigemessen werden kann. Die praktischen Implikationen dieser Wertordnung, die das Nichthandeln (ggfs. den freiwilligen Tod) über das Handeln stellt und in Form von kulturellem Hintergrundwissen in Handlungssituationen verschiedenster Art, als “historisches

Konditional“ (Seeböhm 1981), voraussetzt, sind jedoch von größter Bedeutung und leicht nachvollziehbar, wie ein Beispiel zeigen soll. Die von Dumont gezogenen Parallelen zwischen den sozialen Ständen/Klassen der *Varṇa*-Ideologie und den für sie jeweils vorgesehenen charakteristischen Handlungen innerhalb eines integralen Systems sozialer Funktionen, zeigt, daß auch die Reproduktion einer Gruppe von *Samṇyāsīn* bzw. Jain-*Sādhu* (*Sādhvī*), also von nicht-handelnden Entsagenden, gleichsam ein Projekt der gesamten Gesellschaft und nicht bloß der betreffenden Individuen selbst ist: “this ideally autonomous man was in actual fact the most dependent of his kind, tightly enclosed in an unprecedented extension of the division of labor” (Dumont 1980: 237). Die Bedingung der Möglichkeit der (Re-) Produktion einer Gruppe von Jaina-Mönchen ist entsprechend:

- (a) *Kāma*, insofern sie gezeugt und geboren werden müssen,
- (b) *Artha*, insofern sie ernährt werden müssen, durch Nahrungsmittel deren Produktion (Ackerbau, Krieg, etc.), laut Jain- Lehre, Gewalt (*Himsā*) voraussetzt,
- (c) *Dharma*, insofern nur eine befriedete Gesellschaft als akzeptabler Lebensraum für Jain-*Sādhu* gilt.

Letzteres setzt jedoch paradoxerweise die allgemeine Akzeptanz eines sozialen Wertsystems voraus, welches durch die gemeinsame Partizipation aller sozialen Gruppen am (brahmanischen) Opferritual manifest wird. Nur wenn all diese Voraussetzungen als gültig akzeptiert und erfüllt werden, können Jain-Asketen existieren. Sie erscheinen somit als kristallines Produkt (Kondensat) (S. 435 Fn.24) und Ausdruck des Funktionierens einer (selektiv thematisierten) Sozialordnung als ganzer, deren Bedingungsstruktur schematisch in den religiösen Prinzipien und Regeln der Jaina antizipiert ist (vgl. Kolenda 1981).

Die sozialen Implikationen anderer religiöser Schemata sind meist unausgesprochen und können erst durch sorgfältige komparative und phänomenologische Analysen herausgearbeitet werden. Religiöser Schematismus greift nämlich auf lebensweltliche Systeme von Alltagswissen und arbeitsteiligen Leistungen zurück, welche durch die Struktur des(r) Kodex (Schemata) nicht eindeutig prädestiniert sind, sondern nur indirekt, hinsichtlich der für die Realisierung des Schemas (Ideals) zu erbringenden Voraussetzungen/Leistungen negativ spezifiziert sind. Eine Struktur ist, umgekehrt betrachtet, in Handlungssituationen nicht unendlich variierbar, sondern findet ihre praktische Limitationen in den Inhalten (Funktionen) der spezifischen kontextuellen Voraussetzungen in denen sie - durch a-symmetrisierende Interpretation - realisiert wird und von denen sie insofern indirekt abhängig ist (vgl. Lévi-Strauss 1975 IV.2: 736). Dumont (1980: 243) macht darauf aufmerksam, daß wenn in dieser Weise auch der diachrone Aspekt der Strukturdynamik mit in die Betrachtung einbezogen wird man es nicht mehr mit “reinen Strukturen” zu tun hat, sondern mit einem komplexen Ganzen, welches “teilweise durch strukturelle Eigenschaften, teilweise durch begleitende empirische Umstände in jeder empirischen Situation” geformt ist. Das Bild des Keims (*Bīja*), der nur in einem geeigneten Felde (*Kṣetra*) aufgehen kann, wird in diesem Zusammenhang in Südasien häufig gebraucht und veranschaulicht den Zusammenhang von Struktur und Situation sehr gut.

Überhaupt kommt das südasiatische Denken einer voraussetzungslogischen Analyse entgegen, da es generell der Meditation über Bedingungen eine große, auch praktische Bedeutung beimißt.³⁸ Dem Begriff der Existenz-Bedingung (*Gatī*) wird dabei eine weit größere Bedeutungsfülle beigemessen als im europäischen Kontext (Conze 1990: 217). Bedingungen werden nicht als aktive Ursachen betrachtet, sondern also Mitgegebenheiten, die dem Daseienden implizit sind. Im Buddhismus bedeutet das Wort “bedingt”: “wo dies ist

³⁸ “[T]ransactions subject to implied conditions were common” (Derrett 1962: 76).

(oder wird), da ist (oder wird) jenes” (S. 211). Dies trifft auf alle “abhängigen” Phänomene zu. Wie Conze schreibt - und dies ist für uns entscheidend - gilt eine Bedingung dabei als eine “Funktion” oder “Dienstleistung” durch die die Existenz einer anderen, abhängigen Lebensform ermöglicht wird:

“Nach Buddhaghosa trägt eine Bedingung die Funktion, zu ‘unterstützen’ oder ‘Dienste zu leisten’ (*upakāra*). Sie gilt als ein *dharmā*, der einem anderen *dharmā* hilft, zu verweilen oder zu entstehen. Das Bedingte hängt von den Bedingungen ab, welche so beschaffen sein müssen, damit etwas anderes auftreten kann” (S. 212).

Jain-Laien sind sich vollkommen darüber im klaren, welche Leistungen erbracht werden müssen, damit ein Asket ihren Haushalt besucht, oder welche materiellen und immateriellen Handlungsvoraussetzungen eine Gemeinde erfüllen muß, um sich für die Errichtung und Weihung eines Tempels zu qualifizieren, etc. Die Realisierung religiöser Ideale verlangt mehr oder weniger klar spezifizierte und relativ eindeutig erschließbare Leistungen (*Tapas*, *Dāna*, etc.). Und die Erbringung dieser Leistungen generiert *Punya* - und Anerkennung bzw. Legitimität.

Für einen nicht-handelnden Betrachter ergeben sich jedoch andere Probleme als für einen handelnden Akteur, insbesondere wenn er/sie versucht über die Bedingtheit von allem zu meditieren. Dann erscheint letztlich jedes Einzelereignis als bedingt bzw. abhängig von einer Vielzahl von indirekten Voraussetzungen unbestimmter Größe (Conze 1990: 203ff.). Deshalb hilft allein eine Einschränkung der jeweiligen Fragestellung (“weltlicher- oder nicht-weltlicher Motivation”), um im Umfeld eines Ereignisses (Phänomens) dessen “relevanten” Existenzbedingungen auszumachen: “Nur der Allwissende vermag alle Ursachen zu erkennen” (S. 206f.). Die Unterscheidung zwischen einem “interessierten” und einem “desinteressierten” Modus der Betrachtung ist insofern bedeutsam. Ein interessierter Betrachter wird, wie ein Handelnder auch, versuchen relevante Kontext-Bedingungen durch Prozeß der Eliminierung von Irrelevantem zu identifizieren, während ein desinteressierter Betrachter auf die Unendlichkeit des Bedingungshorizontes eines Ereignisses fokussiert (S. 208f.). Wir erkennen in diesen beiden grundsätzlich möglichen Orientierungsrichtungen wiederum ein mögliches Beispiel der Struktur der “doppelten Referenz” (Husserl 1987).

Eine bedingungslogische Analyse kann auch soziologisch deutlich machen, inwiefern das “gewaltlose Handeln” (unter anderen) der Jain-Asketen die Gewalt anderer, bedingungslogisch fundamentaler sozialer Kategorien notwendig voraussetzt und warum dies - religiös betrachtet - von sekundärer Bedeutung ist, insofern die vorausgesetzte Gewalthandlung in der Wertskala eindeutig der gewaltlosen Handlung untergeordnet wird, die nicht nur als individuelle, sondern als eine soziale Handlung *par excellence* erscheint - eben als Produkt “of a whole string of successive existences” (Dumont 1980: 435 Fn.24) und als Verkörperung des Universellen im Einzelnen. Die Transmigration in Richtung der Erlösung, durch die “ein Individuum erst wirklich wird”, wie Dumont (S. 276) schreibt, kann demnach als ideologisches Bild der im Entsagenden aufgehobenen Handlungsvoraussetzungen (des stufenweisen Nichthandelns) gesehen werden. Die *Samśāra-Karman*-Theorie der Transmigration ist, nach Dumont (Ebda.), eine Vorstellung, welche der Entsagende von der Welt gewonnen hat, der er entsagte und die er an seine Anhänger kommuniziert: “The theory of transmigration connects successive existences on the basis of the merit or demerit aquired in each, and so makes them interdependent” (S. 359 Fn.25g).

Durch die Akzeptanz des Wertes der Interdependenz von “Laien und Asketen” in einer sozio-kosmischen Funktionsordnung, in der die Handlungen von Nicht-Jaina und Jain-Laien denen der Jain-Asketen

notwendig vorausgesetzt sind, werden also sowohl in der *Varṇa* als auch in der *Samśāra-Karman*-Theorie untergeordnete soziale Kategorien an der materiellen Versorgung der übergeordneten Kategorien orientiert. Die Dienstleistung an spirituell überlegenen Individuen wird nur aus dem Grunde freiwillig geleistet, weil diese neben ihrer Individualität zugleich die Einheit der Gruppe/Gesellschaft repräsentieren. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Gabe an einen Asketen zugleich als Perpetuierung des idealen sozialen Ganzen erscheinen und somit als ein Medium der Selbsterhaltung in einem mehr als materialistischen Sinne. Insofern diese Prämissen wirklich akzeptiert werden, besteht, wie Dumont (1980: 435 Fn.24) schreibt, „eine notwendige Beziehung zwischen der Vorstellung der Transmigration und dem Wert der buddhistischen (und jainistischen) Wohltätigkeiten (*Dāna*)“. Da der Entsagende als Kondensat und somit als Totalität all derjenigen gesellschaftlichen Potentialitäten gilt, die er hinter sich gelassen hat, kann er umgekehrt auch als „Keim“ der Ausfaltung aller in ihm objektivierten Handlungspotenzen fungieren.

Die Metapher des „Keims“ entspricht dabei eher derjenigen der südasiatischen Kosmogonien und Kosmologien als der *Puruṣārtha*-Theorie. In der brahmanischen Kosmogonie erscheint nämlich auch der Effekt des gesellschaftlichen Bedingungshandelns - die Reproduktion der Brahmanen-Klasse - als dessen Ursache: die *Brahmanen* werden als die zuerst geschaffene Sozialkategorie präsentiert, die *Kṣatriya* als die zweite, die *Vaiśya* als die dritte, und die *Śūdra* als die vierte Kategorie der sozio-kosmischen Genesis (Smith 1989: 257). Die Sequenz der *Varṇa*-Kategorien erscheint also in der brahmanischen Sozialtheorie genau umgekehrt, wie in der handlungstheoretischen, *Karman*-orientierten Vorstellung des Ordnungsaufbaues, die sich an das Individuum richtet - nicht als Resultat, sondern als Ursache und Quelle sozialer Verhältnisse. Demzufolge kann *Dharma* nur funktionieren vor dem Hintergrund von *Mokṣa*, *Artha* nur vor dem Hintergrund von *Dharma* und *Mokṣa* und *Kāma* nur unter Voraussetzung von *Artha*, *Dharma* und *Mokṣa* (Malamoud 1982: 37-40, 43). In dieser umgekehrten Ordnungssequenz erscheint also jedes Element nicht, wie in der handlungstheoretischen Interpretation, als konkretes Handlungsziel, sondern als „Bedingung der Möglichkeit“ bzw. als notwendiger Hintergrund des vordergründigen Handlungszieles (S. 42). In einem vergleichbaren Sinne gilt auch den Jaina Nicht-Handeln (*Ayoga*) als primär: als Bedingung der Möglichkeit allen Handelns. D.h. konkret, daß ein Handeln in Übereinstimmung mit der Jain-Lehre ohne das Vorbild der Asketen unvorstellbar ist. Die umgekehrte Bedingungsordnung wird also der Tatsache gerecht, daß ein einmal gesellschaftlich akzeptiertes Wertsystem alle Sphären des Handelns durchdringt und nicht als bloßer „Überbau“ verstanden werden kann.

Als Resultat der vorstehenden Argumentation kann also festgehalten werden, daß nicht nur das *Puruṣārtha*-System, sondern auch das *Guṇasthāna*-System und das Klassensystem der Ājīvika nicht bloß als synchrone Orientierungssysteme zu verstehen sind, sondern auch als diachrone, „hierarchische“ Handlungssysteme, die eine asymmetrische Differenz mit einer zeitlichen Sequenz kombinieren. Die Ordnungssequenz der Kategorien wird dabei als nichtbeliebige Bedingungsordnung verstanden und impliziert spezifische Handlungsmöglichkeiten bzw. Notwendigkeiten, die nicht nur Individuen, sondern auch soziale Verhältnisse mit einbeziehen, die durch den religiösen Schematismus negativ determiniert sind. Die Individuum bezogene Jain-Handlungstheorie ist dabei - verglichen mit der brahmanischen *Puruṣārtha*-Lehre - konsequenter, insofern sie mit Hilfe des Begriffs der „reinen Intentionalität“, die im Nichthandeln zum Ausdruck kommt, und durch die Fokussierung auf die *Karman*-Theorie in der Lage ist, den Begriff der Handlung unabhängig von klassenspezifischen Kriterien zu konzipieren: „Wer bringt einen dahin, wo er ist, wenn nicht diese seine eigenen Handlungen?“ (*Rṣibhāṣita* 10). Als weiteres Beispiel hierarchischer Handlungen wird nun auf das *Dharmāśrama*-Schema der Brahmanen eingegangen.

6.2.5. Zum Vergleich der *Guṇasthāna* und der brahmanischen *Āśrama*

Eine der *Guṇasthāna*, *Varṇa* und *Puruṣārtha*-Theorie verwandte, doch nicht analoge, bedingungslogische Sequenzordnung findet sich in der entwickelten Form der Brahmanischen Theorie der vier Lebensstadien (*Āśrama*) des idealen Haushälters, also eines Individuums: (1) *Brahmacārin* (Student), (2) *Grhastha* (Haushälter), (3) *Vanaprastha* (Waldbewohner), und (4) *Samnyāsin* (Entsagender) (Kane 1931 2.1: 416ff.).³⁹ Wer der Welt entsagen will, muß, diesem System zufolge, alle vier vorausgehenden Stufen, eine nach dem anderen, durchlebt haben (S. 424, Manu 6.37, 6.86, 6.96). Wie unter anderen Jacobi (1980a: xxxii) feststellte, findet angeblich sich im vierten Lebensstadium des *Samnyāsin* “der Keim der späteren Häresie der Buddhisten und Jains” (vgl. Dixit 1978: 2). Dumont (1980) und Olivelle (1974: 28, 33) argumentieren umgekehrt, daß die *Āśrama*-Ordnung selbst Resultat des Versuchs der Inkorporation der “häretischen” Institution der Entsagung in das soziale System der Brahmanen darstelle. Beide Interpretationen machen jedoch klar, daß die durch das *Āśrama*-Schema legitimierte Beschränkung der Entsagung auf männliche Brahmanen im letzten Lebensstadium allein der Reservierung der Privilegien der Brahmanen-Klasse dient (Dumont 1980: 274).⁴⁰ Analog zur Sequenzordnung sind die Lebensstadien auch gradiert hinsichtlich ihrer Repräsentativität für das soziale Ganze. Vergleichbare Ordnungsvorstellungen finden sich auch in der Lehre vom fünften Element, welches zugleich im Zentrum von (a) vier Himmelsrichtungen, und (b) vier *Varṇa*, etc., steht und als zugleich sich selbst und die Totalität des Systems repräsentierend vorgestellt wird (Malamoud 1981: 39).

Wie Olivelle (1974) zeigte, wurden die *Āśrama* in den frühesten *Dharmaśāstra* nicht als sequentiell aufeinander folgende Lebensstadien aufgefaßt, sondern bezeichneten “four possible modes of life that presented themselves to the student who had completed his education at the house of his teacher, and was about to enter the adult world” (S. 28). Jedes einzelne der *Āśrama* konnten von einem *Brahmacārin* als eine permanente Lebensweise gewählt werden (S. 33). Die Entstehung einer sequentiellen *Āśrama*-Ordnung (in *Manu*) und die spätere Assoziation dieser Stadien mit den *Samskāra* (Lebenszyklusriten) erklärt Olivelle als Versuch der Neutralisierung der für die Position orthodoxer Brahmanischer Opferpriester bedrohlichen Propagierung der asketischen Lebensweise in den *Upaniṣaden*. Die Hierarchisierung der *Āśrama* ist also ein Resultat strategischer Konstruktionen in (religions-) politischer Absicht.

Die Buddhisten und Jains stellten sich bewußt außerhalb der vedischen Tradition und waren somit frei, die Zulassungsbeschränkungen zum *Samnyāsin*-Stadium zu modifizieren (falls dieses schon existierte) und sowohl das *Āśrama*- als auch das komplementäre *Varṇa*-Modell “in asketischen Begriffen zu re-interpretieren” (Burghart 1983a: 651 Fn.1). Sie negierten den Sonderstatus des Brahmanischen Haushälters, dessen herausragende Rolle die Brahmanischen *Dharmaśāstra* trotz seiner Unterordnung unter den *Samnyāsin* herausstellten (Manu 6.86ff.)⁴¹ - was besonders deutlich wird in der Zulassung von Frauen zur Weltentsagung - und transformierten das Ideal des Asketismus in ein generelles Modell sozialer Beziehungen, welches sie zum Aufbau universalistischer sozialer Institutionen auf der Grundlage des Modells monastischer Organisationen

³⁹ “The word *āśrama* is derived from ‘śram’ to exert, to labour and etymologically means ‘a stage in which one exerts oneself’” (Kane 1931 2.1.VIII: 425). Auch die Stufen der Vorbereitung des *Dīkṣārtin* für das Brahmanische Opferritual wurden *Āśrama* genannt (Heesterman 1964: 24ff., Schmidt 1967: 651).

⁴⁰ Die Frage der Priorität ist auch zugunsten einer Wechselwirkungs-Hypothese zu modifizieren. Dixit (1978) hat z.B. festgestellt, daß in *Sūy2* 14 eine ähnliche Stufenordnung für die monastische Initiation vorgestellt ist, wie die vier *Āśrama* des post-vedischen Brahmanismus: “the brahmin social theory of four *āśramas* posed a life-ideal before the Brahmins who were an elite, a corresponding monastic social theory posed a life-ideal before the monks who were similarly an elite” (S. 2).

⁴¹ Vgl. Kane 1931 2.1.VIII: 424, Dumont 1980: 274, Burghart 1983a.

nutzten.⁴² Der Aufbau solcher monastischer Organisationen, die den Brahmanischen Haushältern zur Konkurrenz werden konnten, wurde ursprünglich von den Brahmanischen *Dharmaśāstra* durch das Gebot des Alleinwanderns des *Samnyāsin* bewußt unterbunden (Manu VI: 42), sowie durch die Einschränkung des Standes der Asketen auf männliche Brahmanen hohen Alters und großer Gelehrtheit.⁴³

Die späteren asketischen Hindu-Sekten sahen sich daher vor die Notwendigkeit gestellt, das *Āśrama*-Schema wiederum für ihre Zwecke zu re-interpretieren. Anders als bei den Jaina, die das *Guṇasthāna*-Schema und dasjenige des *Caturvidha-Saṅgha* bevorzugten, und den *Ājīvika*, die ein sechsstufiges Klassifikationssystem verwendeten, benutzen die asketischen Sekten des Hinduismus auch heute weiterhin das *Āśrama*-Schema um ein Kontinuum zwischen der Sphäre der Laien und der Asketen zu konstruieren. Miller und Wertz (1976: 87f.) stellten z.B. bei den Hindu-Asketen von Bhubaneswar folgende Kategorien fest:

ASKETEN: (1) *Samnyāsin* (2) *Brahmacārin*
 LAIEN: (3) *Vanaprastha* (4) *Gṛhastha*

Die *Āśrama*-Stadien wurden hier sequentiell umgeordnet, indem die erste Stufe - die des *Brahmacārin* - wurde die dritte Stufe gerückt, um den Bedürfnissen einer asketischen Ordnung angepaßt zu werden, die grundsätzlich zwischen Asketen und Laien unterscheiden muß. Weiterhin ist bemerkenswert, daß die heutigen Hindu-Asketen auch ein System der Laieninitiation nach dem Muster der *Śramaṇa*-Sekten verwenden und somit zwischen Hindus im allgemeinen und Sektenmitgliedern strikt unterscheiden.

Zusammenfassung

Der kurze Seitenblick auf die Sozialklassifikation der *Ājīvika* und das Brahmanische *Āśrama*-System zeigte, daß die vermeintlich nur "ausgedachten" Handlungsklassifikationsschemata der Jaina eine Variation des generellen Themas der Wiedereinführung asketischer Kategorien in die Sozialwelt sind. Entscheidend ist in allen drei Fällen der Versuch, einen Stand von "Laien" zu konstruieren und gemeinsam mit dem der "Asketen/Mönchen" in ein hierarchisches Sozialsystem zu integrieren. Deutlich wurde auch, daß die religiösen Bewegungen Südasiens sich gegenseitig beeinflussten. Sie können somit schwerlich, wie es manchen Monographien zufolge erscheinen mag, als klar abgegrenzte ideologische Blöcke oder Gruppen betrachtet werden. Dies kann auch an den soziographischen Phantasien rezenter religiöser Reforme beobachtet werden.⁴⁴

⁴² Vgl. Chakravarti 1983: 80, Tambiah 1985b.

⁴³ Das *Āśrama*-Modell der Lebensstadien wurde auch unter dem Eindruck der Individuums zentrierten *Śramaṇa*-Religionen als Modell spiritueller Entwicklung eines Individuums aufgebaut, ohne jedoch konsequent die *Karman*-Theorie individueller Entwicklung aufzugreifen, die als entscheidende Stimulanz der Entwicklung der *Śramaṇa*-Religionen gelten muß. Wie Kane (1974 IV.III.IX: 335) schreibt, ist die *Karman*-Theorie unvereinbar mit dem Brahmanischen Glauben, daß ein Mann "durch das Opfern dreier Reisbällchen (während des *Śrāddha*-Rituals) den Seelen seiner verstorbenen Ahnen Genuß und letztlich die Reise in den Himmel" verschaffen kann.

⁴⁴ Jain-Sozialreformer des frühen 20. Jahrhunderts, wie C.R.Jain (N.N.) haben z.B. die Notwendigkeit verspürt, das *Āśrama*-Schema, mit dem der *Guṇasthāna* in eine Synthese zu bringen, um einerseits die Unabhängigkeit des Jainismus unter Bedingungen eines starken Hindu-Nationalismus zu wahren, und um sich andererseits in die nationalistische Unabhängigkeitsbewegung Indiens zu integrieren, nach dem Motto: "to mix in the world and yet not imbibe its evil ourselves" (S. 136). C.R. Jain - ein Rechtsanwalt - sah in der Korrelation der *Āśrama* mit den *Guṇasthāna* die Lösung des paradoxen Problems der Konstruktion einer Jain-Version des Hindu-Nationalismus: "The different āśramas that is to say, divisions, into which the principal Indian religious divide a layman's life are also correlated with different ideals in a scientific [d.i. Jain] way" (S. 140). Im Einzelnen korrelierte er das Stadium des 10. *Pratimā* der Jaina mit dem Beginn des *Vanaprastha-Āśrama* der Hindus (Waldbewohner-Stadium), welches im Alter von etwa 55 Jahren beginnt (S. 141f.), und analogisierte die Jain-Entsagung mit dem *Samnyāsin*-Stadium der Hindus. Ähnlich verfuhr er mit der *Varṇa*-Klassifikation, die er als ein Schutzschild gegen "anti-Aryan defilements" bezeichnete (S. 143). Es handele sich historisch um ein "rein soziales Klassifikationsschema" (S. 145), welches

Bedingungslogisch haben alle untersuchten Klassifikationen, wenn sie in der Praxis umgesetzt werden, Handlungsimplication und gesellschaftliche Funktionen insbesondere über die von den konkurrierenden Wertordnungen vorausgesetzten Dienstleistungsbeziehungen.

6.3. Theorie der Funktion des Laienideals im Kontext hierarchischer Sozialordnungen

Verschiedentlich wurde von dem "Dilemma" gesprochen, welches durch Statusansprüche erzeugt wird: nämlich zugleich in der Welt zu sein und zugleich außerhalb ihrer Stehen zu wollen. Im Jainismus erscheint dieses Dilemma einmal im Verhältnis von Gewaltlosigkeit und notwendiger Gewalt und zum anderen im Verhältnis zwischen einer Religion des Individuums (einer soziologischen Sekte) und deren Eingebunden sein in eine umfassende Sozialordnung (Gruppenreligion), die durch den Einfluß des Brahmanismus dominiert wird. In diesem Abschnitt steht die zuletzt angesprochene Frage nach der indirekten sozialen Funktion des auf das Individuum bezogenen Ideals des Jainismus im Vordergrund. Deren Untersuchung wurde nicht ohne Grund bislang vernachlässigt, denn das Verhältnis von "Individuum" und "Gesellschaft" wird in der doktrinären Jain-Literatur zwar angedeutet, doch nie ausdrücklich thematisiert. Auch Dumont (1980: xx) überläßt anderen "the task of systematically bringing to light the impact of renunciation on society". Andererseits wird in der Jain-Literatur wiederholt betont, daß die praktische, soziale Funktion der Individualreligion die entscheidende Nahtstelle zum Verständnis des Jainismus sei (vgl. Deo 1956). Mahāprajña (1986) schreibt zum Beispiel: "It is believed that religion is something that has to do with an individual. But in reality it also concerns society. It may be practiced individually but it leaves its effect on society" (S. 41). Sangave (1980) äußert sich ähnlich über die Bedeutung der Jain-Mahāvratā (*Aṇuvratā*): "their implications are really extensive and they permeate the entire social life of the community" (S. 219). Doch auch er zeichnet diese "Implikationen" nicht im Detail nach.

Der Grund des Schweigens der Jaina zu diesem Thema ist in der Literatur nicht zureichend reflektiert worden. Er ergibt sich aus der Tatsache, daß "die Gesellschaft" als ein Quasi-Objekt der asketischen oder auch der soziologischen Reflexion sich erst durch die Einführung des differentiellen Kodes Entsager/Haushälter die Sozialordnung Südasiens ergibt (Dumont 1980). Es ist, mit anderen Worten, überhaupt nicht möglich, von einem Gedankenobjekt "Gesellschaft" zu sprechen, ohne die Voraussetzung eines, wie auch immer aufgefaßten, gesellschaftstranszendenten, beobachtenden "Individuums". Die reflexive Objektivierung der Gesellschaft bzw. der "Welt" (*Loka*), als dasjenige Objekt, die Sphäre, welche der Entsagende hinter sich gelassen hat, und die Weiterverwendung dieses Konzeptes, impliziert jedoch latente gesellschaftliche Funktionen, die den Bedeutungsgehalt des Begriffs der Gesellschaft selbst übersteigt. Es muß, mit anderen Worten, zum Verständnis dieses Phänomens ein höherer theoretischer Standpunkt eingenommen werden, der die gesellschaftliche

einst der Integration von Krieger in eine schlagkräftige Gemeinschaft gedient habe. Nicht Blutsverwandtschaft, sondern die Aufrechterhaltung des *Kula* (väterliche Linie) durch den Bezug auf ruhmreiche Ahnen sei dabei entscheidend gewesen. Die Reinheit der weiblichen Linie sei hingegen sekundär gewesen, insofern die Krieger mobil sein und dennoch ihre Reihen mit Nachwuchs zu schließen gezwungen waren. Eine Restriktion der Heiratsfähigkeit, wie sie später der Brahmanismus eingeführt habe, sei daher dysfunktional gewesen und habe zum Zerfall der (nationalen) Einheit geführt: "(It) made it impossible for petty chieftains to combine against a common foe" (S. 145). - C.R.Jain versucht hier - mit wenig rhetorischem Geschick - die Jain-Interpretation des *Varna*-Schemas zu re-aktualisieren. Diese betont das Primat der *Kṣatriya* und lehnt geburtsständische zugunsten funktionaler Kriterien der Klassenzugehörigkeit ab. Die Form der Klassenordnung wird also unangetastet gelassen, jedoch inhaltlich vollkommen uminterpretiert. Interessant ist die funktionalistische These von der "Reinhaltung der Patrilineage" durch Bezug auf "ruhmreiche" Ahnen, als Gegenposition zur Brahmanischen Allianztheorie (vgl. Dumont 1980). Aus ihr läßt sich m.E. eine brauchbare Hypothese über die Funktionsweise des Jain-Kastensystems entwickeln. Dieses imaginative Modell wurde noch während des Unabhängigkeitskampfes vorgetragen. Daher der permanente Bezug auf die Bedrohung durch Fremdherrschaft und Einheit. Dieses Beispiel zeigt, daß in der Praxis ideologische Modelle zu verschiedensten Zwecksetzungen kombiniert werden können und keineswegs dogmatisch eindeutig Handlungen festschreiben.

Funktion institutionalisierter Selbstbeobachtung selbst mitreflektiert (vgl. Habermas 1980-1981, Luhmann 1984). Erst dann kann man die Funktion der Jain-Lehre beobachten, die die Brahmanische Klassenordnung objektiviert, und als "profane", menschengeschaffene, bloß "äußerliche" Sozialordnung dem Individuum und insbesondere dem "Jain-Laien" gegenüberstellt (vgl. Dumont 1980: 285).

Aus der Sicht der Jain-Asketen basiert das "Kastensystem" auf "Duplizität" - denn es verschleiert die Wahrheit der Universalität der Seelenkräfte durch die Betonung oberflächlicher Differenzen zwischen den Menschen (vgl. Mahāprajña 1986: 62). Die Funktion dieser Objektivierung bzw. De-personalisierung der Klassenordnung ist, daß "wahre Gesellschaftlichkeit" aus der Sicht der Jain-Laien nicht innerhalb des Gerüsts der Klassen- bzw. Ritualordnung zu finden ist, sondern außerhalb derselben - in der lebendigen Interaktion zwischen den Asketen und individuellen Mitgliedern der gesellschaftlichen Klassenordnung. Gesellschaft wird daher nicht klassifikatorisch, sondern interaktiv bzw. relational aufgefaßt; nicht als statische Seinsordnung, sondern als ein dynamisch-funktionales, emergentes Phänomen (vgl. Spiro 1982: 15). Die zeitbezogene, interaktive Auffassung der Gesellschaft kommt im Begriff der Versammlung (*Saṅgha*) genauso zum Ausdruck, wie im Begriff der Pilgerfahrt (*Yātrā*), der für die Reproduktion der Jain-Gemeinden von zentraler Bedeutung ist. Aus der Teilnehmersicht erscheint selbst die theoretische Unterscheidung zwischen "Religion" und "Gesellschaft" als sekundär und wird effektiv von der (Tantrischen) Konzeption eines integralen kosmischen Energiefeldes abgelöst (vgl. Tambiah 1970, Wadley 1975: 184).

Die Funktion der Objektivierung der Brahmanischen Gesellschaftsauffassung ist also zum einen, daß der dem Brahmanischen Klassensystem implizite Latenzraum der interaktiven Dynamik zwischen den *Varṇa* in den Vordergrund gerückt und mit Hilfe der quantifizierenden Jain-*Karman*-Theorie thematisiert werden kann, und zum anderen, daß Gesellschaftlichkeit, unabhängig von Klassenkriterien, funktional aufgefaßt werden kann - als eine "Mobilisierung von Individuen zu einem gemeinsamen (religiösen) Zweck". Bei alledem wird das Brahmanische System vorausgesetzt, doch seinerseits in einen nicht thematisierten Latenzraum verbannt. Das Brahmanische und das jainistische Gesellschaftskonzept stehen insofern invers zueinander, wie Systemtheorie und Handlungstheorie in der modernen Soziologie.

Unter diesem Gesichtspunkt wird die Paradoxie der Frage nach der "sozialen Funktion" der Doktrin des "Jain-Laien" offenbar. Denn die "Jain-Laien" in ihrer Individualität sind die gesuchte Funktion, gleich welcher sozialen Klasse sie angehören. Sie sind gleichsam das emergente Resultat der Einsicht in die Richtigkeit der Jain-Kritik an der Statik und seelenlosen "Äußerlichkeit" der Brahmanischen Sozialordnung. Die Lehrsätze für die Jain-Laien sind nicht grundsätzlich verschieden von derjenigen für die Mönche, sondern nur eine abgeschwächte Form. Die Frage muß also anders gestellt und vor allem präzisiert werden. Ersten muß klar sein, daß "die Gesellschaft" nicht die der Jain-Laien ist, sondern die Brahmanische Sozialordnung. Zweitens kann die indirekte Funktion der Jain-Ideologie entweder empirisch, ggfs. im Hinblick auf die Konversionserfahrung eines Individuums, untersucht werden, oder kategorial: in der Konfrontation der Theoreme des Jainismus mit der Brahmanischen Soziallehre/Kosmologie und der Untersuchung der möglichen Effekte der sich aus den Differenzen ergebenden Möglichkeiten der Re-interpretationen der Brahmanischen Sozialordnung. Letzteres Verfahren wird im Folgenden angewendet. Die semantische Verschiebung, die der spezifische Blickwinkel der Lehre der Jaina, relativ zum Brahmanismus, produziert, öffnet, dem hier vorgeschlagenen Argument zufolge einen negativ determinierten Bedeutungs- und Handlungsraum, dessen Struktur den Interessen bestimmter sozialer Kategorien entgegenkommt. Die generalisierten sozialen Interessen

die der Jainismus als Medium gesellschaftlicher Reflexion verkörpert, erscheinen in diesem semantischen Differential.⁴⁵

Zu beachten ist dabei, daß die Generierung dieses semantischen Differentials durch Orientierung am Jain-Kode, einen Akt der "symbolischen Gewalt" (Bourdieu 1983) bzw. der "poetischen Kreativität" (Ricoeur 1986) darstellt, der durch indirekte Verletzung der Prinzipien des Brahmanischen Systems eine Ausbeutung von dessen sozialen Implikationen herbeiführen kann, ohne das System als solches offen in Frage zu stellen. Kurz, der Jainismus hat deshalb keine positive Soziallehre, weil er das Brahmanische System einerseits voraussetzt und andererseits verletzt. Eine Analyse der sozialen Implikationen des Jainismus offenbart also notwendigerweise Akte der symbolischen Gewalt, die also solche innerhalb des Jainismus Tabu sind und bewußt in den Bereich des Ungesagten verdrängt werden. Andererseits gewährt die Abwesenheit einer positiven Soziallehre die Anpassungsfähigkeit der Jaina-Tradition an wechselnde soziale Kontexte (d.h. die prinzipielle Unabhängigkeit selbst von dem Brahmanischen System).

6.3.1. Exkurs: Webers Theorie des Verhältnisses von Karman und Kaste

In der Literatur wurde die Frage des Verhältnisses von religiöser Orientierung und sozialen Implikationen im Kontext der Jaina-Studien theoretisch nicht zureichen reflektiert. Die einzige überhaupt vorhandene, systematische These zu diesem Problembereich wurde von M.Weber (1978: 119-22, 142f., 181) produziert, der eine "Komplementarität von *Karman* und *Dharma* (Kaste)", also einer Handlungstheorie (individuellen Erlösungsorientierung) und einer Systemtheorie (gesellschaftliche Pflichten nach der organischen Klassentheorie der Brahmanen) postulierte. Seine These war, daß die *Karman*-Vorstellung das "Kastensystem rechtfertige", indem sie die implizite Interdependenz der strikt getrennten Klassen Rechnung trage und über individuelle Transmigration einen Übergang von einer unteren in eine höhere Klasse (*Varṇa*) ermögliche, doch vom Wohlverhalten nach Maßgabe gegebener Klassenstandards abhängig mache. Obwohl Dumont (1980: 273-7, 186, 190f.) auch in diesem Punkt Weber kritisch gegenüber steht, verfolgt er einen ganz ähnlichen Gedanken. Er schreibt, das hinduistische Kastensystem habe sich aus der Interaktion zwischen der Institution der Entsagung und der Gesellschaft entwickelt, wobei die Brahmanen (Priester) die kreativen Ideen der Entsagenden nach und nach imitiert und in ihre Soziallehre integriert hätten (S. 285f.). Obwohl Dumont die Unterschiedlichkeit der Zielsetzungen von *Dharma* und *Mokṣa* herausstellt, kommt er also zu einer ähnlichen Schlußfolgerung wie Weber: das Kastensystem kulminiert in seiner Negation - dem von sozialen Bindungen erlösten Individuum (S. 191): "Is is really too adventurous to say that the agent of development in Indian religion and speculation, the 'creator of values', has been the renouncer?" (Dumont 1980: 275). Heesterman (1985: 42) geht noch einen Schritt weiter als Dumont, für dem der typische Brahmane ein verheirateter Priester ist, und behauptet: "The true brahmin is the renouncer or the individualized sacrificer".⁴⁶

Die spätere Diskussion von Webers Komplementaritäts-These orientierte sich wesentlich an Dumonts Kritik (vgl. Heesterman 1985: 194ff., Fuchs 1988: 64ff.). D.h., die verschiedenen Autoren kehren den "kritischen" Aspekt der Entsagungs doktrin und deren (aufgrund des Widerspruchs zur Welt) "kreative",

⁴⁵ Vgl. Evers' (1973) Begriff der "strategischen Guppe", und Marriotts (1976) Begriff der "*Varṇa*-Strategy".

⁴⁶ Heesterman sieht die Dinge ähnlich, denn er hat, genau wie Dumont, den vedischen Waldasketen, der außerhalb der Gesellschaft lebt vor Augen, nicht den reinkorporierten, "gezähmten" buddhistischen oder Jain-Asketen: "the dharma ... in order to be universal ... had to accommodate its own opposite, the principle of confusion and disorder" (Heesterman 1985: 198). Obwohl die Gesamtkonzeption ähnlich ist, weichen Dumonts und Heestermans Interpretationen des Brahmanen voneinander ab. Dumont betont die wirklich dominante Priesterfunktion und Heesterman die ideale Entsagerrolle des Brahmanen.

verändernde Rückwirkung auf die Gesellschaft heraus. Nicht die *Karman*-Doktrin und die Institution der Entsagung rechtfertigen demzufolge die Klassenordnung, sondern die Aktivitäten der Brahmanen. Fuchs (1988) faßt den Diskussionsstand zusammen:

“Weber stößt hier auf einen genuinen Widerspruch zwischen zwei Prinzipien, einem sozialen und einem eher antisozialen, ... doch geht er ihm nicht genügend nach. Sonst hätte er einsehen müssen, daß die konsequent-ethische-karman-Konzeption, die jeden zu einem einsamen, ‘egozentrischen’ Menschen macht, alle Prinzipien sozialer Interaktion in Frage stellen würde und damit zur Organisation der Gesellschaft wenig taugt ... und daß daher zu erwarten steht, daß das karman-Konzept, wenn es soziale Verbreitung erlangen sollte, sich den Bedingungen sozialer Interaktion in der entsprechenden Gesellschaft anpassen muß” (S. 75).

Wie noch zu zeigen sein wird, ist jedoch der mechanische Charakter der *Karman*-Vorstellung sowie der statische Charakter des “Kastensystems” in der Literatur weit überzogen worden. Dies hat damit zu tun, daß auch das Modell des *Varṇa*-Systems ahistorisch betrachtet wurde und nicht in seiner produktiven Funktion als Reflexionsmedium des übergreifenden gesellschaftlichen Prozesses. Nur deshalb erscheint der Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft so absolut und ist die Kritik von Webers imaginativer These so harsch. In der Jain-Perspektive ist der Gegensatz von Individuum und Gesellschaft keineswegs absolut, sondern eine Frage der Dimension bzw. Betrachtungsweise (vgl. Dumont 1980: 359 Fn.25g). Ein “großes Individuum” (*Mahāpuruṣa*) ist ein ontischer Endpunkt einer langen Reihe von Inkarnationen, einer seriellen Vergesellschaftung, und umfaßt, wie gesagt, in einem symbolischen Sinne alle Lebewesen in untergeordneten Dimensionen und ist selbst symbolisch Teil bzw. logische Voraussetzung von Wesen höherer Stufe (*Siddha*). Die Dimensionen sind durch Beziehungen der Negation bzw. der Entsagung voneinander getrennt und zugleich innerhalb eines kosmischen Ganzen verbunden. Legt man diese Vorstellung zugrunde, dann zeigt sich, daß zumindest im Jainismus kein absoluter sondern nur ein relativer Gegensatz von Asketen und Gesellschaft existiert. Die meisten Jain-Asketen leben zudem innerhalb einer monastischen Gesellschaft, inmitten der Gesellschaft deren Fokus und Kondensat sie sind und von der sie vollkommen abhängig sind (vgl. Tambiah 1985b). Die Jain-Laien gelten selbst als “partielle Asketen”. Mehr noch: durch das *Karman*, welches den individuellen Körper der Seele bildet, sind die Lebewesen indirekt in die Gesellschaft eingebunden. Die dominante Selbstorientierung der Asketen ist also nur die Rückseite der dominanten Sozialorientierung (in der Brahmanischen Welt). Die indirekte Art der Beziehung zwischen beiden Ebenen macht folgendes Zitat aus dem *Ācārāṅga* deutlich, die die Essenz der Jain-Lehre - das *Ahiṃsā*-Konzept - erläutert:

“One who knows the inner-self knows the external (world) as well;
One who knows the external (world) knows the inner self as well.
Try to realize the significance of this equality” (ĀS₁ 1.7.147f., Ed. Tulsī 1981: 71f.).⁴⁷

Folgender Kommentar wurde von Yuvācārya Mahāprajña hinzugefügt:

⁴⁷ Jacobi 1984: 13 bietet folgende Übersetzung:

“[H]e who knows it with regard to himself, knows it with regard to (the world) outside;
and he who knows it with regard to (the world) outside, knows it with regard to himself:
this reciprocity (between himself and) others (one should mind)” (Āyārā 1.1.7.1).

“A person directly experiences pain and pleasure and as such they are immediate and self-perceptible. On the basis of the self-experience we can understand the pains and pleasures of others. Therefore the feeling of pains and pleasures of others is an indirect one. The way in which we are affected by an external cause is the same in which others are affected” (Ebda., S. 72). “Three pre-requisites of the practice of non-violence are as follows: (1) Perception of terror caused by violence. (2) Realisation of detrimental consequences of violence. (3) Equality of all other beings with the self - that is to say that just as we like pleasure and dislike pain, so do other beings and the *vice versa*” (Ebda., S. 73).

Diese Passage kann als eine Jain-Interpretation der Wirkungen des vedischen Opfers verstanden werden, welches, wie Rosenast (1987: 177-211) schreibt, auf einer “libidinöse Apperzeption der Umwelt” basiert und diese dadurch manipuliert, daß es die Leidenschaften der Teilnehmer durch Akte der Gewalt und der Vorführung des Leidens eines Opfers hervorruft (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981). Die Jain-Konzeption von Leidenschaftslosigkeit, Bindungslosigkeit und Gewaltlosigkeit durchschneidet hingegen das Band zum Ritual indem es eine Distanz zu Akten der Gewalt und des leidenschaftlichen Begehrens schafft und statt dessen die Aufmerksamkeit auf die Empfindsamkeit und das Leiden des Opfers richtet. Generell kann gesagt werden, daß die Leidendifferenz von *Ahiṃsā/Himsā* quer zu dem von Reinheit/Unreinheit steht. Ein Prinzip externer Vergesellschaftung wird also abgelöst durch interne Vergesellschaftung.⁴⁸ Das Praktizieren von *Ahiṃsā* setzt, laut Jain-Doktrin, notwendigerweise Mitleid (*Dayā*) voraus, also eine ausdrücklich ethische Orientierung.

Webers These von der Komplementarität von *Karman* und Kaste ist grundsätzlich noch immer relevant. Dumonts eigene Aussagen können als Belege der Tatsache zitiert werden, daß die nicht-ethisierte Form der *Karman*-Theorie, schon im vedischen Opfer - dem Angelpunkt der Brahmanischen Klassenideologie - angelegt ist und durch die späteren Erlösungsreligionen gleichsam universalisiert und auf jegliches individuelle Handeln ausgedehnt wurde: “determinism was already present in Vedism where it warranted the efficacy of ritual action, karman” (Dumont 1980: 435 Fn.24, vgl. Heesterman 1985, Tull 1989, Staal 1979). Die Institution der Weltentsagung der Jain-Mönche stellt keine Form institutionalisierter Kritik der Brahmanischen Gesellschaftsordnung dar, wie neben Dumont (1980) auch Goonasekera (1986) schreibt, sondern hat die Funktion der dimensionale “Relativierung” der Werte der familialen Lebens, denen gegenüber ein Asket selbst prinzipiell indifferent ist, und steht zugleich im Zentrum einer “alternativen” Sozialordnung (Ders., vgl. Tambiah 1977). Webers These könnte im Sinne der vorgeschlagenen These der funktionalen Implikationen der Entsagung mit Dumonts und Heestermans Interpretation zusammengeführt werden. Nicht die Wertideen der Asketen hätten demnach die wirklichen sozialen Verhältnisse im heutigen Südasien direkt mitgeschaffen, wie Dumont behauptet, sondern bestenfalls deren “intendierte oder nicht-intendierte Konsequenzen”. Ein Ideal determiniert eine Gesellschaft nicht von außen, sondern wirkt innerhalb einer Gesellschaft und des umfassenden Sinnhorizontes der Lebenswelt. Eine ähnliche, doch weniger mechanische Deutung des Verhältnisses von Ideal und Ethos als Webers und Dumonts Begriff der Wertverwirklichung findet sich bei Bourdieu (1983). Sie wird im folgenden zugrundegelegt. Er stellt den Satz auf, “daß die Individuen zum Funktionieren des Systems desto lieber beitragen, je vollkommener das System zur Verwirklichung ihrer Interessen beiträgt” (S. 130). Die Formulierung erinnert an Webers Wahlverwandtschaftsthese.

⁴⁸ Vgl. Heesterman 1985: 199f.

6.3.2 These

Die Art und Weise in der die Jain-Lehre indirekt auf die Gesellschaft wirkt, kann nur durch die empirische Analyse des effektiven Verhaltens der sich selbst als "Jain" bezeichnenden Individuen und Gruppen und ihrer Bezugnahme auf Text und Tradition geklärt werden. Von Interesse sind vor allem die Beziehungen von rituellen Formen zu ideologischen und historischen Kontextfaktoren, insbesondere den potentiellen Interessen und Gefühlslagen, denen sie entgegenkommt. Mit solchen empirischen Fragestellungen wird die Ebene des Selbstverständnisses der Jain-Ideologie verlassen und durch Kontrastierung mit der Praxis historisiert. Für einen Jain-Asketen, der sich primär auf die Realisierung seiner inneren Seelenpotentiale konzentriert, gilt empirische Erkenntnis nicht als "direktes" Wissen, sondern als "indirektes" Wissen: "On the plane of reason we call what is indirect knowledge as direct knowledge" (Mahāprajña 1979: 18, vgl. Tulsī 1985a: 23f.). Jain-Mönche und auch Jain-Laien zeigen wenig Interesse an "indirektem" empirischem Wissen über soziale Verhältnisse, da dieses strenggenommen außerhalb des Bereiches ihrer Religion fällt. Naturbeobachtung ist dagegen eine Bedingung der Möglichkeit asketischen Wandels. In erster Annäherung kann die soziale Funktion des Jain-Ideals am Beispiel der möglichen Wirkungen erläutert werden, den die "kreative Imitation" (vgl. Ricoeur 1986) asketischen Verhaltens für Kategorienmitglieder des Brahmanischen Klassensystems hervorrufen kann. Dazu gehört vor allem die Akzeptanz der Lehre (*Siddhānta*), die Übernahme von Gelübden (*Vrata*) und die Nachahmung einer Reihe von praktischen asketischen Verhaltensmustern (*Sādhanā*), insbesondere solcher Kriterien, die in diametralem Gegensatz zu Brahmanischen Ordnungsvorstellungen stehen.

In diesem Kapitel wird nur ein Aspekt untersucht: die indirekte (semantische) Funktion des Jain-Ideals im umfassenden Kontext des Brahmanischen sozialen Klassifikationssystems. Der Jainismus wird hier nicht, wie in der Literatur zumeist unterstellt wird, als radikale "Heterodoxie", vollkommen unabhängig vom dominanten ideologischen Kontext des Brahmanismus verstanden (vgl. Obeyesekere 1980: 138), sondern unter dem Gesichtspunkt der Komplementarität von Individualreligion und Gruppenreligion, von Sekte und Kaste, betrachtet, unter Berücksichtigung des vedischen Ursprungs der Reflektion über *Karman* (vgl. Heesterman 1985, Tull 1989). In den Worten von Dumont (1980: 210): "A non-Hindu group cannot be regarded as independent of the environment in which it is set, as really constituting a society by itself however strongly its own values push it into this direction".

In Anlehnung an Dumont wird im folgenden die schon mehrfach angedeutete Doppelthese untersucht, daß, erstens, das Jain-System nicht unabhängig von einer präexistenten (Brahmanischen) Sozialordnung Sinn macht und realisiert werden kann, und jener gleichsam übergestülpt wurde, und zweitens, daß "Jain-Laien" durch die Erlangung des Status von "partiellen Asketen" ihre Position innerhalb des dominanten Brahmanischen Systems in mancher Hinsicht verbessern können. Vor allem *Kṣatriya* und *Baniyā* können sich als "spirituell überlegene Laien" vom Brahmanischen Ritual lösen und den Brahmanischen Haushältern selbst Statuskonkurrenz machen. Dies betrifft vor allem die rituellen und ökonomischen Transaktionen. Einmal, weil die Ablehnung der Brahmanischen Kriterien der rituellen Reinheit und deren Ersetzung durch moralische Kriterien die Jaina als Individuen von den sozialen Restriktionen des Kastensystems befreit, und "because the qualities highlighted in the ideal layman are also those which generally contribute to success in business" (Williams 1983: xxii). Mit Hilfe der Jain-Lehre können Jain-Laien die funktionalen Implikationen der Brahmanischen Statusordnung zu ihren Gunsten manipulieren und, wie jene, den Gabenfluß innerhalb des rituell gesteuerten Systems der Arbeitsteilung zu ihren Gunsten beeinflussen; zum Beispiel die Leistungen von bedingungslogisch untergeordneten Sozialkategorien per Statusimplikation (und Androhung königlicher

Sanktionen) indirekt einfordern. Diese These von der Ausbeutung von Statusimplikationen durch Manipulation des dominanten Klassifikationssystems ist in der vorliegenden Arbeit analog zur Theorie der konversationalen Implikatur konstruiert worden (vgl. Grice 1975, Tyler 1978, Brown-Levinson 1978, Strecker 1988, Drechsel 1987, Flügel 1993). Sie soll an zwei Beispielen näher erläutert werden: (1) an der Rolle der *Vaiśya* als prinzipielle Lieferanten des Opfers, und (2) am Beispiel der latenten funktionalen Interdependenzen der strikt getrennten *Varṇa*.

6.3.2.1. *Vaiśya* als Lieferanten des Opfers

Das erste Beispiel ist mit dem zweiten eng verwandt und schließt am Begriff der "hierarchischen Handlung" an. Es betrifft die Rolle der *Vaiśya* in der Kette der idealen Bedingungsordnung des Brahmanischen Opfers. Die prinzipielle soziale Rolle der vier *Varṇa* ist in den *Dharmaśāstra* ausdrücklich definiert, wie am Beispiel der Aufzählung ihrer Pflichten und Berufe deutlich wird. Die Aufgabe der *Śūdra* ist es zu dienen; die *Vaiśya* sind die Rinderhirten und Farmer (und später auch: Händler und Handwerker), sie herrschen über die Tiere; und die *Kṣatriya* und *Brahmanen* herrschen über alle Lebewesen. Wie Dumont (1980: 69) ausführlich gezeigt hat, sind in einem solchen System stratifikatorischer Differenzierung von Funktionen idealerweise alle möglichen Aktivitäten der vier prinzipiellen Klassen in einer sequentiellen Bedingungsordnung beruflicher Funktionen angeordnet, in der die logisch-historisch nachgeordnete Klasse von Aktivitäten die Resultate der Leistungen der vorausgehenden als Bedingungen ihrer "Weiterverarbeitung" inkorporiert: "the order of increasing status comprises, service, economic activity, political dominion, priesthood" (S. 69). Der Akt der Inkorporation - bzw. des Empfangens des Opfers (Opfertieres) - wird durch die Metapher des "Essens" ausgedrückt: "The Vaishya is to the higher two social classes as animals are to humans and the self: the lower is "eaten up" by the higher" (Smith 1989: 249). Nur die drei zuletzt genannten Klassen - die Zweimalgeborenen (*Dvija*) dürfen dabei selbst opfern. Die *Vaiśya* und *Kṣatriya* dürfen zwar ein Opfer anordnen, doch nur die *Brahmanen* dürfen das Opfer selbst durchführen (Dumont 1980: 67f.).

Die zentrale, sozialintegrative Rolle des Opferrituals erklärt sich, wie vor allem Hocart (1950) hervorgehoben hat, dadurch, daß alle sozialen Klassen - direkt oder indirekt - idealerweise ihren Beitrag zur Durchführung des Opferrituals leisten müssen. Die relative Distanz der Leistungen der einzelnen sozialen Kategorien zum gesellschaftskonstitutiven Akt des Opfern, der durch die *Brahmanen* durchgeführt wird, rekonstituiert ihren relativen Wert. Die *Śūdra* können, da sie keine Kontrolle über (Opfer-) Tiere besitzen, nicht selbst opfern, sondern nur indirekt, über ihre Dienste für die Mitglieder der drei obersten Klassen am Opfer teilhaben:

"For a man to offer sacrifice, he must first of all have something that he can give up (Tyāga), goods which had in the first instance been acquired for their owners enjoyment ... If the purity rules governing directly kratvartha activities were applied to the acquisition of goods, sacrifice would in practice be impossible" (Malamoud 1982: 39 Fn.12).

Die *Vaiśya* werden von der *Varṇa*-Theorie als die Lieferanten des Opfer (-Tieres) beschrieben, welches sie in Form von Tribut an die *Kṣatriya* geben (Dumont 1980: 67). Die *Kṣatriya* erscheinen als die prinzipiellen Opfernden und die *Brahmanen* als die prinzipiellen Opfernden. Die Bedingung des Opfern eines Tieres ist hier

die Zusammenarbeit aller vier Klassen, wobei die Leistungen der *Śūdra* in dem Beitrag der *Vaiśya* "aufgehoben" und der Beitrag der *Vaiśya* in dem Opfer der *Kṣatriya* "aufgehoben" ist.

Für unseren Zweck bedeutsam ist der Hinweis, daß *Vaiśya* innerhalb dieses Schemas prinzipiell keinen Zugang zu Gewaltausübung haben - sowohl im militärischen, wie im religiösen Sinne - und somit nur indirekt, vermittelt ihrer Arbeitsprodukte an den Früchten des Opfers teilhaben können. Im Brahmanischen System können - abgesehen von den Kriegerern im Kampfe - nur die gelehrten Brahmanen das interiorisierte Selbstopfer durchführen und nur Priester das äußere Opfer selbst durchführen (Tull 1989). In absteigender Folge partizipieren somit alle anderen sozialen Kategorien, vermittelt ihrer Leistungen, nur implizit - indirekt - und in unterschiedlichem Grade am Opfer und seinem Folgen. Eine direkte Beziehung ist allein im religiösen Selbstopfer möglich (einmal abgesehen von den *Śūdra*, die täglich ihre Arbeitskraft "opfern"), weshalb Heesterman (1985) in Modifikation von Dumont (1980) - der die Priesterrolle der Brahmanen in den Mittelpunkt seiner Interpretation stellt - im Entsagenden den idealen Brahmanen sieht, in dessen freiwilligem Selbstopfer gleichsam alle gesellschaftlichen Funktionen (einseitig gerichtete Leistungen: Gaben) aufgehoben sind.

Aus der Sicht der beiden dominanten Klassen - der *Kṣatriya* und der *Brahmanen* - erscheinen folglich auch die *Vaiśya* als eine Dienstleistungsklasse. Die historische Tatsache, daß sich im Laufe der Zeit vor allem *Vaiśya*, bzw. später: *Baniyā*, zum Jainismus als einer Religion der Gewaltlosigkeit und der Höherstellung von Funktion über Geburt hingezogen fühlten, erscheint vor diesem Hintergrund gleichsam als Versuch der ideologischen Verdopplung ihrer objektiven sozio- religiösen Funktion als Lieferanten des Opfers, ohne direkten Zugang zur (sakralen und nicht-sakralen) Gewalt. Die Übernahme der Lehre der Tirthāṅkara als dominante religiöse Praxis durch Mitglieder der *Vaiśya-Varna* (und von befriedeten *Kṣatriya*) hat für sie insofern die Konsequenz der Transformation eines Aspektes sozialer Notwendigkeit in ein Element der Freiheit bzw. der ideologischen Selbstbestimmung und die Möglichkeit der Entwicklung eines "Klassenbewußtseins" für solche, vom Gewaltmonopol abgeschnittenen sozialen Eliten, die das im Brahmanismus schon angelegte und durch den Buddhismus und Jainismus weiter entwickelte Konzept des Entsagenden als des idealen Brahmanen gegen die Erbpriesterklassen ausspielten (vgl. Schmidt 1968, Heesterman 1985, Thapar 1978, Tull 1989).

Die Analogie zwischen der Struktur der sozialen Arbeitsteilung zwischen den vier Klassen und der Art und Weise der religiösen Partizipation im Opferritual ist zwar anhand der Texte prinzipiell feststellbar, doch im einzelnen nicht festgeschrieben. Die Funktion des Rituals zur Reproduktion der Klassenordnung des sozialen Ganzen wirkt insofern nicht direkt, sondern indirekt, wie Smith mit Bruce Lincoln feststellt: "social stratification can well be - and often is - expressed by implication alone ... In ways, that which is unsaid can be far more powerful than that which is openly asserted, for by being left mute it is placed beyond question or debate" (Lincoln 1985: 16f., nach: Smith 1989: 259). Die Art und Weise, wie soziale Interessen indirekt - vermittelt ritueller Praktiken - realisiert oder doch zumindest bestärkt und legitimiert werden können, kann mit Hilfe der Theorie der Ausbeutung konversationaler Implikationen verstanden werden und ist eines der Hauptthemen der folgenden Untersuchungen.

Im Hinblick auf das vedische Opferritual ist noch ein besonderer Aspekt für das Verständnis der Rolle des Jainismus in Feld südasiatischer Ideologien relevant: die Ähnlichkeit zwischen dem Entsagungsritual (*Dīkṣā*) der Jaina und den asketischen Praktiken des Opfernden (*Dīkṣā*) vor dem *Soma*-Opfer. Wie Hubert und Mauss (1898/1981: 20f., 113ff.) und später Dumont (1980: 358 Fn.25d) und Heesterman (1984) schreiben, galt das das im heutigen Jainismus so bedeutsame *Dīkṣā* ursprünglich als vorbereitendes Stadium für das vedische *Soma*-Opfer, in dem sich der Opfernde durch asketische Praktiken purifizierte. Im Rahmen des Jainismus und

Buddhismus, also Systemen, die die Gewalt (*Himsā*) des Opfers ablehnten, wurden diese “vorbereitenden” Praktiken des Brahmanischen Opfers zum Prototyp für das Selbstopfer, dem schließlich eine größere Bedeutung beigemessen wurde, als dem Opfer selbst: “The asceticism preliminary to the sacrifice became, in many cases, the whole sacrifice” (Hubert & Mauss 1981: 114 Fn.66). Heesterman (1984) ist diesem Hinweis gefolgt und stellte fest, daß die von Jainismus propagierten Praktiken insgesamt als eine Form des permanenten Aufschubs des Opfers interpretiert werden können, welches gleichsam erst im Akt der Erlösung (bzw. schrittweise in den vorausgehenden Schritten der Entsagung) vollzogen wird. Dabei wird vorausgesetzt, und dies ist für uns entscheidend, daß andere Gesellschaftsmitglieder die zur sozialen Reproduktion notwendige Gewalt unmittelbar vollziehen: die *Brahmanen* die rituelle Gewalt, die *Kṣatriya* die militärische Gewalt, die *Śūdra* die im Arbeitsprozeß notwendige Gewalt. Die Gewalt der *Vaiśya/Baniyā* ist eher symbolisch (Bourdieu) und setzt selbst wiederum unmittelbare Gewaltakte anderer Klassen voraus. Die Wahlverwandtschaft zwischen Jain-Askese und der *Baniyā*-Klasse besteht somit, wie Weber (1978) und Williams (1983) feststellten, darin, daß der Anteil indirekter Gewalt in den von den Jaina bevorzugten Berufsgruppen größer ist als der der direkten Gewalt.

Der Ex-Terāpanth-*Sādhu* Satish Kumar (1992) hat das Element der Gewalt anderer, als Bedingung der Existenz sowohl eines *Sādhu-Saṅgha* als auch (unserer Analogie-These zufolge) einer Klasse von *Baniyā*, die nur gewaltlos Handel treiben kann, weil ihnen untergeordnete Dienstleistungskasten (*Śūdra*, etc.) zuarbeiten und weil *Brahmanen* die für die religiöse Reproduktion der umfassenden Sozialordnung notwendigen rituellen “Gewalthandlungen” begehen, folgendermaßen ausgedrückt:

“You don’t produce food because there is violence in producing and cooking it, but if we don’t produce or cook food, can you live in this world? If monks are to live a life without committing violence or without accepting money, there must be some people to support them” (S. 31).

Williams (1983) kommt, mit *Āśādhara*, zu einer ähnlichen Einschätzung:

“The eternal dilemma of Jainism in laying down an ethos for the layman has been well put by *Āśādhara*. The lay estate, he says, cannot exist without activity and there can be no activity without the taking of life; in its grosser form this is to be avoided sedulously but the implicit part of it is hard to avoid” (S. 121).⁴⁹

Die Ideologie der Jaina - und dies betrifft sowohl die Asketen, wie auch die Laien - kennt keinen intersubjektiven Gewaltbegriff, sondern bezieht die Konsequenzen der Akte der Gewalt nur auf das handelnde Individuum selbst. Furcht vor *karmischer* Retribution allein ist das dominante Motiv, welches einen Laien zum gewaltlosen Handeln treibt. Das Verfahren der Abschiebung notwendig gewaltsamer Handlungen auf Andere impliziert nicht notwendig eine böse Absicht, es genügt die stillschweigende Akzeptanz einer hierarchischen

⁴⁹ Vgl. auch Oldfield 1982: 82, Goonasekera 1986: 152, und P.S. Jaini: “A conscientious Jain would probably answer that he is party to the sins involved, but only indirectly, since his volitions are not involved. This is comparable to the claim that the Jaina mendicant who subsists on alms provided by the laymen is not responsible for the actions of growing, procuring, and preparing the food” (Jaini 1980: 47). “Jaina mendicants have clearly exerted great efforts to avoid personally harming any living thing; but their record on the issue of condoning violent behaviour is less clear” (Jaini 1979: 313).

Kosmologie und einer entsprechenden Sozialordnung, die im der Weise einer Bedingungslogik aufgebaut ist.⁵⁰ *De facto* spielen die Asketen auch eine den Brahmanen vergleichbare, elitäre Rolle innerhalb der Jain-Gemeinden. Satish Kumar (1992) schreibt, wie er dagegen in Vinobā Bhāves (durch Gandhi inspiriertes) Interpretation von *Ahiṃsā* einen anderen, “sozialen” Begriff der Gewaltlosigkeit kennenlernte:

“I learnt about non-violence - that non-violence is not silence, that non-violence is not merely not hitting or hurting physically or abusing someone with words, but that it is a total relationship with the universe. This was a different concept of non-violence to the one I had learnt as a Jain-monk. Then I had not learnt to relate non-violence to other people; it was much more a personal rule rather than a right way of living with others. Now I understood that any kind of exploitation was violence” (S. 61).

Die Logik der Selbstaufopferung bzw. der Entsagung des Körpers des Jain-Asketen nimmt nur implizit Bezug auf die soziale Welt, die er prinzipiell hinter sich gelassen hat, in der Gewalt überlebensnotwendig ist. Weil zugleich die Interaktion mit der Gesellschaft überlebensnotwendig für die Asketen ist, folgt, daß eine Soziallehre, die auf ähnlichen Prinzipien aufgebaut wird, immer den Akt der Gewalt durch Mittelmänner vollziehen lassen wird, um dadurch zugleich ihre eigene moralische Überlegenheit herauszukehren. Das soziale Ganze wird also gleichsam zugunsten eines kleinen Teils geopfert.

6.3.2.2. Die Ausnutzung der funktionalen Implikationen des Varṇa-Systems

Das Brahmanische *Varṇa*-System differenziert nicht nur Klassen und hierarchisiert sie in ein integrales System, sondern setzt auch funktionale Interdependenzen voraus, die allerdings nicht direkt angesprochen werden sondern implizit operieren. Dumont (1980) hat die arbeitsteilige Funktionsweise des Systems der Klassen über die Analyse der Gabenflüsse untersucht. Der Grundgedanke ist, daß untergeordnete Klassen die funktionalen Bedingungen für die Übergeordneten schaffen und von jenen umgekehrt Schutz und religiöse Inspiration erhalten. Das Prinzip der Arbeitsteilung transzendiert die Klassengrenzen und ein Fluß von Gütern findet zwischen ihnen statt. Materiell profitieren vor allem die Klassen an der Spitze: vor allem die Allianz von *Brahmanen* und *Kṣatriya*. Mauss (1925/1988) bemerkte zur Rolle der Brahmanen in diesem System: “This is a quaint theory. A whole caste which lives by gifts pretends to refuse them” (S. 58). Die Interdependenz bleibt notwendig und ist implizit in Ideologie und Ritual vorausgesetzt, obwohl dort die Differenzen innerhalb der vorausgesetzten Einheit in den Vordergrund gerückt werden. Differenz und Integration werden in einem hierarchischen System, in dem jede Differenz “asymmetrisch” ist, also einen Dimensionsunterschied bezeichnet, nicht als Gegensätze aufgefaßt: “In the hierarchical scheme a group’s acknowledged differentness whereby it is contrasted with other groups becomes the very principle whereby it is integrated into society” (Dumont 1980: 238).

Diese dimensionalen Differenzen im Klassifikationssystem implizieren unausgesprochen funktionale Leistungen. Das Nicht-Handeln der statushöheren Klasse (die dank Imitation (“extrinsic borrowing”) des “reinen Verhaltens” der Asketen und der Brahmanen Status und Distinktion reproduziert) umfaßt somit die vorausgesetzten Leistungen der untergeordneten Klassen, etc. Unter Voraussetzung eines organischen

⁵⁰ Jain-Asketen sind sich des Problems bewußt, wie folgendes Zitat des Terāpanth Ācārya Bhikṣu belegt: “[Y]ou have only agreed to renounce violence but not to get it done by others. This means you may get violence committed. How can you be a Mahāvratī then?” (in Nathmal 1968: 120).

Funktionssysteme müssen Kategorienmitglieder untergeordneter Klassen/Dimensionen stufenweise die zum Erhalt der oberen Klassen notwendigen materiellen Leistungen erbringen: *Śūdra* an die *Vaiśya*, beide an die *Kṣatriya* und alle drei an die *Brahmanen*. Dumont (1980: 55f., 137) sieht daher hier - also in diachronen, asymmetrischen Tauschverhältnissen zwischen Individuen - (ausnahmsweise) eine Tendenz zur Identifikation von Macht und Status am Werk:

“The execution of impure tasks by some is necessary to the maintenance of purity for others. ... The conclusion is that the actual society is a totality made up of two unequal but complementary parts. The beliefs about transmigration point in the same direction” (S. 55).⁵¹

Der Güterfluß funktioniert idealerweise, ähnlich wie das System hypogamer Heirat, bei dem zuletzt die oberen Klassen zuviel und die unteren zuwenig Frauen haben, orientiert am Wert der “Reinheit” des Seienden (S. 256). D.h. es existiert die Vorstellung einer Hierarchie von Objekten unterschiedlichen Reinheitsgrades (für die Jaina: Bloomfield 1923: 289). Diese Hierarchie wird im Brahmanismus, laut Dumont (1980: 49ff.), durch die typische “Funktion” bestimmter Objekte für bestimmte Personengruppen unterschiedlicher “Reinheit” erzeugt, insofern Objektbeziehungen persönlichen Beziehungen untergeordnet wurden. Tauschbeziehungen sind in diesem System erschwert durch Statusschranken und die Konversion von Objekten von unterschiedlichem Status kann nur unter besonderen rituellen Vorsichtsmaßnahmen vorgenommen werden (Ebda., 357f. Fn.25c, vgl. Bayly 1984: 386ff.). Das System des “Frauentauschs” und das des Gütertauschs operieren demnach beide auf dem Prinzip der Konvertibilität von Prestige und Gütern innerhalb eines Systems “vertikaler Solidarität”, also der zum Funktionieren eines Klassensystems vorausgesetzten Kooperationsbereitschaft bzw. durch die arbeitsteilige Spezialisierung erzwungene Notwendigkeit. Konkurrenzverhältnisse operieren, dieser Ideologie zufolge, nur innerhalb einer Klasse - zwischen nominell “Gleichen”. Statusmobilität ist nur individuell zugelassen und an “persönliche Reinheit” gebunden. Das Modell der Statustransformation ist das des individuellen (Gaben-) Opfers, also eines Aktes der hierarchischen (reflexiven) Differenzierung (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981, van Gennep 1960), welcher, wie auch Kolenda (1981: 319f.) erkannte, als “converter/transformer between spheres of values” innerhalb eines hierarchischen Ganzen operiert: “The moving principle of fission is the hierarchical one” (Dumont 1980: 199). Ein solches Opfer generiert Schuldverhältnisse und Bindungen der Statusniedrigeren und Freiheitsgrade der Opfernden selbst.

Hier liegt die Attraktivität des Jainismus für die *Baniyā*. Wenn Jain-Laien die Ideologie der permanenten Entsagung (Purifizierung) in die Praxis umsetzen, gewinnen sie nicht nur individuellen (und korporativen-) Status sondern verkörpern zudem durch ihr “Selbstopfer” (in den Augen der Brahmanen), je individuell, das generative Potential als dessen Früchte weltliche Erfolge erscheinen. Zudem beseelen sie im “religiösen” Handlungsbereich die Objektwelt nicht mit Erwartungen der Rückgabe, nach Art des “Geistes der Gabe” bei den Brahmanen (vgl. Mauss 1925/1988). Sie werden selbst nicht durch die “Unreinheit” von Objekten kontaminiert, da sie nicht, wie wiederum die Brahmanen, an Verunreinigung durch Berührung glauben, sondern nur an Verunreinigung durch amoralisches Verhalten. Aus der Sicht der Jaina können materielle Objekte nicht rein oder unrein sein, nur belebt oder unbelebt (allerdings gelten alle durch Akte der Tötung erzeugte Objekte, wie Lederwaren etc., für praktizierende Jains ebenfalls als “unberührbar”). Schließlich fördert die Ideologie der Entsagung auch eine generelle Einstellung der Nicht-Identifikation mit äußeren

⁵¹ Vgl. Doniger O’Flaherty (1970-1971): “purity depends on impurity” (S. 302).

Objekten, was einmal die Konsumption von Objekten vermindert und zum anderen die Entäußerbarkeit und den Tausch von Objekten generell vereinfacht. Die de-personalisierte, "objektive" Einstellung gegenüber der Welt der Dinge fördert zugleich das Interesse an abstrakteren Kommunikationsmedien und erhöht die Qualifikation zur Erfüllung der Vermittlerfunktion. Sie macht die Jain-*Baniyā* zudem zu verlässlichen Partnern für andere.⁵²

Interessant ist in diesem Zusammenhang die formelle Ähnlichkeit der Jain-Analysen der *Karman* mit Marriotts (1976) Transaktionsanalyse. Denn die Jaina kalkulieren ebenfalls den Status eines Individuums mit Hilfe der Messung der Quantität und Qualität der Interaktionen eines Individuums mit der Außenwelt (vgl. Dumont 1980: xxxili, 83ff.). Die Rangordnung der vermiedenen Kontakte entlang einer Skala von "unbeschränkter" Interaktion und "vollkommen eingeschränkter" Interaktion wird dabei indirekt durch die Jain-*Vrata* prädestiniert. Der soziale Status in den Augen der Brahmanen kann entsprechend durch die Übernahme eines entsprechenden Gelübdes jeweils individuell gewählt werden. Dank der extremen Nahrungsrestriktionen können Jains die über das symbolische Medium von Nahrungsmitteltransaktionen ausgedrückten, erzeugten und kalkulierbaren lokalen Statusverhältnisse, die Marriott untersucht hat, mühelos unterlaufen. Im übrigen bestätigt Dumonts Kritik an Marriotts Analysen der Hindu- (sic!) Transaktionen indirekt die Richtigkeit der These von der potentiellen sozialen Funktion der Macht- und Dienstleistungsorientiertheit des Jain-Systems:

"We cannot follow him when he claims to reduce status ranking to a matter of the relationship between the quantity and quality of services received and those rendered. On this basis, the king would have precedence over the Brahman. ... Reading his first work, one wonders occasionally whether he was not tempted like others to reduce the principle of hierarchy to the conditions presumed to be necessary for its manifestation. We can agree that hierarchy and division of labor are intimately connected, but by their relation to the whole" (Dumont 1980: 90f.).

Dieses Zitat ist auch deshalb von Interesse, weil sich daran zeigen läßt, wie die gegensätzlichen Positionen von Dumont und Marriott im Lichte des Jain-Materials zusammengeführt werden könnten. Die Jaina kalkulieren Statusdifferenzen nämlich nicht, wie Marriott, nach Maßgabe der objektiven Quantitäten der Transaktionen zwischen prinzipiell gleichen Individuen, sondern in Begriffen der subjektiven Qualitäten der Individuen, die wiederum am Kriterium des Grades der Nicht-Interaktion bzw. Askese und letztlich am absoluten Wert der Erlösung der Seele (*Mokṣa*) gemessen werden, dessen Realisierung unmittelbar an das Nicht-Handeln gebunden ist. Die Orientierung am Ganzen, die Marriotts Modell fehlt, kommt in der Jain-Ideologie darin zum Ausdruck, daß ein geistig überlegenes Individuum prinzipiell auf die Ressourcen des unterlegenen Individuums zurückgreifen kann, insofern es die moralische und Unterstützung des statusunterlegene Individuums erwarten kann.

Durch Orientierung an der Jain-Lehre können Haushälter nicht nur ihre Interaktionsverhältnisse verbessern, sondern indirekt zugleich auch die Klassenposition ihrer sozialen Gruppen. Vor allem die Assoziation mit den Königen, die ihrerseits durch die Jain-Neuinterpretation der *Varṇa*-Ordnung gefördert wird, ermöglicht Statusmobilität innerhalb des dominanten Brahmanischen Systems: "only dominance (or to a lesser extent a close enough relation to dominance) permits the development of all the liberality and display necessary for the coveted status to be effectively recognized" (S. 198). Wie in Kapitel 4 gezeigt wurde, war die Beziehung zwischen Händlern und Rajputen entscheidend für den geschäftlichen Erfolg.

⁵² "By repudiating the sanctity of these material objects ... [t]he Jain world seems to have divorced worldly life from the notion of purity" (Jaini 1985: 89).

Durch Anbindung an das semantische System der Jaina und der Fähigkeit es in die Praxis umzusetzen, können bestimmte Personenkreise, wie gesehen, auch eine Umleitung des (rituellen) Leistungsflusses erreichen. Jains geben, idealerweise in vollkommen einseitiger desinteressierter Form, nur an ein spirituell überlegenes Individuum, welches keinerlei weltliche Begehungen kennt und durch Gaben nicht gebunden wird. Das Annehmen persönlich gegebener Wohltätigkeiten impliziert aus ihrer Sicht grundsätzlich, daß man ein Bettler (d.i. materiell abhängig) ist - wie die Brahmanen. Durch Orientierung an der Lehre der Jaina können sich die Jaina von der Teilnahme am vedischen Ritual und der in diesem Kontext religiös erzwungenen Abgaben (*Dakṣiṇā*) an die "unproduktive" Klasse der Brahmanen abnabeln (vgl. Thapar 1978). Umgekehrt können sie selbst Vorteile aus ihrer rituell (durch Askese) erzwungenen Unabhängigkeit von den Gewaltverhältnissen der Sphäre der unmittelbaren Produktion genießen, indem sie zu potentiellen Empfängern von "Opfergaben" innerhalb des hierarchischen Brahmanischen Systems werden: "Of course the Jaina, though they may not engage in agriculture, live on its products, indeed it seems impossible to escape profiting, even unwillingly, by the universal law of sacrifice" (Stevenson 1910: 41, vgl. Gellner 1992: 130, 162).

Durch die Orientierung an der Jain-Wertordnung ergibt sich also indirekt auch die Möglichkeit der Ausnutzung von Statusdifferenzen. Die Orientierung am Wert der Gewaltlosigkeit (*Ahimsā*) erzeugt aus der Sicht der *Vaiśya* eine doppelte Unabhängigkeit von "gewaltsamen" Klassen: einerseits von den *Kṣatriya* und den "opfernden" *Brahmanen*⁵³ und andererseits von den *Śūdra* oder *Harijan* - den unmittelbaren Produzenten.⁵⁴ Umgekehrt können Jain-Laien selbst (*per* "Strategietransfer") formal ähnlich handeln, wie Brahmanische Priester oder Asketen: d.h. sich von unmittelbaren Gewaltakten freimachen durch die Strategie des Sich-Zurückziehens und gleichzeitige Verwendung von Mittelsmännern (vgl. Cottam 1983: 163, 181, Bayly 1983: 182, 386f., Mahias 1985: 42f.). Die stärkste "Waffe" der Jaina ist die Strategie der Nicht-Kooperation bzw. der "minimal transaction" (Marriott 1976) und des bloß selektiven Interagierens mit ausgewählten Partnern. Auch diese Strategie wurde den Mönchen abgeschaut (vgl. Jayācārya 1981c: 9), ähnlich wie eine generell abwartende, passive Handlungsweise, das Vermeiden von sogenannter produktiver Tätigkeit und der Entwicklung einer Konsumentenmentalität (vgl. Lath 1981: 7, Mahias 1985: 67). Verschiedene traditionelle Methoden des Hungerstreiks und der Selbstmortifikation vor dem Haus des Schuldners dienen der Erzeugung von moralischen Schuldgefühlen (*Pāpa-Dharma*) und dem Eintreiben von Krediten, etc.⁵⁵ Solche Praktiken des Fastens, um eine Gunst zu erzwingen (*Dharmā*) sind besonders interessant, insofern sie als Formen der Askese nicht nur eine Form der Individualisierung, sondern auch der weltlichen Instrumentalisierung des Opfermechanismus darstellen: als strategisches oder habituelles Mittel der Machterzeugung, Schuldzeugung und der Generierung von moralischen Abhängigkeiten statusniedriger Individuen.

Wie noch näher gezeigt wird, werden Politik und Geschäft - auch heute noch und nicht nur von Jains - durch die Manipulation persönlicher Beziehungen gestaltet und, insbesondere durch die Erzeugung Individuen

⁵³ Heute sind viele *Vaiśya* Anhänger der Vaiṣṇava-Sekten, die ebenfalls Vegetarismus praktizieren.

⁵⁴ Interessanterweise sind es gerade die unteren Kasten, die von den Jaina materiell abhängig sind und deren Dienste als *Pūjārī* von den tempelverehrenden Jaina in Anspruch genommen werden, denen die Gaben der Tempel-*Pūjā* als *Prasāda* überlassen werden (Gärtner, Bauern, Brahmanen und Sängerkasten) (Stevenson 1910: 95, Mahias 1985: 256f., Sangave 1980: 89, 343). D.h., daß was von den Jaina als "reine Gabe" gewertet wird, wird von diesen Kasten (oder Hindus generell) als *Prasāda* angenommen, was einer Deifizierung der Jaina gleichkommt. Jains geben materielle Güter und erhalten statusbezogene, formell freiwillige Dienstleistungen im Gegenzug. Denn sie glauben, anders als die Hindus, nicht an die sakramentalen, bindenden Charakter der Dinge! Es besteht ein notwendiger Zusammenhang zu den Sühneriten der Jaina. Die Separation vom organischen Universum der Brahmanen geschieht somit durch die Orientierung an *Ahimsā* indirekt in dreifacher Weise: 1. Unterordnung der Brahmanen zu Dienstleistungsklassen, mit denen man einen interessegeleiteten Tausch durchführt. 2. Verehrung des "wahren Königs" und Verbindungen mit politischen Machthabern. 3. Ausnutzung der Differenz zu Bauern innerhalb des *Vaiśya-Varna*.

⁵⁵ Vgl. RG I 1879: 90, GBP IX 1901: 109, Erskine 1909: 118, Catanach 1970: 16 Fn.22, Bayly 1983: 180, Carrithers 1989.

zentrierter Patron-Klient-Verhältnisse und sonstiger Schuldbeziehungen, und durch die Ausbeutung ihrer funktionaler Implikationen (vgl. Cottam 1983). *Kṣatriya* und *Baniyā* haben die Methoden der Manipulation der Brahmanischen Kastenmoral offenbar auch von den Asketen abgeschaut oder gelernt wie Askese nicht nur zum Zwecke der Erlösung, sondern auch zu Zwecken des Machtgewinns praktiziert werden kann. Entscheidend ist dabei die prinzipielle Nicht-Identifikation mit dem Körper, dem Jain-Äquivalent des Opfers, durch welches die Sozialintegration bewerkstelligt wird (vgl. Hocart 1950). Wie in Kapitel 5 gesehen gilt die Strategie der Nicht-Identifikation, der Separation innerhalb einer vorausgesetzten Totalität (vgl. Dumont 1980: 197), für die Jaina als grundlegende Methode der Lösung von Bindungen und der Besiegung der Furcht. Alle vorstehenden Ausführungen haben gezeigt, in welcher Weise der Jainismus die Sozialontologie des Brahmanischen Ritualismus voraussetzt. Wie sehr das Jain-System in seiner bisherigen Form in Südasien von der Brahmanischen Sozialform und seiner zentralen Ontologie des Opfers und der Gabe als “means of transformation of material goods into values” (Dumont 1980: 300) gebunden ist, hat Jaini (1980) am besten herausgearbeitet. Er schreibt, daß die Jaina aufgrund der Struktur ihrer Lehre notwendigerweise abhängig sind vom Brahmanischen System:

“Because of their refusal to admit *svadharma*, Jainas could not develop a philosophy which would build a civilization or maintain it on strong foundations. ... It is clear that the Jainas did not claim responsibility for legislating concerning the mundane needs, rituals and goals, precisely because they could depend on Hinduism for its various institutions which would ensure the security of a social order which would, in turn, sustain the mendicant order” (S. 47, vgl. S. 49)

Auch Dumont (1980) betont: “the renouncer, even though he denies the ideological foundations of the caste system, has no alternative to offer” (S. 210). Die Jain-Ideologie ermöglicht unter solchen Umständen nur den Aufbau von Subgruppen innerhalb des “hinduistischen” Ganzen. Durch Orientierung an der Jain-Lehre können solche Gruppen intern die Brahmanische Ideologie auf eine untergeordnete Stufe verweisen und Neuinterpretation größerer kognitiver und organisatorischer Unabhängigkeit gewinnen. Im Falle der Laiensphäre des Jainismus hat sich, wie Weber und Dumont herausstellten, *de facto* ein ökonomisches Subsystem in religiösem Gewand gebildet, insofern die Anhängerschaft sich fast ausschließlich aus *Baniyā* zusammensetzt.

6.3.3. Das Ideal des Dienens (Sevā): Asketen : Laien :: Laien : Nicht Jains

Nachdem der Zusammenhang zwischen bedingungslogischem Denken und der Individualisierung des Opfers diskutiert wurde, muß nun noch auf den Zusammenhang zwischen Bedingungslogik und Dienstleistungen eingegangen werden, der schon in der Definition der “Bedingung” selbst angesprochen wurde. Das sprichwörtliche Dienstleistungsethos der Jain-Laien entspricht einerseits den Pflichten der *Vaiśya* im Brahmanischen System. Andererseits ist das Ethos freiwilliger Dienstleistungen für Asketen ein spezifisches Charakteristikum des Jainismus. So wie Jain-Laien sich selbst als Empfänger der Dienstleistungen statusniedriger Sozialkategorien sehen, sind sie umgekehrt zu rückhaltloser Dienstfertigkeiten gegenüber statushöheren Personen bereit, insbesondere gegenüber den *Mahāpuruṣa*, also den Asketen und den moralischen Königen, und spirituell überlegenen Laien (*Mahāśrāvaka*).

Wie innerhalb der monastischen Organisation gelten auch unter den Laien Dienstleistungen (*Sevā*) gegenüber Individuen höheren Status⁵⁶ als Formen der Devotion und zugleich als Mittel der Erhöhung des eigenen religiösen (und sozialen) Status durch die Akkumulation von Verdienst (*Punya*). Devotion (*Bhakti*) drückt sich in Südasien generell in Diensten (*Sevā*) aus (vgl. Wadley 1975: 84, 183, Bloss 1987: 14, Gellner 1992: 130). *Mauna-Sevā*, der “stille Dienst” für ein moralisch höherstehendes Individuum, in der Regel ein Mönch/Nonne oder Person die besondere Fastenübungen leistet, ist einer der wichtigsten Wertbegriffe der Laien-Ethik. Er ist eng verknüpft mit dem Konzept der spirituellen Königtums (vgl. Tambiah 1977, Arai 1978, Stein 1978). Jain-Laien pflegen noch heute die altindische royalistische Mentalität, benutzen Symbole des Königtums und assoziieren sich gerne mit den alten königlichen Familien oder auch dem modernen Präsidenten von Indien (vgl. Cort 1989: 80 Fn.18, Babb 1993). Jains sind bekannt und sehen sich selbst gerne als “Menschen, die Recht und Ordnung ernst nehmen”. Sie sind insofern ideale Untertanen. Sie binden sich jedoch nicht an einen bestimmten König/Herrscher, sondern an das Ideal des moralischen Königtums schlechthin. Man könnte sie als “Diener der idealen Könige” bezeichnen. J.J.Sharma (1976) argumentierte: “This loyalty towards ruling authority as such has enabled the Jains to ply their rich trade and attain immense prosperity throughout their history” (S. 143).

Viele moderne Jaina unterstützten die doktrinaire Sicht, daß materielle Prosperität letztlich mehr von moralischem Verdienst (*Punya*) abhängt als von Selbstinteresse (*Artha*). Moralischer Verdienst wird wiederum durch den Dienst an Anderen (*Paropakāra*) erzeugt, sprich: statushöheren Individuen (nicht Gruppen). Grundsätzlich gilt auch hier, daß der Prozeß es Ehrens im gegenseitigen Interesse ist: “[t]he merit of the donor is the merit of the recipient” (Mauss 1925/1988: 124f. Fn.60, vgl. Fn.80). Pragmatisch interpretiert liest sich das unterliegende Gesetz der Reziprozität folgendermassen: “Where a worker serves his boss, it is the duty of the boss to help the worker become a boss one day as well” (S. Mehta 1992: 4). Hier liegt auch der Schlüssel zum Verständnis des Jain-Begriffs des Gebens.

Gabe und Tausch

Die Jaina unterscheiden strikt zwischen (a) dem Geben ohne Erwartung einer Rückgabe, und (b) dem Geben mit der Erwartung einer Rückgabe (vgl. Parry 1986): “such acts of social services as tend of purifications of soul are spiritual and those which are restricted to the satisfaction of physical needs only are no more than worldly obligations” (Nagaraj 1959: 12).

(a) Allein die erste Form des Gebens gilt als ein religiöser Akt, der ausschließlich dem Vernichten (*Nirjarā*) von *Karman* dient. Im Vordergrund steht die “Wahl der rechten (würdigen) Person” als Empfänger einer Gabe. Das entscheidende Selektionskriterium ist die “Reinheit des Verhaltens” einer solchen Person (eines Asketen). Effektiv qualifizieren sich nur ganz wenige Individuen dafür. Die Kriterien sind dabei ähnlich wie die bei der Bestimmung der “idealen Brahmanen” verwendeten. Paradoxerweise gilt nur ein Individuum, welches nur das Überlebensnotwendigste und nur unter ganz bestimmten Bedingungen annimmt als “würdiger” Empfänger einer religiösen Gabe (*Dāna*) und bekommt die meisten Gaben angeboten. Ihm allein kann man sich durch den Akt des einseitigen Gebens ohne Bedenken unterwerfen.

(b) Die “soziale” Form des Gebens ist kalkulierend und am Reziprozitätsgesetz orientiert. Sie geschieht immer in Erwartung einer Rückgabe. Dazu gehören in den Augen der Jaina auch die geläufigen Formen des

⁵⁶ “[T]o who earns most (*Lābha*)” (Caillat 1975: 79).

Brahmanische Gabentauschs: vor allem das “Weggeben von Sünden”. Auch das Geben aus Mitleid (an Brahmanen oder Bettler) oder öffentliche Wohltätigkeiten (zur Erhöhung des *Puṇya*) gehören dazu. Solche Formen des Gebens gelten den Jaina als Formen instrumentellen Handelns, denn sie werden mit der Erwartung einer materiellen Rückgabe durchgeführt und binden den Rezipienten in ein Schuldverhältnis. Die Terāpanthī kritisieren die geläufige (Mūrtipūjaka-) Jain-Praxis öffentlicher Wohltätigkeiten mit dem Hinweis darauf, daß Wohltätigkeiten “Ausbeutung implizieren”:

“Charity given to a person practising full self-restraint is of the ideal form and spiritual character. People exploit the lower strata of society in various immoral ways and spend little on charity for the welfare of the exploited. Not to speak of as being religious, such type of charity cannot even be regarded as social. This illustrates the proverb that a person having stolen an anvil gives a needle in charity and then goes up to the terrace to wait for the heavenly messenger. This type of charity is not only irreligious but also anti-social. It tends to perpetrate inequality in society. The undue emphasis on charity indirectly accepted the practice of exploitation. Terāpanth teaches the principle of non-exploitation and non-accumulation. These are very spiritual as well as the core of social science. With the disappearance of exploitation and accumulation from society, the complexes of superiority and inferiority in the form of the giver and the needy will automatically vanish” (Nagaraj 1959: 11f.).

Mauss (1925/1988) kommt zu einer ähnlichen Beurteilung der Klassen-Implikationen einer Wohltätigkeitsmoral, wie sie die Jaina im Vergleich zu den Brahmanen kultiviert haben:

“Alms are the result on the one hand of a moral idea about gifts and wealth and on the other of an idea about sacrifice. Generosity is necessary because otherwise Nemesis will take vengeance upon an excessive wealth and happiness of the rich by giving to the poor and the gods. It is the old gift morality raised to the position of a principle of justice; the gods and spirits consent that the portion reserved for them and destroyed in useless sacrifice should go to the poor and the children” (S. 15f., vgl. Parry 1986).

Die Jain-Laien rühmen sich, daß “in India, of the total charity given, 50% comes from the minority Jain community” (S.Mehta 1992: 5). Diese öffentlichen Wohltätigkeiten werden generell als “Hilfe zur Selbsthilfe” verstanden. Die Überlegenheit des Gebers wird dabei deutlich herausgestellt und im Begriff des durch den Akt des Gebens - “per Reziprozitätsgesetz” - generierten Wohlstandes legitimiert. Andererseits können Akte des wohltätigen Gebens auch der ideologischen Übertünchung von Ausbeutungsverhältnissen dienen. Wie folgendes Zitat verdeutlicht, wird im Kontext des “weltlichen” Gebens das im “religiösen” Kontext unterstellte Unter/Überordnungsverhältnis umgekehrt: der Geber erscheint hier dem Nehmer nicht als unterlegen, sondern als überlegen. Der Dienst am überlegenen Individuum und der Dienst an der Gesellschaft sind demnach komplementäre Orientierungen in einem hierarchischen Universum, welches sich zwischen den Polen der sozialen Eingebundenheit und der Individualisierung aufspannt:

“To professionals, Jainism requires you to serve with your special skills and not concern yourself with the momentary rewards. If you serve others genuinely, the prosperity is bound to come. That is a law of nature. Unfortunately, we all want power and money. A true professional does not look up, but down.

Looking up, there is only competition and aggression, but looking down, there is opportunity to serve and help others. You should endeavour to train ten people so that they can prosper on their own” (S. 5).

Die theologische Differenzierung von religiösem und sozialem Geben schärfen das Bewußtsein eines Jain-Laien für die religiösen und sozialen Implikationen des Tauschhandelns und somit dessen Kalkulierbarkeit. Grundsätzlich gilt, daß Jains in Richtung von statushöheren Individuen (meist Jain-Asketen) geben, ohne die Erwartung von Rückgaben, doch nicht an statusniedrigere Individuen (Bettler, Brahmanen). Umgekehrt erwarten sie Dienstleistungen von statusniedrigeren Individuen, doch nehmen, wie die Brahmanen, z.B. keine Nahrungsmittelgaben an, wohl um ihre Statusüberlegenheit auch in Brahmanischen Begriffen zu wahren (vgl. Mahias 1985). Jain-Laien erwarten von Individuen die - aus ihrer Sicht - statusniedriger sind idealerweise ein ähnliches Verhalten, wie das, was sie den statushöheren Mönchen und Nonnen oder moralischen Königen entgegenbringen. Hier zeigen sich die sozialen Implikationen des Status des “spirituell überlegenen Laien” bzw. des “partiellen Asketen”. Jain-Laie zu sein, bedeutet gleichsam ein Heiliger zweiten Grades zu sein und somit ein Objekt der Verehrung zu werden. Da die Verhaltensstandards der Jain-Laien zumindest ebenso strikt sind wie die der Brahmanen, finden sich effektiv in der Gesellschaft nur ganz wenige Individuen, die als Objekte des freiwilligen Gebens in Frage kämen: meist handelt es sich um Jain-Asketen und Laien.

Zusammenfassen kann gesagt werden, daß Haushälter in Indien durch die Praktizierung von Jain-Riten implizite semantische Verschiebungen vornehmen und ausnutzen konnten, die ihnen innerhalb des sozialen Feldes des Brahmanismus erhebliche Autonomiegewinne ermöglichten: von externer Reinheit zum Respekt für Leben, von Kastenreinheit zu individueller Reinheit, und von attributiven zu interaktiven, indirekten und funktionalen Kriterien der Statusbestimmung. Die durch die semantischen Distinktionen gegebenen Möglichkeiten können dabei im guten, wie im schlechten Sinne genutzt werden. Auch die ideale Jain-Gabe - das asketische Sich-Herausziehen aus dem saṃsārischen Fluxus karmischer Substanzen - kann daher umgekehrt zur Akkumulation von Handlungspotentialen durch Kommunikationsverweigerung genutzt werden.

6.4. Zusammenfassung: Die 35 Qualitäten des idealen Śvetāmbara-Laien

“Wem die Formen der Umwelt nicht mehr die Sinne sozusagen fließend umströmen, der ist ein Mann von höchstem Rang” (*Ṛṣibhāṣita* 16).

Der in den alten Texten charakterisierte ideale Jain-Laie gilt als ein Individuum, welches sich auf dem Weg zur Erlösung befindet und durch die Übernahme von Gelübden (*Vrata*) schrittweise sein Handeln limitiert und progressiv verinnerlicht und schließlich ein Mönch (Nonne) wird. Das Jain-Sein selbst ist definiert durch ein permanentes Werden, ein beständiges “Fortschreiten” auf diesem “Pfad” der Weltentsagung und Purifizierung der Seele, der durch die Aktivität des Nicht-Handelns charakterisiert ist. Ein “Jain” ist gleichsam ein Mensch, Südasiate (“Hindu”), der sich zusätzlich zu seinen sonstigen religiösen und sozialen Orientierungen und Bindungen noch an dem von den Jina gelehrteten Ideal der Gewaltlosigkeit (*Ahiṃsā*) orientiert und sich durch einen Jain-Asketen zum Besuch von religiösen Versammlungen (*Sanḡha*) und der Übernahme von Laiengelübden mobilisieren und schließlich initiieren läßt. Auch aus der Perspektive eines “Jain”-Haushälters ist seine Identität innerhalb seiner vorausgesetzten von hinduistischen Lebenszyklusriten geprägten Persönlichkeit und einem entsprechenden sozialen Umfeld durch das effektive Fortschreiten auf dem Pfad der Erlösung durch die Einhaltung asketischer Verhaltenskodex bestimmt (vgl. Sangave 1980: 224, *pace* Burghart

1983a: 651 Fn.1, Cort 1991a: 392, 412 Fn.6). Der Zeitaspekt ist hier konstitutiv - anders als im Brahmanischen Kontext. Die zur gegebenen sozialen Identität hinzukommende Orientierung an den Idealen des Jainismus erzeugt eine charakteristische Spannung im Leben eines "Laien", der gleichsam in zwei entgegengesetzte Richtungen zugleich gezogen wird: Weltzuwendung und Weltabwendung, doch zugleich in die Lage versetzt wird, "religiös" orientiertes von "sozialem" Handeln zu unterscheiden und zeitlich abwechselnd durchzuführen.

Oft wurde daher in der Literatur die Ansicht geäußert, die Jaina besäßen eine "duale Identität", im Unterschied zu den Brahmanen (und allen anderen Gruppen des Brahmanischen Systems), die eine "einheitliche Identität" besäßen (Jaini 1980: 48f., Mahias 1985: 109, 286-8, Goonasekera 1986: 59, Burghart 1983a: 651):

"The difference is that the Brahmanical authors had just one ideal, that of the Brahmanic householder, whereas the Jain authors had in fact two ideals, the Jain mendicant, and then, based upon that, the Jain householder" (Cort 1989: 259).

Diese Auffassung muß aus zumindest zwei Gründen korrigiert werden. Erstens erscheint jede Form der "Identität" dual, auch die der Könige und der Brahmanen, worauf neben Dumont (1980), Heesterman (1978), Tambiah (1985a), etc., auch Carman (1985) hingewiesen hat:

"The Brahmin is in the middle, looking Janus-faced in two directions: participating in the worldly goals of every Hindu householder but, at least in theory, preoccupied with a pure lifestyle that will prepare him for the total purity of the transcendental realm" (S. 116).

Zweitens wird durch die zusätzliche Orientierung (eines "Hindu") am Jain-Ideal der Erlösung nicht nur ein Identitätsproblem aufgeworfen, sondern auch eine Lösungsmöglichkeit angeboten. Jains und gewinnen eine exklusive, eindeutig abgrenzbare Identität, je mehr sie sich an der Praktizierung der Jain-Gelübde orientieren und schließlich durch die Weltentsagung. Durch die Gradierung des Identitätsproblems wird generell in Südasien ein entweder/oder durch ein sowohl/als auch ersetzt. Ein harter Widerspruch zwischen Weltzugewandtheit und Erlösungsorientierung entsteht nur dann, wenn der Gegensatz theoretisch - also absolut - aufgefaßt wird. In der Praxis verorten sich "Jains" dagegen jeweils auf einer bestimmten Stufe auf einem "Pfad" von den Einbindungen der Haushälter in die weltlichen Geschäfte hin zur Bindungslosigkeit (die durch Einbindung in einen Orden erzielt wird). Der logische "Widerspruch" wird also nicht als praktisch unvereinbarer Gegensatz empfunden, sondern zeitlich - durch eine dimensionale Auffassung der "Identität" - aufgelöst. Jain-Laien leben kein "Doppelleben", wie u.a. Jaini (1980: 48f.) behauptet, und sind auch nicht "schizophren", wie Goonasekera (1986: 183-6) postuliert, sondern sie leben ein Leben, welches sozusagen an einem "Wert mittlerer Reichweite", nämlich der Potenzierung der Handlungsmöglichkeiten durch die Praktizierung von Entsagungsriten orientiert ist. Nicht trotz, sondern gerade wegen der Orientierung an "kontrafaktischen" Werten/Zielen gewinnt ein Individuum oder eine Gruppe an Selbstbewußtsein und somit zugleich an objektiver Identität und an subjektiven Möglichkeiten innerhalb eines umfassenderen Horizontes. Ohne die Orientierung an der Vorstellung einer ewigen und unbewegten Seele oder eines anderweitig aufgefaßten transzendenten Bezugspunktes ist die Vorstellung einer integrale Persönlichkeit inmitten ständig wechselnder, empirischer Situationswahrnehmungen nicht aufrecht zu erhalten.

Man kann die Selektion einer kulturellen Leitidee (zusätzlich zur "Gruppenreligion") und den Aufbau einer daran orientierten, wie auch immer gearteten Identität auch, wie Luhmann (1984), als "Reduktion von

Komplexität“ auffassen, die gleichsam durch einen Akt der Gewalt, nämlich der Selbstunterscheidung von System und Umwelt erzielt wird. Dieser Akt der Individualisierung durch Selbstunterscheidung bzw. Selbstfestlegung erscheint zugleich als ein Akt der Erweisung von Handlungsmöglichkeiten, also der Totalisierung bzw. Unterwerfung, Inkorporierung oder “Aufhebung” des Veräußerten/Abgetrennten. Die Betonung der Unterschiedlichkeit des Jainismus vom Hinduismus zum Beispiel ist, wie Arai (1978: 101) schreibt: zugleich ein Versuch “to encompass Hindu values within their value hierarchy” (vgl. Kapferer 1988). Aus der Sicht der Luhmann’schen (1984) Systemtheorie erscheint die Selbst- und Weltauffassung eines Jain-Laien im Lichte der einmal entstandenen spannungsreichen “Leitdifferenz” innerhalb der Totalität der im Kontext vorliegenden Semantiken als unterschiedsempfindlicher und in Bezug auf das *Ahiṃsā*-Kriterium und das daraus folgende Handeln gleichsam “strukturell labiler” (vgl. Simmel 1989) verglichen mit solchen von Nicht Jains. In diesem Sinne wird durch die Orientierung an der Jain-Lehre die *Doxa* (Bourdieu) des unhinterfragten Alltagsempfindens “verletzt” und - immer im Hinblick auf die Leitdifferenz *Ahiṃsā/Hiṃsā* - an einen Zwang zur permanenten reflexiven Selbstkontrolle gebunden, bzw. der Habituation bestimmter Verhaltensschemata garantiert gewaltlosen Handelns.

Die Art und Weise, wie innerhalb des Jain-Diskurses Differenzierungen vorgenommen werden variiert von Sekte zu Sekte. Terāpanth-Jains trennen strikt zwischen weltlichem (*Laukika*) und religiösem Handeln (*Lokottara*). Sie unterscheiden also streng zwischen zwei, hierarchisch geordneten Wertsphären. Zugleich sprechen sie zum Beispiel monetären Wohltätigkeiten jegliche religiöse Bedeutung ab. *Lokottara-Punya* kann nach ihrer Ansicht nicht durch *Laukika-Dāna* gewonnen werden, sondern nur durch die innere Einstellung der Entsagung (*Tyāga*) (die beim Geben von Nahrung an die Asketen allerdings involviert sein kann). Mūrtipūjaka-Jains unterscheiden dagegen zusätzlich zwei Wertsphären innerhalb des Bereichs des Religiösen: die des Gewinnens von *Punya* durch *Dāna*, *Pūjā* und *Guru-Vandanā* und die der persönlichen Beschreitung des *Mokṣa-Mārga* durch Akte der Askese (*Tapas*). Terāpanth sehen *Dāna* und *Pūjā* daher als Formen der “Hinduisierung”, denn sie betrachten Tempelrituale nicht als “religiöse” sondern als “soziale” Ereignisse. Sie praktizieren daher zu Hause Hindu-*Pūjā*-Riten, ohne jegliche Modifikation, zusätzlich zu den Jain-Riten, während Mūrtipūjaka darum bemüht sind, einen gesonderten “Jain”-Tempelkult zu etablieren, indem sie zusätzlich und/oder alternativ zu den Hindu-Praktiken noch Jain-Symbole und rituelle Sequenzen hinzufügen. Ein zweiter Unterschied zwischen den beiden Traditionen betrifft das Konzept der Laiengemeinde. Die Śvetāmbara-Reformsekten und insbesondere der Terāpanth betonen, daß der Jainismus keine Laien-Organisation an sich kennt, und daß Individuen grundsätzlich frei sind, nach eigenem Belieben religiös zu handeln. Das Eingebunden sein in eine religiöse Gemeinschaft hängt demnach allein davon ab, wie weit sich ein Individuum am Jain-Pfad orientiert und wie sehr es sich durch seine Gelübde an den Jain-Verhaltenskodex für Laien bindet (die Praxis sieht jedoch anders aus, siehe Kapitel 7).

Von dem Mūrtipūjaka Ācārya Hemacandra wurde eine gesonderte Wertskala für Jain-Laien aufgestellt, die positive (“innerweltliche”) Verhaltensmodelle an die Hand gibt, ohne ausdrücklich die Übernahme von *Vrata* und die “Beschreitung des Pfades der Laien” zu fordern. Es handelt sich um eine Liste von Formen der Mäßigung (vgl. Williams 1983: xxi), die als Versuch der Formulierung eines im weitesten Sinne religiös angehauchten Jain Laien-Kodex gelten kann. Das Schema ist bei den Śvetāmbara unter der Bezeichnung der “35-Qualitäten” des idealen Laien (in Analogie zu den 35 *Atiśaya* eines Tīrthaṅkara (Stevenson 1910: 51)) bekannt und findet sich im *Yogaśāstra* (1.47-56). Es zeigt, daß das wesentliche Streben eines “idealen Laien” darauf zielt, durch Akte der Selbstlosigkeit und Selbstdistanz Ruhm zu erwerben und allgemein als ein

Individuum von höchstem moralischen Status zu gelten. Die Übergänge zur allgemeinen Etikette guten Benehmens sind jedoch fließend. Der spezifisch jainistische Gehalt ist minimal:

“(1) His wealth is earned honestly. (2) He praises disciplined conduct. (3) He is married with one who is of the same lineage and virtue but is born of a different gotra. (4) He fears sin and (5) follows the customs respected in the country. (6) He doesn’t denigrate others, especially kings. (7) His residence is neither too exposed nor too hidden, and there are good neighbors. It doesn’t have many doorways for leaving. (8) He associated with those of good conduct and (9) honours his mother and father. (10) He avoids places of floods (11) nor does he engage in what should be avoided. (12) His expenses match income. (13) His clothes match income. (14) He has 8 kinds of intelligence. (15) He listens to dharma daily. (16) He avoids eating when full and (17) eats at the right time and with suitable diet. (18) He accomplishes the three aims of life without omitting anything. (19) He gives what is needed to guests, sadhus, and the needy. (20) He always is without evil motives and (21) is in favour of virtues. (22) He avoids conduct inappropriate to place and time. (23) He knows strength and weakness. (24) He honors those who possess moral conduct and wisdom. (25) He supports his dependents. (26) He is far-sighted, (27) discriminating, (28) grateful and (29) well-liked. (30) He recognizes shame. (31) He is compassionate, (32) gentle, and (33) ready to help others. (34) He strives to avoid the six types of enemy of the soul. (35) He is victorious over the organs of the sense. He can practice the householder’s dharma” (Hemacandra: Yogaśāstra I.47-56, in Cort 1991a: 413 Fn.7).⁵⁷

Der Terāpanth Ācārya Tulsī stellte wohl wegen der religiösen Unspezifiziertheit dieser Qualitäten eine alternative Liste von 21 Qualitäten des idealen Terāpanth- Laien auf (*Śrāvaka-Guṇa*) die, im Gegensatz zu der Hemacandras, religiöse und soziale Aspekte des Handelns eindeutig trennte und ausschließlich spirituelle Qualitäten in einer scholastisch redundanten Form hervorhob: von wenig Unternehmen/Gewalt ausüben (*Alpārambha*) bis zu Standhaftigkeit (*Dhairyaṅ*):

⁵⁷ Hemacandra (1172 n. Chr.) folgt inhaltlich offenbar Haribhadras Werk *Dharmabindu* (750 A.D.) sowie Śāntisūris (1040 n.Chr.) Werk *Dharma-ratna-prakaraṇa*. Siehe Williams 1983: 257 Fn.4, der Stevensons 1964: 244f. “inakkurate” Übersetzung kritisiert. In Abul Fazl’Allami’s (1551-?) monumentalem Werk *Ain-i-Akbari* (etwa 1590) findet sich eine bis heute unübertroffene Darstellung einer Reihe von generellen, nur empirisch feststellbaren Verhaltenskriterien, anhand derer der Status eines Jain-*Śrāvaka* innerhalb der Jain-Gemeinden bestimmt wird. “The claim of rectitude of life in this austere sect is applicable to a man who fulfils the following conditions: - He should constantly listen to the reading of the sacred texts, perform work of charity, make a practice of praising the virtuous, defile not his tongue in disparagement of another, especially of temporal rulers [sic!]. He should take in wedlock one that is equal, and be ever in fear of committing sin. He should conform to the laws of the land wherever he abides, and should so choose his dwelling that it be not public to every passer-by, nor yet so secluded that none can discover it, and it should not have more than two or three doors. He should choose good neighbours and associate only with the virtuous. He should be dutiful to his father and mother, and avoid a city or a province invaded by foreign troops. He must regulate his expenses in accordance with his income, and make his dress conform to the same standard. He must be assiduous in reading the divine books, and avoid an unrestrained spirit in the regulation of his life. He must take his meals at stated times, and observe due measure in his regard for worldly wealth, and the getting thereof and attachment thereunto, and should be zealous in hospitality to a guest, an ascetic, and in the care of the sick. He should not be self-opinionated, nor a lover of his own speech. He must prize learning. He must not journey out of season, nor into a country where he cannot practise his religion, nor enter into a quarrel without discerning his ally from his enemy. He must sympathize with his kindred, and be provident and far-sighted, and recognize the claims of gratitude, and so bear himself in his outward conduct that men may hold him in regard. He must be modest, gentle and courteous in demeanour, and exert himself in the interests of others, and subduing his internal enemies, hold his five senses under the control of reason” (Abul Fazl’Allami 1948: 221f.).

Terāpanth Śvetāmbara Śrāvaka-Guṇa
(The qualities of the ideal Terāpanth layperson)

1. who minimises harmful activities (*alpārambha*)
 2. who minimises attachment to possessions (*alpa-parigraha*)
 3. who is religious minded (*dhārmika*)
 4. who follows religion (*dharmānuga*)
 5. who is extremely devout (*dharmiṣṭha*)
 6. who has a great religious reputation (*dharmā-khyāti*)
 7. who always thinks about religion (*dharmā-pralokī*)
 8. who comments on religion (*dharmā-vṛttikara*)
 9. who is modest (*suśīla*)
 10. excellent vow-taker (*suvrata*)
 11. avoider of sin (*pāpa-parihārī*)
 12. servant of the ascetics (*śramaṇopāsaka*)
 13. knower of the objects of faith (*tattvajña*)
 14. supporter of the movement (*sahāyānapekṣī*)
 15. firm believer (*dr̥ṣṭha-śraddhālu*)
 16. who has unrestrained compassion (*svaccha-hṛdaya*)
 17. a reliable follower (*viśvasta*)
 18. who practices religion (*dharmārādhaka*)
 19. who shares with uninvited guests (ascetics) (*atithi-saṃvibhāgī*)
 20. who inhibits self-aggrandizement (*bāhyāḍambara-varjaka*)
 21. who endures patiently (*dhairyavāna*)
- (AK II: 317)

Damit ergänzte er gewissermaßen Ācārya Jayācāryas (1981c: 16) sieben Verse über die Kennzeichen schlechter Laien: streitbar, spricht über andere schlecht, offenbart Geheimnisse, ist nur dem Anschein nach ein Laie, eitler Überlegenheitsanspruch, ist nicht vertraut mit den neun *Tattva*, schwatzt während Poṣadha, hört nicht auf guten Rat.⁵⁸

⁵⁸ Vgl. Śānti Sūri's 21 *Śrāvaka-Guṇa*, in Williams 1983: 270f.:

1. not mean minded or concerned with trivialities (*akṣudra*)
2. physically well-proportioned (*rūpavat*)
3. gentle (*prakṛti-saumya*)
4. well liked (generous, courteous, well-behaved) (*loka-priya*)
5. not cruel (*akṛūra*)
6. apprehensive of sin (*bhīru*)
7. not deceitful, reliable (*aśaṭha*)
8. helping others if asked (*su-dākṣiṇya*)
9. shameful, avoiding evil actions (*lajjālu*)
10. compassionate (*dayālu*)
11. serene and unprejudiced (*madhyastha-saumya-dr̥ṣṭī*)
12. favourably inclined to virtues (*guṇa-rāgin*)
13. avoiding unprofitable speech (*sat-katha*)
14. having a proper ambience (religious family) (*su-pakṣa-yukta*)
15. far-sighted (*su-dīrgha-darśin*)

In diesem Kapitel wurden die möglichen sozialen Implikationen von Jain-Doktrin und Ritual für einen Haushälter anhand eines Vergleichs zwischen Jainismus und Brahmanismus innerhalb eines umfassenden Horizonts offener gesellschaftlicher Dynamik diskutiert. Im nächsten Kapitel wird gezeigt, wie die Reproduktion eines Jain-Laienstandes nicht nur im individuellen sondern im auch im sozialen Sinne bei den Terāpanthī praktisch funktioniert.

16. discriminating (*viśeṣa-jñā*)

17. following the decisions of men with ripened minds (*vṛddhānuga*)

18. offering respect (*vinaya*) to those to whom it is due (*vinīta*)

19. grateful (*kṛta-jñā*)

20. devoted to the welfare of others, even if not asked (*para-hitārtha-kārin*)

21. having achieved the goal of understanding the whole dharma (*labdha-lakṣa*).

7. AUFNAHME IN DIE SEKTE, KONVERSION, EXKOMMUNIKATION

Konversionserlebnisse, das Erwachen der Erkenntnis (*Prabodha*), und Initiationsriten (*Dīkṣā*) sind im Jainismus nicht nur praktisch bedeutsam, sondern auch ein beliebtes Motiv der Jain-Literatur, und gehören zum Standardrepertoire der täglichen Predigten (*Vacana*) der Asketen (Bruhn 1983: 32). Dennoch wird in der Kommentarliteratur oft davon ausgegangen, daß das Motiv des “radikalen Konversionserlebnisses” im Sinne von William James (1982: 198), und ggfs. daran anschließender Verfahren der Eingliederung in eine Gemeinde (Kirche), ein im wesentlichen “protestantischer” Topos sei (Carrithers 1983: 18). Übersehen wird dabei, daß zumindest im Bereich der Sektenreligiösität der Jaina das Motiv der rechten Einsicht (bei den Jaina: *Samyak-Darśana*) eine entscheidende Rolle spielt, und dass im Kontext des heterogenen religiösen Feldes in Indien an Lebenszyklusriten anschließende Initiationsriten eine wesentliche Funktion für die soziale Reproduktion der religiösen Sekten haben, die als Individualreligionen der Kastengesellschaft gleichsam übergestülpt wurden. Dies ist besonders deutlich im Jainismus, der im Prinzip das gesamte Leben ritualisiert und in einen Erlösungspfad transformiert. Wie die folgende Darstellung zeigt, kommt zudem auch der exklusiven Mitgliedschaft in einer Seltenorganisation eine große Bedeutung zu.

7.1. Innere Konvertierung und Formale Initiation der Laien

Die Sektenaffiliation der Terāpanth-Laien beruht auf dem Prinzip der individuellen Wahl und steht jedermann offen. Grundsätzlich kann jeder, der die Terāpanth-Lehre akzeptiert und an den *Ācārya* glaubt, als *Śrāvaka* (*Śrāvikā*) initiiert werden. Effektiv bilden jedoch die Terāpanth-Laien eine geschlossene, und wohlorganisierte korporative Gruppe. In der Praxis wird nämlich die Sektenzugehörigkeit nicht frei gewählt, sondern in der Regel automatisch durch die Geburt und Sozialisation in eine “Jain-Familie” sozial vererbt. Der freie Zugang neuer Anhänger wird zudem durch eine Reihe von Aufnahmebedingungen erschwert, so daß heute die meisten Anhänger der Sekte “gebürtige Terāpanthī” sind. Sie stammen vornehmlich aus Rajasthani-Bīsa-Osvāl-*Baniyā*-Familien, und z.T. aus Dasa-Osvāl, Śrīmālī und Agravāl-Kasten (*Jāti*). In außergewöhnlichen Fällen werden heute jedoch auch Mitglieder von Hindu-*Harijan*-Gruppen akzeptiert. Ihnen wird jedoch im Kontext der Terāpanth-Laiengemeinden effektiv ein niedrigerer Status zugewiesen. Die Mehrzahl der Überläufer (Konvertiten), deren Mitgliedschaft in der Terāpanth-Sekte nicht auf Geburt, sondern auf persönlicher Wahl beruht, stammen im übrigen aus anderen Jain-Sekten; insbesondere aus den Reihen “gebürtiger” Sthānakavāsī, also aus einer lokal konkurrierenden Tradition, die ähnliche religiöse Bräuche wie der Terāpanth praktiziert und deren Anhänger teilweise denselben Kasten (*Jāti*) und Sprachregionen wie die Anhänger des Terāpanth angehören. Zu den initiierten Anhängern der Sekte kommen vereinzelt Anhänger von Tulsī *Aṇuvrata*-Bewegung hinzu (insgesamt etwa 40.000), die - als Nicht-Jains - je individuell die kleinen Gelübde (*Aṇuvrata*) *Ācārya* Tulsī übernommen haben, ohne jedoch zum Terāpanthismus konvertiert zu sein. Diese Anhängergruppe bildet gewissermaßen den äußeren Ring des unmittelbaren Einflusses (*Kṣetra*) der Sekte. Nur wenige solcher Anhänger der *Aṇuvrata*-Bewegung streben jedoch auch die volle Mitgliedschaft in den modernen sozialen Institutionen der Terāpanth an.

Wie diese Grobdifferenzierung der Anhänger des Terāpanthismus zeigt, unterscheiden die (Terāpanth-) Jains grundsätzlich zwischen verschiedenen Graden der Sektenzugehörigkeit bzw. des “Jain-Seins”. Durch die Gradierung der Mitgliedschaft wird zugleich eine soziale Statusordnung reproduziert und legitimiert, denn der Grad der Initiation und der sozioreligiöse Status innerhalb einer Jain-Sekte bedingen einander. Wie die

Regelung des Zugangs durch Konvertierung, Initiation und Exkommunikation bei den Terāpanthī im einzelnen gehandhabt wird und welche sozialen Implikationen dabei eine Rolle spielen, ist das Thema dieses Kapitels. Vorausschickend muß zunächst der Unterschied zwischen der “Anhängerschaft” an einen *Guru* und der “Mitgliedschaft” in einer sozio-religiösen Institution erklärt werden; sowie die Konzeption einer Gradierung des Jain-Seins entsprechend dem Ausmaß der Realisierung der idealen religiösen Prinzipien in der individuellen Lebenspraxis. Der soziale Begriff der der Jain- (Terāpanth) Identität ist Kontext abhängig.

7.1.1. Anhängerschaft und Mitgliedschaft

Der Unterschied zwischen “Anhängerschaft” (*Niṣṭhā*) und “Mitgliedschaft” (*Sadasyatā*) ist folgender. Ein Laie kann zwar ein nicht-initiiertes oder initiiertes “Anhänger” eines bestimmten *Guru* und seiner Subsekte sein, doch ein “Mitglied” kann er/sie nur in einer der modernen sozio-religiösen Institutionen der Jain-Laienschaft werden - einem *Śrāvaka-Saṅgha*, *Sabhā*, *Samāj*, etc. Das Konzept der “Anhängerschaft” bezieht sich also immer auf eine persönliche Beziehung zwischen einem Laien und seinem persönlichen *Guru* (der wiederum einer monastischen Institution unter der Leitung eines *Ācārya* angehört), während sich der Begriff der “Mitgliedschaft” ausschließlich auf die Zugehörigkeit zu einer oder mehreren der modernen, formalrechtlich definierten, sozio-religiösen Laieninstitutionen der Jaina bezieht. “Anhängerschaft” ist eine primär religiös bedeutsame Kategorie, die sich formell auf die Stufen des geistigen Fortschritts eines Individuums unter der Aufsicht eines Lehrers bezieht und nur indirekt sozial wirksam ist. “Mitgliedschaft” ist hingegen eine primär sozial bzw. sozio-religiös bedeutsame Kategorie, die für den religiösen Fortschritt des Individuums nur indirekt relevant ist.

Die Terāpanthī legen Wert darauf, daß die “soziale” und die “religiöse” Sphäre strikt getrennt werden, und daß keinerlei Einmischung der Asketen in die “sozialen” Aktivitäten der Laienanhänger stattfindet, und daß umgekehrt auch keinerlei Einmischung in die inneren Angelegenheiten der monastischen Organisation von Seiten der Laienschaft erfolgt. Im Prinzip sollte sich die Interaktion zwischen Laien und Asketen auf “religiöse” Aktivitäten beschränken, wie z.B. das Predigen von Seiten der Asketen und das Geben von Almosen von Seiten ihrer Anhänger. Es existieren auch im heutigen Jainismus im Prinzip keinerlei religiöse Organisationen, in der ein Laienanhänger “Mitglied” werden könnte, sondern nur eine Vielzahl von lokalen religiösen Körperschaften (*Saṅgha*, *Sabhā*, etc.), vor allem Wohltätigkeitsorganisationen, die zumeist von den Laien selbst organisiert werden. Es ist also allein Sache der Laienanhänger selbst, sich zu organisieren und sozio-religiöse Institutionen zu gründen, die eigenständig darüber entscheiden, welche Mitglieder sie aufzunehmen bereit sind. Wie gesehen, findet sich in der Praxis eine immense Zahl mehrfach überlappender institutioneller Affiliationen. Es existieren keine 1:1 Beziehungen zwischen monastischen Gruppen (*Gaccha*, *Gaṇa*, *Śākhā*, etc.) und sozio-religiösen Institutionen, genauso wenig wie zwischen den “sozio-religiösen” Institutionen der Jaina und “sozialen” Institutionen, wie Sub-Kaste (*Jāti*) oder Berufsverband.

Drei Weisen der Zugehörigkeit zu einer Gemeinde (*Saṅgha*, im Sinne der umfassenden, idealen vierfachen Versammlung von *Dharma-Saṅgha* und *Śrāvaka-Saṅgha* im Rahmen einer Sub-[Sub]-sekte) lassen sich feststellen: (1) die Zugehörigkeit durch die Geburt in eine der *Śrāvaka*-Familien; (2) die formelle Übernahme der “Anhängerschaft” mittels einer Serie von Initiationszeremonien (*Gr̥hastha-Dīkṣā*) (die jeweils von einem Asketen eines bestimmten *Gaṇa* (*Gaccha*, *Sampradāya*) oder *Śākhā* durchgeführt werden müssen); und (3) der Erwerb der “Mitgliedschaft” (meist der gesamten Familie) in einer oder mehreren der sozio-religiösen Laienorganisationen - durch Zahlung des Jahresbeitrags (etwa Rs. 1-2). Im Idealfalle weist heute

ein *Śrāvaka* alle drei Formen der Affiliation auf. Im Einzelnen finden sich Kombinationen der verschiedenen Zugehörigkeitsmodi und der entsprechenden Statusabstufungen zwischen verschiedenen Kategorien von Anhängern (Mitgliedern). Die verschiedenen (sozio-) religiösen Statusklassen, die von den Laien verwendet werden, sollen als nächstes betrachtet werden. Sie beziehen sich ausschließlich auf den Grad der “Anhängerschaft” an die Lehre der Jina, nicht jedoch auf die “Mitgliedschaft” in sozio-religiösen Organisationen. Diese werden in Kapitel 9 näher betrachtet.

7.1.2. Nominelle, formelle und praktizierende Jains

Zur Differenzierung von individuellen Statusabstufungen unter den Jain-Laien wird heute in der Praxis zwischen drei Kategorien unterschieden: (a) nominelle (*Nāma*) oder “gebürtige” Jains, (b) formell initiierte oder “wirkliche” Jains, und (c) praktizierende oder “wahre” Jains. In der Regel werden zusätzlich noch “konvertierte” Jains als eine Sondergruppe klassifiziert.¹ Diese Unterscheidungen finden sich jedoch noch nicht in den *Āgama*. Statusabstufungen der Laien nach dem Kriterium der “Reinheit” des religiös korrekten Verhaltens (z.B. das *Guṇasthāna*-Schema) wurden von den Asketen erst im Mittelalter für die Laien eingeführt, im Hinblick auf die Popularisierung des Jainismus und auf das Ziel der dauerhaften Anbindung spezifischer Bevölkerungskreise an die monastischen Gruppen (vgl. Deo 1956, Williams 1983: xx, Norman 1991). Die drei empirisch feststellbaren Kategorien von Laien werden, dem Vorbild der *Guṇasthāna* entsprechend, als progressive Stufen zunehmenden Engagements verstanden:

(a) Nominelle (*Nāma*) Jains sind die “gebürtigen” Jains, die noch nicht initiiert wurden. Vor allem Kinder gelten grundsätzlich als nominelle Jains.

(b) Reelle Jains sind solche Individuen, die zwar die Prinzipien des Jainismus formell übernommen haben, aber sie nicht oder nur zu einem minimalen Maße (d.i. Vegetarismus) praktizieren (*Dravya-Śrāvaka*). Erst durch eine Initiationszeremonie (*Gṛhastha-Dīkṣā*), die je nach Sekte verschieden gehandhabt wird, kann man formell in einen “wirklichen” Jaina verwandelt werden. Verlangt ist dabei grundsätzlich zweierlei: einmal die zeremonielle Akzeptanz der Verehrung der *Pañca-Parameṣṭhin* (der fünf Kategorien von Jain-Heiligen), und zum anderen die Auferlegung einer freiwilligen Selbstbeschränkung in Form bestimmter verhaltensregulierender Gelübde (*Vrata*). Es muß also einerseits ein sozialer “Verehrungskodex” und andererseits ein individueller “Verhaltenskodex” übernommen werden.

(c) Die Kategorie der “praktizierenden” Jains unterscheidet sich von der durch die formale Initiation charakterisierten Jains durch die Erfahrung einer Konversion als phänomenalem Erlebnis. D. i. idealerweise die außergewöhnliche unmittelbare Einsicht (*Samyak-Darśana*) in die Differenz zwischen Seele (*Jīva*) und Körper (*Ajīva*). Verlangt ist also eine echte Konversionserfahrung, ähnlich wie bei der Initiation von Ānanda, und somit des Erlebnisses der Wahrheit der Jain-Lehre am eigenen Leibe. Viele älteren “gebürtigen” Jains berichten stolz von solchen Konversionserlebnissen, die sie in dem einen oder anderen Lebensstadium erfahren haben (wollen). Erst durch solche Erlebnisse wurden sie, nach eigener Einschätzung, zur Übernahme von weiteren verhaltens einschränkenden Gelübden (*Vrata*) motiviert und damit von “gebürtigen” in “praktizierende” Jains

¹ In Śānti Sūris *Dharmaratnaprakaraṇa* (11. Jh.) werden laut Williams 1983: 36 folgende Kategorien unterschieden: (a) *Nāma-Śrāvaka* – Jain-Laie dem Namen nach, (b) *Sthāpanā-Śrāvaka* – Idealtypischer Jaina-Laie (Williams: “the statue of a layman”); (c) *Dravya-Śrāvaka* – Jain-Laie dem Handeln nach, (d) *Bhāva-Śrāvaka* – Jain-Laie dem Glauben nach. Diese Klassifikation stimmt mit empirisch beobachtbaren Kategorisierungen überein, ist jedoch dem formalen *Nikṣepa*-Klassifikationsschema geschuldet: “Benennung (*nāma*), Abbild (*thāvaṇā*), Ansichsein (*davva*) und Zustand (*bhāva*)” (Schubring 1935, 2000 § 77).

transformiert (ohne jedoch “wahre” Jains - also: Asketen - zu sein) (Oldfield 1982: 80, 82). Die Erlebnisse werden jedoch selten mit dem Begriff *Samyak-Darśana* belegt. Öfter wird die durch einen *Guru* bewirkte “Erinnerung an frühere Geburten” (*Jati-Smṛti-Jñāna*) oder Ähnliches genannt.

7.1.3. Das Konversionserlebnis (*Samyak-Darśana*)

Generell gilt: man ist oder wird “Jaina”, also Anhänger der Jina, zu einem mehr oder weniger hohen Grade; je nachdem wie viele der hierarchisch geordneten Gelübde man individuell übernimmt und praktisch einzuhalten in der Lage ist. K.B. Jindal (1973: 45) bezeichnet dieses Verfahren als “self-communion”. Die vorausgesetzte Akzeptanz der Jain-Lehre gilt als Konsequenz der Einsicht in ihre Richtigkeit. Eine anspruchsvollere, vor allem vom Digambara-Mystizismus vertretene Interpretation fordert sogar die psychologische Wahrnehmung der Seele (vgl. Glasenapp 1915, dagegen: Schubring 1935/2000 § 183: 323). Als Minimalforderung für die Definition eines “wahren Jain” gilt folglich die *i n n e r e* Erfahrung der “Einsicht” in die Wahrheit der Jain-Lehre (*Samyak-Darśana*). D.h. nur wer die Differenz von Seele und Körper selbst innerlich erlebt hat, und aufgrund dessen fest von der “ewigen Wahrheit” der Jain-Lehre überzeugt ist und nach ihr handelt, kann sich strenggenommen als “Jain” bezeichnen. Die formale Auffassung einer graduellen Mitgliedschaft analog einer hierarchischen Klassifikation von Merkmalen entspricht grundsätzlich den Prinzipien des ethischen Relativismus, der generell für südasiatische Religionen kennzeichnend ist (vgl. Dumont 1966/1980).

Die Herbeiführung dieser außergewöhnlichen Differenzerfahrung von Körper und Seele ist jedoch nicht einfach. Die Jain-Texte nennen zwei objektive Bedingungen ihrer Möglichkeit: (1) die Predigt eines Jina, oder eines jeden, “who has gained at least a brief insight into reality”, und (2) bestimmte äußere Erfahrungen, “such as the loss of a beloved one, or the sight of extreme suffering” (Jaini 1979: 143). In beiden Fällen handelt es sich um eine Konfrontation mit einer Erfahrung radikaler Separation von der sozialen Welt (*Nomos*); meist einer persönlichen Verlusterfahrung (Status, Tod, etc.) oder der Kontakt mit einer “liminalen” Persönlichkeit, wie den Jain-Asketen, die durch ihre Präsenz und ihre Predigten eine momentane Verunsicherung des doxischen Weltverständnisses auch strategisch herbeiführen. Der Hinweis auf diese beiden äußeren Bedingungen allein kann jedoch für die Jaina noch nicht zureichend plausibel machen, wie die plötzliche subjektive Erfahrung der Existenz und Unsterblichkeit der Individualseele möglich ist. Die Erklärungslast wird daher im Śvetāmbara-Kanon einer mysteriösen subjektiven Qualität zugeschoben: nämlich der intrinsischen Fähigkeit der Seele, frei zu werden (*Bhavyatva*) (Glasenapp 1918: 79f.). *Bhavyatva* wird jedoch, wie Jaini (1979: 139f.) hervorhebt, nicht allen Seelen zugesprochen, sondern nur denjenigen, die schon ein gewisses Entwicklungsstadium erreicht haben; denn nur wer eine entsprechend “reine” *karmische* Konstitution besitzt, ist laut Jain-Lehre in der Lage, seine eigene Seele als wirk-lich wahrzunehmen. Die Erklärung der Erfahrung der Einsicht in die Differenz von Körper und Seele setzt somit zirkelhaft ihre eigenen Bedingungen voraus (sowohl psychologisch als auch sozial), insofern die Wahrheit und Überlegenheit des jainistischen Wissens ausschließlich von denjenigen als selbstevident erfahren werden kann, deren Orthopraxis (bzw. *Karman*) den Empfehlungen der Jain-Lehre sowieso schon entspricht. Individuelle Dispositionen und doktrinaire Ideologie gehen hier eine zwanglose Synthese ein (vgl. Bourdieu 1979: 130). Dieser Zusammenhang wurde in Kapitel 6 schon unter dem Aspekt der Klassentheorie untersucht. Rein doktrinär betrachtet kann die Paradoxie auch anders formuliert werden: als Zirkel zwischen der Einsicht in die “ewige Wahrheit” der Jain-Lehre und der Vernichtung von *Karman*. Einerseits erklären sich nämlich die Jaina die Möglichkeit der Einsicht durch eine temporäre Unterdrückung (*Upaśama*) und/oder Vernichtung (*Kṣaya*) von *Karman*-Partikeln (Jaini 1979: 145) - ein Vorgang, der als

“Purifizierung” interpretiert wird; d.h. als eine ontologische Transformation der psychophysischen Konstitution eines Individuums, die zugleich mit einem höheren Status in der geistigen Hierarchie der Jaina assoziiert wird - und andererseits gilt ihnen die Unterdrückung oder Vernichtung von *Karman* wiederum als Konsequenz der Einsicht selbst.

Ein Individuum, welches sich effektiv an der Jain-Lehre orientiert, wird durch diese doktrinär angelegte Zirkelstruktur in eine paradoxe Doppelbindungsbeziehung verwickelt, der zu entkommen ihm aufgrund der ontologischen Verankerung der Grundkonzepte schwer fällt (Jaini 1979: 174, vgl. Luhmann 1984). Das heilige Wissen gilt paradoxerweise als nicht weiter herzuleiten oder rational zu begründen. Einsicht kann nicht gelernt werden, sondern muß, wie es heißt, mittels einer purifizierenden blitzartigen Einblicks selbst erlebt werden. Es ist gerade das Geheimnisvolle dieses Ereignisses, welches es als unermesslich wertvoll erscheinen läßt. Glasenapp (1918: 80) stellt daher fest, daß der Eintritt in die Entwicklung wie auch die Erlösungsfähigkeit (*Bhavyatva*) “lediglich von zufälligen Umständen abhängig” ist.

Einer distanzierten soziologischen Betrachtung erscheint *Samyak-Darśana* andererseits als derjenige Moment, in dem die rituell und textuell objektivierte Jain-Doktrin von einem Individuum endgültig inkorporiert wird, und in dem doktrinär vorformulierten Konzepte, wie *Jīva*, *Ajīva* und *Karman*, als “wirklich” erlebt werden. Aus der Sicht der Lehre wird damit zugleich Karman vernichtet: “to feel karman (*veei, padisamveei*) means to consume Karman (*nijjarei*)” (Schubring 1962/1978: 179). Dies geschieht in dem Moment, in dem eine persönliche, auch rituelle Erfahrung unwillkürlich mit dem Erklärungsmodell der erlernten Doktrin assoziiert wird. Durch das Konversionserlebnis gehen, so gesehen, Doktrin und Erfahrung eine Synthese in der Weise ein, daß durch retrospektive und selektive Interpretation bestimmter Erlebnissen im Lichte der Doktrin subjektive Empfindungen objektiviert, und gleichsam ein “Idealtypus” graduell verkörpert und in einen “Realtypus” verwandelt werden (vgl. Marx & Engels 1981: 108ff.). Wie schon William James (1982: 198) hervorgehoben hat, wird eine Konversion oft als gewaltsamer, krisenhafter Übergang erlebt oder dargestellt, bei dem eine zunächst “zerrissene”, “heterogene Persönlichkeit” sich durch einen Akt der Totalisierung, d.h. der Orientierung an einem umfassenden, transzendentalen “inneren Selbst” (re-)integriert. Während James jedoch ausschließlich die einsam erfahrenen “ursprünglichen Gefühle von religiösen Führern” (S. 6) ins Auge faßt die, wie er schreibt, “fast immer gleich sind” (S. 504), sieht Durkheim (1984: 421) solche schmerzhaften Transformationserlebnisse als Produkt sozial tradiert ritueller Formen, die weniger die Erfahrung eines transzendentalen Bewußtseins induzieren, als vielmehr die kollektiven Kräfte der Gruppe vor Augen führen (S. 589), welche die des Individuums übersteigen und in ihm ein “Gefühl schützender Abhängigkeit” erzeugen (S. 559f.). Durkheim sah das individuelle Bewußtsein und die übergreifende unpersönliche Kraft des Kollektivbewußtseins als zwei Seiten eines Prozesses (S. 362). In der Betonung der dualen Orientierung des Bewußtseins gleicht er Husserl (1982: 90). Im Gegensatz zu Husserl erschien ihm jedoch die Vorstellung einer Individualseele bzw. eines transzendenten Bewußtseins selbst als eine durch die “Kraft des Kultes” erzeugte Form der Empfindung bzw. Aneignung kollektiver Kräfte (Durkheim 1984: 364, vgl. Mauss 1938/1986: 22). Aus einer individualpsychologischen Perspektive hat dies Malinowski (1973: 41-5) mit dem Argument kritisiert, Durkheim überstrapazierte die “Metaphysik” der kollektivpsychologischen Rolle des Festes auf Kosten der religiösen Rolle der Einsamkeit. Anstelle der Durkheimschen Theorie kollektiver Selbsterhaltung setzt er - ähnlich wie James, doch ohne transzendentalphilosophische Untertöne - den individuellen “Selbsterhaltungstrieb”. Angesichts des Todes, so argumentiert er, sucht das Individuum Trost in der kollektiven Zeremonie, um seine individuelle Krise durch Unsterblichkeitsvorstellungen zu meistern (S. 47). Die beiden - individualistischen und kollektivpsychologischen - Interpretationsvarianten sind, wie vor allem Turner (1974)

gezeigt hat, letztlich komplementär und werden bei der folgenden Betrachtung der Jain-Konvertierung systematisch variiert. Denn Ritual und Einsicht, soziale Krise und individuelle Krise, sind zugleich konstitutiv für den Prozeß der Transformation einer "profanen Person" in einen "Jain".

Von außen betrachtet, transformieren die traditionellen Verfahren der Induktion der Seelenvorstellung, der Inkorporierung einer metaphysischen Identitätsvorstellung (als einer objektivierten kulturellen Form) das gesamte Selbstverständnis eines Individuums. Ihre Wirksamkeit setzt die Verunsicherung des vorausgehenden Selbstbildes durch ein rituelles Element der Gewalt voraus. Mit Peter Berger (1967) kann man die gezielte rituelle Herbeiführung solcher Sozialisations-Erfahrungen als "nomic disruption" bezeichnen. Kennzeichnend für solche stilisierte Situationen nomischer Unterbrechung, die der "Internalisierung" von schon objektivierten rituellen Schemata bzw. (religiösen) Doktrinen dienen, ist seiner Ansicht nach die intentionale Herbeiführung einer Grenzerfahrung (Jaspers), in der sich "die fundamentale Ordnung, in deren Begriffen das Individuum seinem Leben Sinn geben und seine eigene Identität erkennen kann in einem Prozeß der Desintegration befindet" (S. 15, vgl. 22). Das notwendige Element der Verunsicherung besteht in der Regel in einer Konfrontation mit dem Tod, entweder durch unwillkürliche persönliche Erlebnisse oder durch die Begegnung mit den Jain-Asketen, deren Entsagung eine Vorwegnahme des Todes bedeutet.² Der kritische Faktor ist also auch im vorliegenden Falle, wie schon im Falle der Konvertierung zum Asketentum, die sichtbare Präsenz der Jain-Asketen selbst und die Überzeugungskraft ihrer dualistischen Weltinterpretation. Letztere ist ausschlaggebend. D.h. nicht die Krisenerfahrung als solche, sondern erst die retrospektive Interpretation solcher Erfahrungen im Lichte der Jain-Lehre bewirkt ein Konversionserlebnis. Dies ist ein generelles Phänomen im Jainismus (Hertel 1922: 9). Im Sinne von Kapferer (1983) kann man einen solchen rituell reflexiven Zugriff auf vorbegriffliche Erfahrungen - also auf lebensweltliches, "kulturelles" Wissen - als einen Prozeß der "Objektivierung des Subjektiven", bzw. der "Ideologisierung", oder Bewußtwerdung verstehen, der sich häufig "in the problematic and non-routine dimensions of social life" (S. 19) manifestiert.³

Erleben geht der religiösen Bewußtwerdung notwendig voraus. Obwohl der Jainismus als Religion-des-Bewußtseins und der Selbstkontrolle charakterisiert werden könnte, sind allein durch Ideologie induzierte Konversionserlebnisse die Ausnahme. Der entscheidende Faktor bei religiösen Sozialisationsprozessen ist eher emotional als kognitiv. Nicht allein das Erlernen der Theoreme der Lehre, sondern die freiwillige Identifikation des Individuums mit den Asketen als deren manifester Verkörperung, und die Übernahme religiöser Routinehandlungen, wie z.B. das regelmäßige Sehen (*Darśana*) der Asketen ist entscheidend (auch Hindus erweisen den Jain-Asketen ihren Respekt). Eine solche kontinuierliche rituelle Praxis der persönlichen Identifikation prägt - bzw. verstärkt oder reproduziert - einen dominanten sozio-religiösen Habitus, der nicht nur Bewußtseinszustände (ein Weltbild) sondern gleichsam eine umfassende Ontologie des In-Der-Welt-Seins (ein Weltempfinden) umfaßt (vgl. Heidegger 1925):

"The individual not only learns the objectivated meanings but identifies with and is shaped by them. He draws them into himself and makes them his meanings. He becomes not only one who possesses these meanings, but one who represents and expresses them" (Berger 1967: 15, vgl. Turner 1974: 90).

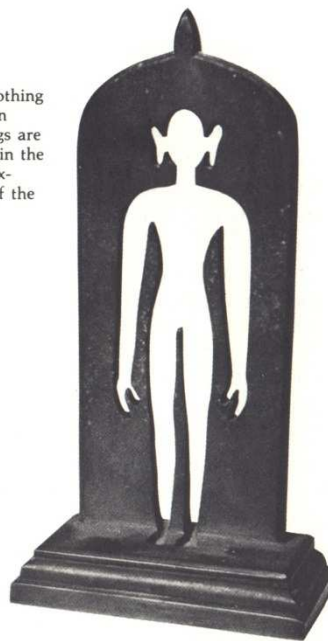
² Für eine ausführliche Interpretation des Verhältnisses von Doktrin und Erfahrung bei "Konvertierungserlebnissen" siehe Flügel (1993).

³ Kapferer (1988) interpretiert den Unterschied von Schemata (Habitus) und Regel als Differenz von "Kultur" und "Ideologie". Kapferers Ideologiebegriff ist jedoch zu undifferenziert, da er jegliches reflexive Bewußtsein umfaßt. Daher kann er kaum noch als Instrument der Kritik dienen. Wenn er umgekehrt ausschließlich als Kritikinstrument verwendet wird, dann kann er dem Unterschied von Bewußtsein und Propaganda nicht gerecht werden.

Da das Verhalten eines "reinen" Asketen mit den Grundforderungen der Lehre idealerweise übereinstimmt, kann imitatives, habituelles Lernen im Prinzip zum gleichen Ergebnis führen, wie doktrinäres Lernen. Man muß kein Intellektueller sein, um die "Wahrheit des Prinzips der Gewaltlosigkeit" zu empfinden und entsprechend zu leben. Das Resultat einer erfolgreichen Sozialisierung (Internalisierung) objektiver Bedeutungen ist jedoch idealerweise, daß das Individuum "verschiedene Elemente der objektivierten Welt zugleich als Phänomene innerhalb seines Bewußtseins und als Phänomene der äußeren Realität wahrnimmt" (Berger 1967: 15, vgl. Spiro 1982: 150, Tambiah 1984: 48). Bewußtseinsstruktur, Habitus und Weltstruktur werden also homologisiert: "If one imagines a totally socialized individual, each meaning objectively available in the social world would have its analogous meaning given subjectively within his own consciousness" (Berger 1967: 15f.).

Nur ein mehr oder weniger "vollkommen sozialisiertes" Individuum, welches - wie die Jaina - grundsätzlich Seele und Kosmos analogisiert, kann dementsprechend eine "Reziprozität" zwischen Innen und Außen (Dilthey) und eine "Gleichheit" aller Lebewesen relativ zur umfassenden inneren Totalität wahrnehmen, so wie sie für die Jain-Lehre kennzeichnend ist (Gleichheit aller Teile in Bezug auf ihre Rolle für das Ganze) (vgl. Turner 1974: 84, 94). Und nur ein dieser Weise sozialisiertes Individuum kann erwarten, durch Manipulation innerer Dispositionen und Bewußtseinszustände (und des entsprechenden Handelns) zugleich indirekt auch auf die soziale Welt zu wirken. Dies ist im Jainismus grundsätzlich der Fall, wie folgendes Zitat verdeutlicht: "Look at the exterior world from analogy of thy (own) self; [then] thou will neither kill nor destroy (living beings); viz. out of reciprocal regard [well examining] he does no sinful act" (ĀS₁ 1.3.3.1). Der ideale Endzustand, der durch den individuellen Prozeß progressiver Realisierung bzw. Inkorporation des Jain-Ideals erreicht werden kann - ein Zustand, den Berger (1967: 15f.) als "totale Sozialisierung" bezeichnen würde - wird von den Jaina im Bilde der *Siddha* vorgestellt; der legendären befreiten Seelen, deren rein spirituelle, autonome, und indifferente Existenz unter Gleichen ikonographisch oft in Form eines aus einer Metallplatte herausgestanzten negativen Körperumrisses dargestellt wird. Es handelt sich somit um ein perfektes Bild negativer Identität. Die *Sādhu* und *Sādhvī* gelten hingegen als lebendige Abbilder der *Siddha* und als vorbildliche Manifestationen (Ikone) des realisierten Ideals "in der Welt" (Jaini 1979: 265):

31. A siddha, represented as nothing more than an external outline in order to suggest that such beings are without material forms yet retain the shape of their final embodied existence (see p. 270). Courtesy of the Horniman Museum, London.



Diesen hierarchisch differenzierten Idealbildern der *Pañca-Parameṣṭhin* kann man sich annähern (bzw. sie geistig inkorporieren) durch entsprechende Riten bzw. Verhaltensänderungen. Dies bedeutet für den einfachen Jaina die Übernahme zusätzlicher *Vrata* (Gelübde), die der weiteren Verhaltensmodifikation eines „Jain“ dienen. Durch Übernahme und Einhaltung der *Vrata* transformiert man sich ontologisch in einen „wahren Jain“. Mit der Verbesserung der Willensstärke durch die Übernahme und Praktizierung von Gelübden ändert man, nach Ansicht der Jaina, zugleich seine körperliche Konstitution. Umgekehrt betrachten Jains die körperliche Konstitution auch als Indiz für den Grad der spirituellen „Reinheit“ (vgl. Schubring 1962/1978, Reynell 1985). Die progressive Initiation in den Jainismus wird also nicht als eine „Bewegung durch ein hierarchisches System struktureller Positionen“ betrachtet, sondern - wie Turner (1986) über Initiationsriten im allgemeinen schreibt: „als eine ontologische Transformation“: „it is not merely to convey an unchanging substance from one position to another by a quasi-mechanical force“ (S. 102).

Aus soziologischer Sicht erscheint das Versprechen der sicheren Erlösung, welches in den kanonischen Schriften mit der Erfahrung von *Samyak-Darśana* verbunden wird, demnach als ein Ansporn für die progressive „Realisierung“ des (religiösen) Idealtyps, und der verstärkten Anbindung der Laien an die monastischen Ordnungen. Damit ist zugleich gesagt, daß religiöse Regeln nur dann praktisch wirksam sein können, wenn sie als Mittel zur Realisierung des Eigeninteresses von den Akteuren akzeptiert und verwendet werden. Das notwendige Ergänzung der offiziellen symbolischen Formen des Rituals und der sozialen Repräsentation, die unter anderen von der Inkorporation bzw. „Einschreibung“ von Idealtypen handelt (vgl. Schubring 1962/1978: 185, Kapferer 1983: 3), sind die Interessen und individuellen Dispositionen – die bewußten oder unbewußten „praktischen Strategien“ (Bourdieu 1979: 77ff., 130).

Theoretisch bewirkt die Erfahrung der Einsicht zugleich eine Selbstbestätigung der ontologischen Transformation des sozialen Status eines Individuums, da ein wohlformuliertes kosmologisches System zur Verfügung steht, welches die absolute Höherwertigkeit des als wahr erfahrenen Jainismus und seiner Vertreter über alle anderen Standpunkte darstellt. Wer zum „Jain“ geworden ist bzw. sich im Zustand des Jain-Seins erfährt, und die Umsetzung der Ideale des Jainismus zu seinem primären persönlichen Lebensziel erkoren hat, erwirbt zugleich ein erhöhtes Selbstwertgefühl, welches, wie es heißt, wiederum die notwendige Bedingung eines weiteren sozio-religiösen Progresses darstellt. Laut Kosmologie nimmt ein Individuum welches *Samyak-Darśana* erfahren hat - ein *Samyak-Dṛṣṭi* - immerhin schon die vierte der vierzehn Stufen der Jain-Statusordnung (*Guṇasthāna*) ein und läßt damit, gemäß dem Jain-Referenzsystem, alle Nicht-Jains weit hinter sich. In diesem Sinne verleiht das Jain-Sein bzw. die Erfahrung der Differenzierung von Seele und Körper auch ein gesteigertes Selbstwertgefühl relativer sozialer Höherwertigkeit (vgl. Schubring 1962/1978: 186f.). Dadurch, daß derjenige, der *Samyak-Darśana* erlebt hat, innerhalb des Jain-Systems mit einem hohen sozialen Status „belohnt“ wird, kann das Begehren nach sozialem Ansehen selbstverständlich auch als strategisches Mittel zur Anbindung der Anhänger durch die Asketen eingesetzt werden, wie z.B. im Kontext narrativer Rhetorik.

7.1.4. Guṇasthāna und Vrata

Mit dem Erlebnis der Einsicht steht man jedoch erst am Anfang des idealen Jain-Pfades der Seelenreinigung, den Jaini (1979) im Detail beschrieben hat und der daher nur in den Grundzügen rekapituliert werden muß. Ein „Jain“ ist man immer nur zu einem bestimmten Grad, gemessen am Ideal der vollkommenen Erlösung von der körperlichen Existenz (*Mokṣa*) und dem ewigen Zyklus der Wiedergeburten (*Samśāra*). Initiation (Konversion) gilt folglich für die Jaina prinzipiell als ein steter Prozeß der Selbstveränderung auf dem Pfade der Erlösung

(*Mokṣa-Mārga*), und als bezogen auf den Grad der praktischen Realisierung des religiösen Ideals “in der Welt”. Konversion gilt dementsprechend nicht als ein einmaliger administrativer Akt der formellen Initiation, sondern als eine beständige Aufgabe der Selbstveränderung. *Samyak-Darśana* und alle weiteren Initiationsstufen werden letztlich als zeitpunktbezogene phänomenale Erlebnisse aufgefaßt, durch die eine Transformation der Persönlichkeitsstruktur erfahren wird und sind somit der beständigen Veränderung unterworfen.

Vor allem durch die effektive Übernahme der Gelübde (*Vrata*) soll eine reale Verhaltensänderung und somit die Transformation einer Person von einem “nominellen” zu einem “wirklichen” und “praktizierenden” Jain bewirkt werden.⁴ Es wird also mehr als nur ein “Lippenbekenntnis” verlangt. Wichtiger sind den Jaina vielmehr die am effektiven Verhalten ablesbaren Beweise für eine wirkliche Einsicht in die Wahrheit der Lehre und die effektive Befolgung der Prinzipien des Jainismus. Nur wenn die, je individuell übernommenen, stilisierten Gelübde auch befolgt werden, gilt jedoch eine Person als ein(e) “wahre(r)” Jain. Umgekehrt werden auch nicht-initiierte Personen als “wahre” Jains angesehen, insofern ihr effektives Verhalten den Kriterien des Jainismus entspricht. Das bekannteste Beispiel war Mahatma Gandhi, der von den Jaina als einer der ihren betrachtet wird, weil sein Verhalten ihren Prinzipien entsprach.

Im Prinzip wird somit die Mitgliedschaft funktional definiert. Das Kriterium des Geburtsstatus wird grundsätzlich von der Jain-Lehre abgelehnt. Solch ein konsequenter Verhaltensbezug ist in Indien nicht unbedingt selbstverständlich, doch für die Jain-Philosophie typisch. Im Alltag wird dieser Ansatz jedoch weniger strikt gehandhabt und Kriterien des Geburtsstandes spielen - allen Prinzipien zum Trotz - eine große Rolle. Verlangt wird jedoch zusätzlich ein äußeres Zeichen, ein Beweis dafür, daß man (innerlich) jainistische Maximen seinem Verhalten zugrunde legt. Jains sprechen von den “‘marks’ of one who has attained the insight” (Jaini 1979: 161). Dazu gehören vor allem die Kenntnis der philosophischen Grundaxiome und des *Namaskāra-Mantra*, sowie die Praktizierung von striktem Vegetarismus und der *Sāmāyika*- und *Pratikramaṇa*-Riten (N.K. Singhi 1991: 139):

“Certain practices of this type are so basic that they functionally define membership in the Jaina community; failure to adhere to these ‘fundamentals’, subsumed under the designation *darśana-pratimā*, means simply that one is not a practicing Jaina. (Children of Jaina households, prior to their initiation into the *darśana-pratimā*, are referred to as nominal (*nāma*) Jainas)” (Jaini 1979: 161).

Die in Jain-Familien geborenen Kinder haben es naturgemäß leichter den funktionalen Kriterien zu entsprechen, da sie im Geiste der Jain-Lehre erzogen werden und habituell Jain-Riten praktizieren. Die Wiedergeburt in eine Jain-Familie ist daher ein ausgesprochenes Lebensziel der *Śrāvaka*.

7.2. Die Terāpanth-Initiation in den rechten Glauben (*Samyaktva-Dīkṣā*)

Die ideale Standardsituation einer Laieninitiation ist die Übernahme des Glaubens des Ehemannes durch die Ehefrau nach der Hochzeit, die üblicherweise durch einfaches Nachsprechen der *Guru-Dhāraṇā*-Formel (Anerkennung des Guru) in der Gegenwart eines Asketen durchgeführt wird. Solche Initiationen sind zwar

⁴ “This is the *kṣāyika samyak-darśana*; it will be followed within no more than four lifetimes (and perhaps in that very life, should a Jina then be present) by the attainment of *mokṣa*. Thus even the most brief initial experience of *samyak-darśana* is enormously significant in the spiritual progress of the soul; indeed, it is said that only one who has undergone such an experience should be called “Jaina”, for only he has truly entered upon the path that the Jinas have followed” (Jaini 1979: 146).

üblich, doch nicht verpflichtend. Darüber hinaus werden die Kinder von Terāpanth-Familien (aber auch Erwachsene) dazu angehalten die Ideologie und die Praktiken reeller (Terāpanth-) Jains im Alter von acht bis zwölf Jahren durch ein formelles Initiationsritual in den rechten Glauben (*Śraddhā*) zu akzeptieren.⁵ Diese Zeremonie ist bei den Terāpanthī als *Samyaktva-Dīkṣā*-Ritual bekannt - als die formelle “Initiation in den Glauben”. Es ist das erste einer ganzen Serie von Initiationsriten, durch die sich der Einzelne formell die Prinzipien des Jainismus progressiv einverleibt und sich in gleichem Maße verstärkt an die monastische Gemeinschaft der Terāpanth-Asketen anbindet. Der letzte Punkt ist dabei der soziologisch bedeutsamere. Das *Samyaktva-Dīkṣā* wurde von den Asketen eingeführt, um ihre Laiengefolschaft stärker in den vierfachen *San̄gha* zu integrieren. Mit der Initiation in die grundlegenden religiösen Praktiken eines Jain-Laien, wird zugleich die exklusive “Anhängerschaft” an den Terāpanth-*Śramaṇa-San̄gha* übernommen. Durch die *Samyaktva*-Weihe wird eine Person also nicht nur förmlich in die Jain-Religion, sondern - in Anlehnung an das Modell des *Upāsakadaśāḥ* (1.44, vgl. Williams 1983: 41-50) - gleichzeitig auch exklusiv in den Terāpanth aufgenommen.

Der ethische Absolutismus der Terāpanth wird von Tulsī (1985a) durch eine Kritik an konkurrierenden Interpretationen zu untermauern versucht:

“[T]he essential features of *bodhi* are ethical instead of being merely ontological as in Buddhism and the *Sāṃkhya-Yoga*. ... Jainism, unlike them, by considering the ethical values (viz. *śama*, *saṃvega*, etc.) [tranquillity (passionless), desire for emancipation] as the necessary outcome of enlightenment, gives a philosophy of life that is meant for worldly peace as well as spiritual advancement. Religious fanaticism is also inhibited by the cultivation of these virtues” (S. 104).

Für Tulsī ist es wichtig, ontologische Elemente, wie die Jain *Tattva* die, wie er kritisch anmerkt, von Umāsvāti (TS 1.2ff.) besonders herausgestellt wurden, sowohl aus der Definition der Erleuchtungserfahrung als auch der der Wahrhaftigkeit (*Satya*) herauszuhalten. In beiden Fällen handelt es sich seiner Auffassung nach nicht um ontologische, sondern um ethische Prinzipien (S. 107):

“The purity of the power of knowledge (*jñāna*) and detachment (*vairāgya*) is considered as possible an account of the purity of *darśana*. The reason is that our knowledge of things and ethical conduct are mostly governed by our inner propensities [likes and dislikes, in one word, passions (*kaṣāyas*)] which need purity for functioning in the right manner. To be more exact, our knowledge and conduct are always biased and prejudiced, and utility-oriented, unless and until they get purity consequent upon the subjugation and sublimation of the passions that underlie them” (S. 104).

Wie der Name (“Weihe der Einsicht”) sagt, setzt diese erste der vielen Initiationsstufen im Grunde die rechte Einsicht (*Samyak-Darśana*) voraus, also die Erfahrung von “tranquillity (*śama*), spiritual craving (*saṃvega*), disregard for worldly objects (*nirveda*), compassion (*anukampā*), devoutness in the presence of other opinions (*āstikya*)” (Williams 1983: 41-3), d.i. die Differenz von Körper und Seele als Voraussetzung des

⁵ Das Initiationsritual wird in der Digambara-Tradition auch *Upanīti* und bei den Mūrtipūjaka, wie bei den Brahmanen, *Upanayana* genannt (Sangave 1980: 244, 249). Faktisch werden durch die Initiation die Merkmale dessen übernommen, der *Samyak-Darśana* erfahren hat und die grundlegenden Verhaltensregeln des Jainismus befolgt. Erst mit der Initiation tritt eine Person in das erste der elf Stadien (*Pratimā*) des Pfades der Laien ein. Die Initiation wird daher auch *Darśana-Pratimā* genannt (Vgl. Stevenson 1984: 222, Williams 1983: xx, Jaini 1979: 151).

Erlösungsstrebens.⁶ Dies mag bei Konvertiten oder bei älteren, noch uninitiierten Terāpanthī effektiv der Fall sein. Bei gebürtigen Terāpanthī wird die Zeremonie jedoch schon im Alter von 8-12 Jahren durchgeführt. Sie wird in der Regel als Formalität aufgefaßt, ohne eine notwendig vorausgehende innere Erfahrung der Korrektheit der Jain-Prinzipien. Nicht alle “gebürtigen Terāpanthī” unterziehen sich dieser formellen Initiation, sondern übernehmen ihre Affiliation zur Terāpanth-Sekte allein durch die Imitation der religiösen Praktiken ihrer Eltern. Dem rechten Glauben (*Samyaktva*) wird in der Praxis jedoch große Bedeutung beigemessen. Man gilt nur dann als “Jain”, wenn man sich “rechtschaffen” verhält, also Recht und Unrecht nach Maßgabe der Jain-Prinzipien zu unterscheiden vermag, und an den *Guru* glaubt, der die “unzweifelhaft” korrekte Interpretation des religiösen Wissens gibt. Die *Samyaktva-Dīkṣā*-Zeremonie gewinnt heute auch bei gebürtigen Jains zunehmend an Beliebtheit, denn die Kandidaten zeigen durch die Teilnahme an dieser Zeremonie öffentlich an, daß sie, wenn nicht *Samyak-Darśana* oder höhere religiöse Einsicht, so doch den Willen zur Selbstverpflichtung gewonnen haben.

Um sich für die Teilnahme am Initiationsritual zu qualifizieren und ihre “rechte Einsicht” unter Beweis zu stellen, müssen Männer und Frauen - abgesehen von generellen Grundvoraussetzungen, wie Vegetarismus und Gewaltlosigkeit im weitesten Sinn - je unterschiedliche Bedingungen erfüllen. Bei Männern gilt ein elementares Wissen um die Grundlagen der Jain-Philosophie als unerlässlich. Vor allem die Kenntnis der sieben bzw. neun essentiellen Elemente (*Tattva*) und der fünf plus eins Substanzen (*Dravya*). Dieses Wissen wird teilweise vor der Initiation von den Asketen im Rahmen eines informellen Interviews abgefragt.⁷ An Frauen werden weniger intellektuelle als vielmehr praktische Anforderungen gestellt, obwohl theoretisch ebenfalls eine Kenntnis der neun *Tattva* vorausgesetzt wird.⁸ Es wird verlangt, daß eine Kandidatin zumindest einundzwanzigmal am Tag das *Namaskāra-Mantra* intoniert. Nach der Initiation sollen *Śrāvikā* zudem zumindest einmal im Monat einen Fasttag oder als Äquivalent zwei halbtägige Fasttage (*Ekāsana*: nur eine Mahlzeit pro Tag) einlegen (vgl. AK I: 395 Fn.1). In der Praxis werden solche Formalitäten oft abgekürzt. Eine aus einer Sthānakavāsī-Familie stammende Ehefrau eines Terāpanthī fragte nach ihrer Hochzeit Ācārya Tulsī nur: *Guru Dhāraṇā De Kaho*, “Sag, dass Du die Anerkennung des Guru gibst”, und Tulsī antwortete mit einer kurzen Bestätigung, durch die die Gefolgschaft gegenüber ihrem früheren Sthānakavāsī-Guru effektiv außer Kraft gesetzt wurde.

7.2.1. Exkurs: die komplementären religiösen Rollen von Frauen und Männern

In diesen unterschiedlichen, geschlechtsspezifischen Initiationsvoraussetzungen reflektiert sich die traditionelle Funktionstrennung zwischen “wissenden” Männern und “handelnden” Frauen. Während heute in Jain *Baniyā*-Haushalten die Männer vor allem um den Erwerb von scholastischem (theoretischen) Wissen bemüht sind, sind meist nicht sie, sondern ihre Frauen die Experten des rituellen, praktisch-religiösen Wissens innerhalb eines

⁶ Zu dieser nicht-ontologischen Auffassung der fünf Merkmalen des rechten Glaubens (*Samyaktva kā Lakṣaṇa*) siehe Āśādharma und Hemacandra (YS 2.15), sowie Tulsī (1985a: 90) und AK I: 251 Fn.

⁷ Die neun *Tattva* der Śvetāmbara sind: *Jīva* (das “Empfindende”, “Lebenskraft”, “Seele”), *Ajīva* (das “Nicht-Empfindende”, “Tote”, “Unbeseelte”), *Āsrava* (karmischer Einfluß), *Puṇya* (heilsame *Karmas*), *Pāpa* (unheilsames *Karman*), *Bandha* (Bindung), *Samvara* (Hemmung des karmischen Einflusses), *Nirjarā* (Tilgung gebundener *Karman*), *Mokṣa* (Erlösung) (Jaini 1979: 151). Die Digambara erkennen nur sieben *Tattva* an; *Puṇya* und *Pāpa* werden von ihnen nicht genannt (Glasenapp 1925: 151). Die sechs *Dravya* sind: *Jīva* (Seele), *Pudgala* (Materie), *Ākāśa* (Raum), *Dharma* (Medium der Bewegung), *Adharma* (Medium des Verweilens), *Kāla* (Zeit) (S. 152ff.).

⁸ “It is wrong to call a *śrāvikā* wise who does not know what the Nine Elements (truths) are and yet claims to be religious and performs *ārtha dhyāna* (mournful concentration)” (Jayācārya 1981c: 16).

Haushaltes. Die Männer sind an scholastischem Wissen vor allem deshalb interessiert, weil sie es in öffentlichen Reden zitieren und damit in der Konkurrenz um die Position eines *Saṅghapati* mithalten können. Denn nur wer inspirierende öffentliche Reden sozio religiösen Inhaltes geben kann, gilt als geeignet für die Rolle des Gemeindeführers. Ähnlich wie in den traditionellen Gesellschaften Nordwestindiens, in denen oft eine Trennung von Schwert und Feder - also von militärisch-politischen und administrativ-kommerziellen Funktionen, auf die viele Jain *Baniyā* spezialisiert sind - vorzufinden war (Tank 1918, Hoerner & Hoerner 1984), herrscht auch innerhalb des (Jain-) *Baniyā*-Haushaltes eine entsprechende kategoriale Unterscheidung zwischen schriftkundigen Männern und schriftunkundigen Frauen. Bei den Terāpanthī wird diese Vorstellung in einem Sprichwort ausgedrückt: *Ek Ghar Mem Do Kal Mem Nahūṃ Cal Saktīm*, „in einem Haushalt können nicht zwei Füllfederhalter zusammen sein“ (Budhmal 1995: 20). Daran hat sich bis heute nichts geändert, wie ein Blick auf die immer noch stark divergierenden Alphabetisierungsraten von Männern und Frauen in Rajasthan zeigen.

Jain-*Baniyā* sind, abgesehen von den Brahmanen, eine der wenigen sozialen Gruppen in Indien, die auf eine lange Tradition der Alphabetisierung zurückblicken können und auch heute noch eine weit überdurchschnittliche Alphabetisierungsrate aufweisen. Schriftkundigkeit und vor allem Rechenkundigkeit war essentiell für die Berufsausübung als Administratoren-Geschäftsleute an den Höfen der Rajputen. Die *Baniyā* haben jedoch nur selten große Poeten hervorgebracht, da sie ihre Schreibkünste nicht in Schulen, sondern im Geschäft lernten. Da die älteren (Jain-) *Baniyā*-Frauen selbst nicht im Geschäft arbeiten, weisen sie auch heute noch eine hohe Analphabetenrate auf, die allerdings dem gesamtindischen Durchschnitt entspricht. Anders als die Männer verlassen sie selten das Haus und sind oftmals kaum der Landessprache mächtig, wenn sie außerhalb von Rajasthan wohnen. Doch das heißt nicht, daß die Jain-Frauen ungebildet sind. Im Gegenteil: die Vermittlung elementaren religiösen Wissens unter den Laien findet vor allem durch Frauen statt. Sie sind neben den Asketen die effektiven Träger der Tradition (Reynell 1985, 1991, Carrithers 1991). Frauen haben mehr Zeit als Männer, um sich die Predigten und Legenden der Asketen anzuhören und besitzen ein wesentlich größeres praktisch-religiöses, rituelles Wissen als die Männer. Die religiöse Erziehung der Kinder wird daher fast ausschließlich von Frauen geleistet.

Als Erklärung der herausragenden Rolle der Frauen bei der Reproduktion der religiösen Tradition der Familien werden von den (Terāpanth-) Jains selbst zwei Faktoren genannt: zum einen wird betont, Frauen seien empfänglicher für Religion, und könnten auch dank ihrer bedeutenden Rolle bei der Erziehung der Kinder (besonders der Mädchen) stärker zur „innerweltlichen“ Reproduktion religiöser Affiliationen beitragen als Männer. Zum anderen wird auf die geographische Verbreitung religiösen Wissens durch das Medium der Frauen hingewiesen, die sich als Konsequenz der Tradition virilokaler Heirat ergibt. Frauen müssen ihrem Elternhaushalt entsagen und zu der Familie ihrer Männer ziehen. Die *Ācārya* des Terāpanth sind sich der Bedeutung der Frauen für die Reproduktion ihrer Gefolgschaft und der Verbreitung des Jainismus von jeher bewußt gewesen. Von dem zweiten *Ācārya*, Bhārimāl, wird z.B. berichtet, er habe die religiöse Bildung der Frauen bewußt gefördert, um diesen Verbreitungseffekt auszunutzen:

“When he was insisting upon the learning of fundamentals to all his followers, his attention was drawn towards the teenagers in this respect particularly to girls. When he was questioned regarding this especial favour, he told that a boy would remain in his own house whereas a girl has to go to another house. That is why she gets more opportunities of learning and education, so that she may spread the

knowledge and propagate right ideals among many families comprising sisters, wives, and mothers etc.” (L.P.Sharma 1991: 112).⁹

Anders als die Frauen, die sich traditionell vor allem auf Fragen des Haushaltes und der Kindererziehung konzentrieren, sind die Männer mehr für die Außenbeziehungen eines Haushaltes verantwortlich: für Geschäftsbeziehungen, Politik, und Performanz in öffentlichen religiösen Zeremonien. Diese idealtypische Form geschlechtlicher Arbeitsteilung zeigt sich auch im Gegensatz zwischen den religiösen Rollen von Männern und Frauen, z.B. darin, daß häusliche und kollektive Fastenrituale (*Upavāsa*) - bzw. überhaupt: die täglichen Riten - fast ausschließlich von Frauen praktiziert werden, während sich die Männer vor allem durch öffentliche Auftritte bei den periodischen, kommunalen Feiertagen hervortuen, bei denen sie jeweils ihr überlegenes scholastisches Wissen unter Beweis zu stellen suchen. Vor allem bei den Mūrtipūjaka und Bīsapanthī werden bei solchen Anlässen von den Männern auch öffentliche Wohltätigkeitsgaben (*Dāna*) gegeben. Reynell (1985) hat diesbezüglich folgende strukturelle Analogie formuliert: Männer : Frauen :: Geben (*Dāna*) : Fasten (*Tapas*) (und Nehmen) (vgl. Holmstrom 1988, Carrithers 1991: 277f.); eine Analogie die ihre Bestätigung in Rahejas (1988: 75, 84) Analyse des rituellen *Vrata-Upadāna*-Komplexes der hinduistischen Sühneriten findet und insofern nicht allein für Jains typisch ist. Die Analogie kann zusätzlich erweitert werden durch die Hinzufügung der genannten Oppositionen von Außenorientierung (Umweltanpassung), Schriftkundigkeit und (philosophischem) Wissen (*Jñāna*) einerseits, und Innenorientierung (Tradition), (ritueller) Praxis bzw. Hingabe (*Bhakti*) andererseits. Geben gilt dabei als Form der inneren Askese (*Abhyantara-Tapas*), während Fasten, etc., als Form der äußeren Askese gilt (*Bāhya-Tapas*). D.h. Frauen müssen mehr fasten, weil sie aufgrund ihrer „unvollkommeneren“ Anatomie grundsätzlich den Männern als unterlegen und als stärker außenorientiert gelten (Jaini 1991: 1ff.). Die geschlechtliche Konstitution eines Individuums (Unterlegenheit der Frauen) und die soziale Rolle der Geschlechter (Dominanz der Frauen) sind demnach in diesem Kontext invers aufeinander bezogen.

Idealtypisch betrachtet kann man sagen, die Männer werden in der Schriftkundigkeit geschult und eignen sich gegenüber der Frauen eine Überlegenheit in säkularem und theoretisch- religiösem Wissen an, während die Frauen besonders in der Tugend der religiösen Hingabe und der Praktizierung von *Vrata* und häuslichen Riten geschult werden. Dieses Phänomen sticht zwar im Falle der Jaina aufgrund der hohen Alphabetisierungsrate der Männer besonders ins Auge, doch ist generell in Indien zu finden (Dumont 1980: 283, Raheja 1988): “Speaking of modern *vratas*; R.C. Bose observes: when a boy is sent to the *paṭśālā* (school), the girl at the age of five has to begin her course of *vratas*” (Jolly 1912: 656). In Indien werden die Mädchen durch das frühe Erlernen der Praktizierung von *Vrata* auf ihre später Aufgabe vorbereitet durch *Vrata* Unheil, Krankheit und Unfruchtbarkeit von ihren Familien zu nehmen, und für deren Wohlergehen zu sorgen. Dies geschieht, laut Wadley (1983: 159), durch Transfer von spirituellem Verdienst (*Puṇya*) und, laut Raheja (1988) und Reynell (1985), dank der Separation und Transferierung von Unglück (*Pāpa* oder *Aśubha*) durch die *Vrata* praktizierenden Frauen, an deren so gewonnener “Reinheit” die ganze Familie indirekt partizipieren kann. Der Unterschied zwischen Wadleys und Rahejas Interpretation besteht nur in der unterschiedlichen Betonung der verschiedenen - negativen oder positiven - Aspekte dieses “Transfers”.

⁹ Dieses Phänomen mag erklären, warum traditionell wesentlich mehr *Sādhvī* als *Sādhu* innerhalb der monastischen Organisationen der Jaina vorzufinden sind.

Abstraktes scholastisches Wissen und praktisches rituelles Wissen und die analogen “innerlichen” und “äußerlichen” Formen der religiösen Praxis, die auf der Ebene der Laien traditionell jeweils geschlechtsspezifisch erlernt und innerhalb einer Familie arbeitsteilig durchgeführt werden, gelten als komplementär im Hinblick auf die Erreichung der Erlösung. Nur wer sowohl Askese (*Tapas*) praktiziert, als auch Wissen (*Jñāna*) erwirbt (und spirituell überlegene Personen verehrt), kann auf dem Pfad der Erlösung fortschreiten; und nur ein Haushalt der, als Ganzheit betrachtet, sowohl äußerliche Askese (*Dravya-Tapas*) als auch innerliche Askese (*Bhāva-Tapas*) betreibt, kann als “komplett” gelten. Aus der Sicht der Jaina besteht dabei kein Widerspruch zwischen “Kontemplation und Askese”, wie ihn Weber konstatiert: “[Die] Heilslehre ... war widerspruchsvoll insofern, als ihr höchstes Heilsgut ein nur durch Kontemplation zu erlangender geistiger Habitus, ihr spezifischer Heilsweg aber Askese war” (Weber 1978 II: 217). Weber geht fälschlicherweise davon aus, daß für die Jaina die Erlösung in einem rein geistigen, theoretischen Habitus besteht. Er übersieht dabei das hohe Maß an Ontologie innerhalb der Lehre des Jainismus (und innerhalb der indischen Religionen überhaupt). Prozesse des Wissenserwerbs und der Meditation gelten nämlich den Jaina nicht nur als rein “geistige” Aktivitäten, sondern zugleich als Formen der inneren Askese (Utt₁ 30.30) und somit als Medien des Prozesses der ontologischen Selbsttransformation der *Karman*. Innere- und äußere Askese gelten dabei als notwendig komplementäre Aspekte der Purifizierung, die durch die Orientierung am Ziel der Entsagung und letztlich durch die Erlösung (*Mokṣa*) integriert werden (Utt₁ 30.37). Entsprechend gilt, daß die arbeitsteilige Komplementarität von “männlichem” (scholastischen) und “weiblichem” (praktisch-rituellen) Wissen innerhalb eines Jain-Haushaltes individuell nur mittels der Weltentsagung (*Pravrajya*) integriert werden kann, und innerhalb der asketischen Routine durch eine systematische Alternierung der beiden Einstellungen.

Die Chance, (scholastisches) Wissen zu erwerben, wird in der Literatur oft als eines der hauptsächlichen Entsagungsmotive der Terāpanth-*Sādhvī* angegeben (Shāntā 1985, Holmstrom 1988). Doch die Verwicklungsbedingungen dieses (auch aus dem Bereich des Buddhismus bekannten) Motivs sind nicht sehr alt, sondern ein Resultat der Reformen Ācārya Tulsīś. Die Terāpanth-*Sādhvī* waren ursprünglich keinesfalls “bildungshungrig”, sondern mußten vielmehr sanft zu ihrem Glück gezwungen werden. Es bedurfte einer jahrelangen Überzeugungsarbeit des Ācārya, bis die *Sādhvī* die Vorteile theoretischer Bildung auch für Frauen (weibliche Asketen) zu akzeptieren bereit waren. Der komplementäre Gegensatz zwischen wissenden Männern und praktizierenden Frauen setzt sich nämlich auf höhere Stufe auch noch innerhalb der monastischen Ordnung der Jaina fort, wo z.B. den *Sādhu* meist ein Wissensvorsprung eingeräumt wird, indem bestimmte Schriften für *Sādhvī* verboten werden (allerdings nicht bei den Śvetāmbara-Reformsekten). *Sādhu* allein dürfen zudem die Schriften interpretieren, predigen und an öffentlichen Debatten teilnehmen (Shāntā 1985, Holmstrom 1988, Jaini 1991: 18f.). *Sādhvī* sind hingegen vor allem für Handarbeiten, wie der Herstellung von *Rajoharaṇa*, zuständig.

Darüber hinaus wird die beschriebene Analogie zwischen *Dāna* und *Tapas* bzw. *Upavāsa* (Fasten) einerseits und dem Verhältnis zwischen *Śrāvaka* und *Śrāvikā* andererseits (Geben : Askese :: Männer : Frauen) gleichsam im Verhältnis zwischen *Śrāvaka* (*Śrāvikā*) und *Śramaṇa* repliziert, insofern als sowohl Männer als auch Frauen - als Mitglieder eines gemeinsamen Haushaltes - im Verhältnis zu den Asketen grundsätzlich eine Geberrolle spielen, da sich Devotion (*Bhakti*) grundsätzlich in Diensten (*Sevā*) ausdrückt (vgl. Wadley 1975, Gellner 1992: 130). D.h. der Gegensatz von Mann und Frau auf der Ebene der Laien wird im Verhältnis zu den Asketen (gleich welchen Geschlechts) aufgehoben: Geben (Männer) : Askese (Frauen) :: Laien : Asketen. Männer spielen dabei jedoch weiterhin die Rolle der Geldgeber für die sozioreligiösen Institutionen, während die Frauen die prinzipiellen Nahrungsmittelgeber für die Asketen sind. Die “nährende” Rolle der Frau bestimmt

somit nicht nur das weltliche, sondern auch das religiöse Leben der Jain-Laien (Reynell 1985, 1991, Holmstrom 1988, Carrithers 1991: 278).

7.2.2. Die Terāpanth-Samyaktva-Dīkṣā-Zeremonie

Durch die *Samyaktva-Dīkṣā*- oder *Śraddhā*- (Übernahme des Glaubens) Zeremonien werden Individuen in Terāpanth-Laien transformiert. Die notwendigen Riten müssen dabei von Ācārya oder in seinem Namen von einem *Sādhu* oder einer *Sādhvī* durchgeführt werden. Insofern Asketen in einer Gemeinde zu Besuch sind, organisieren die lokalen *Sangha* zu diesem Zweck kommunale Initiations-Feiern an traditionell fixierten Terminen. Idealerweise finden die Laieninitiationen (*Śrāvaka-Dīkṣā*) zu Beginn der *Cāturmāsa*-Periode am Sommer-Vollmondtag (*Pūrṇimā*) statt (*Āṣāḍha Śukla 15/ Avidh Vaiśākha Śukla 2*). Dies ist der Gründungstag des Terāpanth (*Terāpanth Sthāpanā Divasa*), an dem die Asketen auch ihre Vierteljahresbeichte (*Cāturmāsik Pakkhī Pratikramaṇa*) zelebrieren. Mūrtipūjaka und Digambara feiern am gleichen Tag das *Guru Pūrṇimā*-Fest, welches an die Initiation von Mahāvīras erstem Schüler Indrabhuti Gautama erinnert. Zugleich fällt *Āṣāḍha Śukla 15* mit dem Ende des religiösen Jahres der Digambara zusammen (J.P.Jain 1983: 125). Die Wahl des bevorzugten Datums für die Initiationszeremonie assoziiert also die Initianden zugleich mit Gautama, dem ersten Schüler Mahāvīras und Begründer der Jain-Tradition, mit Bhikṣu, dem Gründer der Terāpanth-Sekte, mit der Ankunft der Asketen zu Beginn von *Cāturmāsa* und zugleich des religiösen Jahres der Digambara. Bei den Terāpanthī werden *Samyaktva-Dīkṣā*-Zeremonien jedoch auch fünf Tage vor *Pūrṇimā*, an Mahāvīras Allwissenheits-Tag (*Bhagavān Kaivalya Prāpti Divasa*) an *Āṣāḍha Śukla 10*, und zu *Maryādā-Mahotsava* (*Māgha Śukla 7*) von den Asketen in Form von Massensegnungen durchgeführt.

7.2.2.1. Devotion und Askese

Im einzelnen besteht die *Śraddhā*-Zeremonie der Terāpanth, wie die Initiationszeremonien der anderen Jain-Sekten, im wesentlichen in der Übernahme zweier Typen religiöser Observanzen von den initiierten Asketen: (a) einer Reihe von devotionalen Praktiken (d.i. die besagte Verehrung der *Pañca-Parameṣṭhin*), und (b) einer Reihe asketischer Praktiken (d.i. die Übernahme von *Vrata*) (Williams 1983, Jaini 1979: 160ff.). Diese beiden komplementären Aspekte entsprechen der o.a. eingeführten analytischen Unterscheidung von “Verhaltenskodex” und “Verehrungskodex” (in umgekehrter Präferenzordnung verglichen mit den Asketen), für die sich auch Parallelen im Theravāda- und Mahāyāna Buddhismus finden, wo die Reliquien oder Statuen des Buddha zum Fokus ausgeprägter devotionaler Kulte gemacht wurden, die das Zentrum der Gruppenreligion darstellen (vgl. Spiro 1982, Gombrich 1971, Reynolds 1977, Holt 1982: 23, Tambiah 1984, Gellner 1988: 71). Der Hauptunterschied zwischen dem Terāpanth *Samyaktva-Dīkṣā* und z.B. den (untereinander ähnlichen) Riten der (Laien-) Initiation im burmesischen Theravāda Buddhismus (Spiro 1982: 234-47) und im nepalesischen Mahayana Buddhismus (Gellner 1988: 42-6) besteht darin, daß es nicht als temporäre Initiation in die monastische Ordnung angesehen wird, sondern als Eintritt in die separate Kategorie eines Jain-Laien.

Die prinzipiell wichtigsten Stufen des *Samyaktva-Dīkṣā* sind die Übernahme des *Samyaktva-Vrata* und der zwölf *Śikṣā-Vrata*. Dieses Grundmuster ist seit der erstmaligen Konstruktion von Śvetāmbara *Śrāvaka-Dīkṣā* im indischen Mittelalter mehr oder weniger gleich geblieben:

“In the presentation of the *śrāvakācāra* the original pattern, Digambara as well as Śvetāmbara, seems to have been a description of *samyaktva* and the twelve *vratas* followed by a sketch of the ritual and incorporating miscellaneous injunctions that cannot be brought under the head of any particular vow” (Williams 1983: xvii).

Bei den Terāpanthī werden jedoch nur selten alle zwölf *Śikṣā-Vrata* zugleich zum Zeitpunkt des *Samyaktva-Dīkṣā* übernommen. Von den *Śikṣā-Vrata* gilt nur die Übernahme der ersten fünf *Aṇuvrata* als verpflichtend. Diese werden bei den Terāpanth, anders als bei den Digambara, als *Mūlaguṇa* bezeichnet (Jaini 1979: 166ff., AK 1990 I: 365f.). Die Übernahme weiterer limitierender Gelübde aus der Kategorie der *Śikṣā-Vrata* ist dem Belieben des Einzelnen überlassen. Als unverzichtbare Elemente der Terāpanth *Samyaktva-Dīkṣā*-Zeremonie gelten folgende vier Riten: (a) das Hören und Nachsprechen des *Samyaktva-Vrata*, (b) die Übernahme der sieben Entschlüsse (*Sankalpa*), (c) die Übernahme der *Aṇuvrata/Mūlaguṇa* und (d) die Übernahme des *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra* (Gelübde der Ergebenheit der Laien).

(a) Der entscheidende Akt des *Samyaktva-Dīkṣā* ist das Nachsprechen des *Samyaktva-Vrata*, durch welches ein Individuum *Dharma*, *Deva* und *Guru* der Jaina übernimmt und sich damit in einen Jain-Laien (*Śrāvaka*, *Śrāvikā*) verwandelt: das Jain-*Dharma*, das sind die neun elementaren Wahrheiten (*Tattva*) des Jainismus, *Deva*, das sind die Tīrthaṅkara (Mahāvīra), und der *Guru*, das ist der *Ācārya* der Terāpanth. Anschließend wird (b) die Einhaltung der sieben *Sankalpa* und (c) der *Aṇuvrata* gelobt, und damit individuell ein asketischer Verhaltenskodex übernommen, der lebenslang in Kraft bleibt (vgl. Schubring 1962/1978: 297) und aus dessen Befolgung eine Jain-spezifische Lebensweise resultiert (d.i. Vegetarismus, Gewaltlosigkeit, etc.). Dieser asketische Aspekt, oder Verhaltenskodex, des *Śraddhā*-Rituals betrifft vor allem die Übernahme einer Reihe von Gelübden, die mit der Einhaltung des Prinzips *Ahiṃsā* im täglichen Leben verknüpft sind. Sie dienen der Einübung einer Disposition innerweltlicher Askese (vgl. Stevenson 1984: 209) und damit der Transformation des Individuums in einen Asketen unterer Ordnung - einen Jain-Laien. Zu diesem Verhaltenskodex gehören die fünf *Aṇuvrata*, die ihrem Inhalt nach den fünf *Mahāvrata* der Asketen ähneln (S. 210,222), sowie die Gelübde, nicht Selbstmord zu begehen und keine mit fünf Sinnen ausgestatteten Lebewesen zu töten (Brief Misra 17.1.1992). (d) Mit dem *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra* wird schließlich ein sozialer “Verehrungskodex” übernommen, der die soziale Interaktion zwischen Asketen und Laien und der weiteren sozialen Umwelt regelt und o.a. als der “devotionale” Aspekt des Rituals bezeichnet wurde.

Die Initiationszeremonie der Laien beginnt also mit der Übernahme der fundamentalen (theoretischen) Prinzipien des Jainismus, die die generelle Weltorientierung des Individuums betreffen, und geht anschließend über zum Geloben der Einhaltung bestimmter asketischer Handlungsrouinen, die die praktische Umsetzung der Lehre der Seelenreinigung betreffen. Die Zeremonie endet mit der Akzeptanz des für den Terāpanth spezifischen sozialen Verhaltenskodex, der ins insbesondere die Bedeutung der Devotion gegenüber den Asketen hervorhebt. Der manifesten Gesamtbewegung des Rituals liegt eine Logik der progressiven Konkretisierung (Ausführung) der inneren Prinzipien des Jainismus im individuellen und sozialen Handeln zugrunde. Der vollständige Ablauf der Terāpanth-*Samyaktva-Dīkṣā*-Zeremonie besteht aus den folgenden zehn rituellen Elementen (AK 1990 I: 365-78):

1. *Samyaktva-Dīkṣā-Sūtra*
 - a. Rezitation des *Namaskāra-Mantra*
 - b. Nachsprechen des in Prakrit abgefaßten *Samyaktva-Dīkṣā-Sūtra*
 - c. Rezitation des *Namaskāra-Mantra*
 - d. Nachsprechen des *Saraṇa-Sūtra*
 - e. *Guru-Dhāraṇā* -Akzeptanz von *Dharma* (den Jain-*Tattva*), *Deva*, und *Guru* (*Ācārya*)
2. Geloben der Einhaltung der sieben grundlegenden Regeln des *Śaṅkalpa-Patra*
3. *Vrata-Dīkṣā* (Initiation in die Gelübde): Übernahme der *Aṇuvrata/Mūlaguṇa* (der “elementaren Qualitäten” eines Jain)
4. *Caudah Niyama*: die Übernahme der vierzehn Regeln
5. Übernahme des *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra* (Gelübde der Ergebenheit der Laien)
6. Übernahme zusätzlicher Sprichwörter (*Hamare Saṃskāra*)
7. Eine Hymne auf den *Ācārya*
8. Eine hymnische Variation des *Namaskāra-Mantra*¹⁰

Nicht alle Elemente werden, wie gesagt, von einem Laien während des *Samyaktva-Dīkṣā* effektiv übernommen. Essentiell sind allein das *Samyaktva-Dīkṣā-Sūtra*, das *Śaṅkalpa-Patra*, die *Aṇuvrata*, und das *Śrāvaka Niṣṭhā-Patra*. Da die Laieninitiation in der Literatur bislang noch nicht zureichend beschrieben wurde, wird die Bedeutung der wichtigsten Elemente der Terāpanth-Initiationszeremonie im folgenden ausführlich dargestellt.

7.2.2.1.1. Die Übernahme des rechten Glaubens (*Samyaktva-Dīkṣā*)

Am Tag der Zeremonie wird morgens ein Bad genommen und gefastet. Die Zeremonie selbst beginnt gegen 9.00, wie viele Jain-Rituale, mit dem *Namaskāra-Mantra*. Daran anschließend wird von den Asketen die Bedeutung der *Samyaktva*-Weihe erklärt, und sodann das *Samyaktva-Sūtra* in Prakrit vorgetragen, und Satz für Satz von den Initianden nachgesprochen. Der Wortlaut des *Sūtra* wird in der Regel von den Initianden nicht verstanden, und muß aus diesem Grunde vorab erläutert werden. Das *Sūtra* besteht aus einer Selektion bedeutender Zitate aus den kanonischen Schriften der Terāpanth Śvetāmbara und ist nur dem Selektionsprinzip der Verse nach, nicht jedoch dem Wortlaut nach, sektenspezifisch. Es setzt sich bei den Terāpanthī zusätzlich zu dem eigentlichen *Samyaktva-Dīkṣā-Sūtra* aus drei weiteren Prakrit-Segmenten zusammen - dem *Namaskāra-Mantra*, dem *Saraṇa-Sūtra*, und dem *Guru-Dhāraṇā*.¹¹

¹⁰ Vgl. demgegenüber den Ablauf einer Laieninitiation bei der Śivaistischen Śaṅkara-Sekte (nachdem die Todesriten (*Śrāddha*) für die Eltern des *Dīkṣārtin* am Tage zuvor durchgeführt wurden): (1) Bad, (2) zu Füßen des *Guru* sitzen mit Blick nach Osten (zum *Guru*), (3) Anrufung von Viṣṇu und Bitte um Initiation, (4) verschiedene Hymnen, (5) Preisung des *Guru*, (6) Übernahme des (geheimen) *Gurumantra* (eines Namens von Viṣṇu) aus dem Munde des *Guru*, (7) Lernen einer Methode der Atemkontrolle (*Prāṇāyāma*) (Miller & Wertz 1976: 85). Vgl. auch die Berichte über die Initiationen in die Liṅgāyat-Sekte: (1) Die fünf Gründerväter der Liṅgāyat-Priesterlinien werden verehrt in Form von fünf rituell geschmückten Töpfen, an die die Initianden mit einem Faden mit dem eigenen Ahnentopf verbunden werden; (2) die Bedeutung des *Liṅga* wird betont durch die Übergabe der *Liṅga*-Kette und des Rezitierens einer magischen Formel in Sanskrit und durch das Einflüstern der sechs heiligen Silben von Śiva in das Ohr des Kandidaten; (3) einige praktische Ratschläge für das korrekte religiöse Verhalten werden gegeben (McCormack 1973: 179, Venugopal 1980).

¹¹ AK I: 365f., vgl. . Williams 1983: 41-50, Jaini 1979: 164-66, Shāntā 1985: 538, 544 Fn. 30.

Samyaktva-Dīkṣā-Sūtra (initiation into the right faith)¹²

This religion was explained by the Jina - it is true. Those persons who attain right faith can be free from all types of bondage, they can be free from all types of sufferings, and they can attain salvation. The omniscient explained this religion - I am ready to accept (apply) this religion. I give up ignorance, and I accept right knowledge. I give up that path which does not lead to emancipation, and I accept that path which leads to salvation. I give up wrong belief and I accept right belief.

Namaskāra-Mantra¹³

I bow before the worthy ones (*arhat*)
I bow before the perfected beings (*siddha*)
I bow before the (mendicant) leaders (*ācārya*) of the Jaina order
I bow before the (mendicant) preceptors (*upādhyāya*)
I bow before all the (Jaina) mendicants (*sādhu*) in the world

Saraṇaṃ-Sūtra (four refuges)¹⁴

(I take refuge in the four)
I take refuge in the *arhats*
I take refuge in the *siddhas*
I take refuge in the *sādhus*
I take refuge in the *dharma* preached by the omniscient Jina.

Der Höhepunkt der Initiationszeremonie ist das Geloben des *Guru-Dhāraṇā* (Entschluss für den Guru), durch das Nachsprechen einer Formel die, inhaltlich betrachtet, eine Kurzform des eigentlichen *Samyaktva-Sūtra* darstellt. Durch das in Prakrit abgefaßte *Guru-Dhāraṇā*¹⁵ wird die Verehrung der *Jina* und der *Sādhu* und die Akzeptanz der Wahrheiten (*Tattva*) gelobt und somit die Mitgliedschaft im idealen Jain-*Saṅgha* erworben. Von einer exklusiven Anhängerschaft an den Terāpanth-*Ācārya* ist keine Rede. Von den Terāpanthī wird jedoch das *Guru-Dhāraṇā* als ein Schwur der exklusiven Affiliation an die Terāpanth-Subsekte verstanden. Diese dem Wortlaut des Prakrit-Textes selbst nicht zu entnehmende Bedeutungsebene offenbart sich nur anhand der Hindi-Übersetzung des *Guru-Dhāraṇā*, die in dem rituellen Manual der Terāpanth zu finden ist. Sie weist in Klammern hinzugefügte Zusätze auf, die anzeigen, daß durch das Nachsprechen des *Guru-Dhāraṇā* (bzw. des *Samyaktva*-Gelübdes insgesamt) nicht nur die Übernahme der Jain-Religion im allgemeinen formell vollzogen wird, sondern zugleich auch die exklusive Anhängerschaft des Terāpanth-*Saṅgha* unter der Leitung von *Ācārya* Tulsī, dem der Titel *Yuga-Pradhāna* (Held des Zeitalters) 1971 von seinen Asketen verliehen wurde:

¹² In Prakrit: *samyaktva-dīkṣā-sūtra*: *iṇameva niggantha-pavayaṇaṃ saccaṃ ... | etthaṃ-thiyā jīvā sījhamti vujjhamti muccaṃti parinivvāyanti savvadukkhāṇamaṇṭaṃ kareṇṭi | tassa dhammassa kevali-paṇṇatassa abbhuṭṭhiomi ārahaṇāe | annāṇaṃ pariyāṇāmi, nāṇaṃ uvasampajjāmi | amaggaṃ pariyāṇāmi, maggaṃ uvasampajjāmi | micchataṃ pariyāṇāmi, sammattaṃ uvasampajjāmi |* (AK I: 365, vgl. UD 7.210).

¹³ In Prakrit: *paṃca-namaskāra-mantra*: *ṇamo arahamṭāṇaṃ, ṇamo siddhāṇaṃ, ṇamo āyariyāṇaṃ, ṇamo uvajjhāyāṇaṃ, ṇamo loe savva-sāhūṇaṃ* | (AK I: 365).

¹⁴ In Prakrit: *saraṇaṃ-sūtra*: (*cattāri saraṇaṃ pavvajjāmi*) *arahaṇte saraṇaṃ pavvajjāmi, siddhe saraṇaṃ pavvajjāmi, sādhu saraṇaṃ pavvajjāmi, kevali-paṇṇattaṃ dhammaṃ saraṇaṃ pavvajjāmi* | (AK I: 365).

¹⁵ In Prakrit: *guru-dhāraṇa-sūtra*: *arahaṇto mahadevo jāvajjivam susāhuṇo guruṇo | jīṇapaṇṇattaṃ tattaṃ iya sammattaṃ mae gahiyam* | (AK I: 365): “The arhat is my god, the lifelong true ascetic is my guru; I accept the philosophy propounded by the Jina as the true faith”.

The *Arhat* (*Bhagavān Mahāvīra*) is my God. The one who has renounced worldly things forever and has accepted the five *Mahāvratas* (*Sādhu Yugaprādhān Ācāryaśrī Tulsī*) is my *Guru*. My religion (*Jain-dharma*, *Terāpanth*) are the tenets as explained by the omniscient Jina. This type of right faith I accept.

Samyaktva bedeutet also nicht nur “Einsicht” und “Glauben” an die Jain-Prinzipien, sondern auch Affiliation zu einem bestimmten *Guru*. Ähnlich wie bei der Definition eines *Śrāvaka* (*Śrāvikā*), die z.B. beim *Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabhā* in Calcutta durch nachträgliche Hinzufügung einer Zusatzklausel allein auf “Terāpanth-Laien” eingeschränkt wurde (Flügel 1995-6), wird hier ein Allgemeinbegriff in einem exklusiven Sinne interpretiert.

Durch das Nachsprechen der vier Segmente des *Samyaktva-Dīkṣā-Sūtra* wird ein Individuum in einen *Śrāvaka* (*Śrāvikā*) bzw. *Samyaktvī* transformiert und gewinnt damit die Mitgliedschaft sowohl im idealen Jain-*Sanḥa* als auch im Terāpanth-*Sanḥa*. Dies geschieht in erster Linie durch die Übernahme des devotionalen “Verehrungskodex” der Jaina, der sich aus drei Elementen zusammensetzt - aus der Akzeptanz von *Deva*, *Guru* und *Dharma* (vgl. Stevenson 1984: 222). *Deva* (“Gott”) steht hier für die anzustrebenden Qualitäten eines *Arhat*, d.i. *Vītarāga*: die “Freiheit von Leidenschaften” (Brief Misra 17.1.1992, vgl. Jaini 1979: 356). Durch die Akzeptanz des *Guru*-Prinzips verpflichtet sich der Initiand zur Verehrung den fünf heiligen Wesen des Jainismus (*Parameṣṭhin*): der *Arhat*, *Siddha*, *Ācārya*, *Upādhyāya*, und *Sādhu*. Dazu gehören auch alle lebenden Jain-*Ācārya* und Asketen, die die fünf *Mahāvratas* befolgen. Mit der Akzeptanz des *Dharma* ist schließlich der vermeintlich von Mahāvīra ausgewiesene Pfad der Reinigung (*Mokṣa-Mārga*) gemeint, so wie er den “kanonischen” Schriften (*Śāstra*) zu entnehmen ist. Durch die Übernahme der dreifachen Orientierung auf das Ziel der Leidenschaftslosigkeit, auf die asketischen Organisationen und auf die *Śāstra* wird der Initiand (oder Konvertit) in einen kategorial vorstrukturierten Zweck-Mittel-Zusammenhang eingebunden. *Arhat* ist das Ziel, während *Guru* und *Dharma* die Mittel sind, die dem Initianden zur Zielerreichung mit auf den Weg (*Mokṣa-Mārga*) gegeben werden. Das Ziel der Leidenschaftslosigkeit (*Vairāgya*) kann erreicht werden, so impliziert das Ritual, wenn der Initiand in der Zeremonie den *Guru* verehrt und sein Verhalten an den Vorschriften der *Śāstra*¹⁷ orientiert.¹⁸

¹⁶ In Hindi: *arhat (bhagavān mahāvīr) mere dev haiṃ | pañc mahāvratom kā pālan karne vāle śuddh sādhu (yugaprādhān ācāryaśrī tulsī) mere guru haiṃ | jineśvar dev dvārā prārūpit tattv (jain-dharm, Terāpanth) merā dharm hai | yah samyaktva maiṃ ne grahaṇ kī hai* | (AK I: 366).

¹⁷ Die folgenden drei Elemente sind offenbar allen Jain-Sekten gemein, wenn auch der Akzent leicht variiert. Jaini (1979) beschreibt beispielsweise den Digambara-Kodex (?) folgendermaßen: “*Darśana-pratimā* consists of two modes of religious observance, one devotional and the other renunciatory. The devotional aspect involves acceptance of the Jina as the ultimate divinity (*deva*), of the Jina-Āgamas as the only valid scriptures (*śāstra*), and of the Jina mendicants as the only proper teachers (*guru*)” (S. 162). - Die Zeremonie der *Sthānakavāsī* wurde von Stevenson (1984) wie folgt beschrieben: “By the first, or *Darśana Pratimā*, a layman undertakes to worship the true deva (i.e. a Tīrthaṅkara), to reverence a true guru, and to believe in the true dharma (i.e. Jainism). He also promises to avoid the seven bad deeds which are mentioned in a well-known Sanskrit sloka that may be translated thus: ‘Gambling, eating, meat, wine-bibbing, adultery, hunting, thieving, debauchery - these seven things in this world lead to the worst of hells’” (S. 222). - Das Geloben des Glaubens an *Deva*, *Guru* und *Dharma* entspricht den drei Juwelen (*Triratna*), an die zu glauben die buddhistischen Asketen bei der Initiation (*Upasampadā*) geloben: *Buddha*, *Dharma* und *Sanḥa*. Interessant ist, daß die Jaina die Kategorie *Sanḥa* durch die Kategorie *Guru* ersetzen. Dies läßt auf einen stärkeren Grad der Personalisierung schließen. Eine Vermutung, die durch die Tatsache gestützt wird, daß das monastische Recht im Jainismus weniger stark ausgeprägt ist, als im (Theravāda-) Buddhismus (Deo 1956). Die drei Juwelen (*Ratnatraya*) der Jaina überlappen inhaltlich mit der buddhistischen Theorie des achtfachen Pfades. Sie lauten: *Samyak-Dṛṣṭi* (rechte Einsicht), *Samyak-Jñāna* (rechtes Wissen), und *Samyak-Caritra* (rechtes Verhalten) (Mitra 1972: 63f.).

7.2.2.1.2. Die Übernahme der sieben Entschlüsse (Saṅkalpa)

Im Anschluß an das *Samyaktva-Dīkṣā* werden die Regeln des *Saṅkalpa-Patra* übernommen. *Saṅkalpa* sind Absichtserklärungen oder Entschlüsse, die entweder innerlich oder öffentlich übernommen werden können, und durch die sich ein Individuum willentlich selbst bindet und zu einer spezifischen Handlungsweise verpflichtet (Monier-Williams 1986, McGee 1987: 53-5, Cort 1989: 252f.). Sie bilden das entscheidende Element aller Jain-*Vrata* (siehe Kapitel 7.3.3). Das *Saṅkalpa-Patra* der Terāpanth-Laien besteht aus sieben, den Asketen in Hindi nachzusprechenden Entschlüssen, die vor allem bestimmte Aspekte der Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit (*Ahiṃsā*) betreffen (AK 1990 I: 366). Inhaltlich ähneln sie somit den *Mūlaguṇa* (elementare Qualitäten) der Digambara, deren Übernahme, wie Jaini (1979: 166ff.) schreibt, als Minimalbedingung des „Jain-Seins“ gilt. Das Wort *Mūlaguṇa* wird im Terāpanth jedoch in diesem Zusammenhang nicht verwendet, da es offiziell der Bezeichnung der fünf *Aṇuvrata* vorbehalten ist. Im einzelnen lauten die *Saṅkalpa* folgendermaßen:

Saṅkalpa-Patra (list of resolutions)¹⁹

1. I will keep faith in the equality of all beings.
2. I will keep faith in the unity of the human race.
3. I believe in the soul (*ātman*), which is the creator and destructor of *karman*. Therefore I shall strive for the purity of the soul (*ātman*).
4. I will believe in the philosophy of *anekānta* [non-one-sidedness].
5. I shall maintain the purity of my food. I shall not consume liquor or meat.
6. I shall once a year celebrate the festival of friendship (*saṃvatsarī*), I shall exchange forgiveness with (all) human beings, and I shall maintain a compassionate attitude towards all living beings.
7. Under the sway of emotions I shall not commit suicide.

Die Regeln in Bezug auf *Anekāntavāda* (die Lehre von der Relativität der Gesichtspunkte), die Purifizierung der Seele (*Ātman*), die Vermeidung bestimmter Nahrungsmittel und die Untersagung von Selbstmord sind konventionell. Das ausdrückliche Verbot von Selbstmord „unter dem Einfluß von Emotionen“, d.i. aus Verzweiflung, unterstreicht, daß das Ritual des Fastens-zum-Tode (*Sallekhanā*) nicht als Selbstmord gilt, sondern als ein ultimativer und bewußter religiöser Akt zur Befreiung der Seele. *Sallekhanā* darf nicht nach Belieben durchgeführt werden, sondern erfordert die Erlaubnis und den Beistand des *Ācārya*. Die Erlaubnis wird nur gegeben, wenn die betreffende Person entweder tödlich krank oder sehr alt ist (Settar 1989, 1990). Bemerkenswert sind zudem die Verse 1 und 2, die die prinzipielle Gleichheit und Einheit aller Menschen hervorheben (vgl. o.a. das *Saṅkalpa-Patra* der *Samaṇa*). Diese Regeln sind neu, und wurden offenbar bewußt im Gegensatz zu älteren Initiationsformeln festgelegt, die den *Dvija*-Status der *Śrāvaka* betonten, und die

¹⁸ Sangave (1980) gibt folgende Zusammenfassung einer Mūrtipūjaka-Initiation (*Upanayana*): “This initiation ceremony is allowed only for the first three classes and that too at a specific time, namely, for the Brahmins during the eighth year, the Ksathriyas during the eleventh year and the Vaiśyas during the twelfth year. Śūdras are not entitled to have this ceremony. On an auspicious day the preceptor after performing the worship of a Jaina idol in front of the house, chants certain hymns and gives the sacred thread to the boy. Then he communicates three times the ‘*Pañcha Parameshthī Mantra*’ in the boy’s ears and making him a Brahmachārī the preceptor teaches him the vows to be followed by him. At last the boy is required to go and beg from Jaina houses” (S. 249).

¹⁹ In Hindi: *saṅkalpa patra*: 1. *maiṃ prāṇī mātr kī samāntā meṃ viśvās karūṃgā* | 2. *maiṃ manuṣya jāti kī ekatā maiṃ viśvās karūṃgā* | 3. *mujhe ātmā meṃ āsthā hai, vah karm kā kartā-hartā hai, ataḥ maiṃ ātmaśuddhi ke lie prayatna karūṃgā* | 4. *maiṃ anekānta (syādvāda yā sāpekṣadṛṣṭi) ke siddhānt meṃ āsthā rakhūṃgā* | 5. *maiṃ āhār-śuddhi kā prayog karūṃgā, madya-māṃsa kā sevan nahīṃ karūṃgā* | 6. *maiṃ varṣ meṃ ek bār maitrī-parv (saṃvatsarī) manāūṃgā, manuṣya mātr se kṣamā kā vinimay karūṃgā aur prāṇmātr ke prati karūṇā kī bhāvnā rakhūṃgā* | 7. *maiṃ āveśvās ātmahatyā nahīṃ karūṃgā* | (AK I: 365f., cf. UD 7.210, Jaini 1979: 162-64).

Exklusivität und Überlegenheit der Terāpanth-Laien gegenüber dem Rest der Menschheit herausstellten. Die Bedeutung der ausdrücklichen Verpflichtung zur Teilnahme am alljährlichen “Fest der Freundschaft” (*Maitrī*) im Anschluss an die *Samvatsarī*-Süheriten wird in Kapitel 8 ausführlich diskutiert. Entscheidend ist dabei, daß jeder initiierte “Jain” zumindest einmal im Jahr fasten und durch das jährliche *Pratikramaṇa*-Ritual seine Sünden büßen und Anderen vergeben soll. Wer dies nicht tut, kann sich nicht legitim als “Jain” bezeichnen.²⁰

7.2.2.1.3. Die Initiation in die Gelübde (*Vrata-Dīkṣā*)

Zusätzlich zur *Samyaktva*-Initiation und der Übernahme des *Sankalpa-Patra* können, nach individueller Präferenz, einige oder alle Gelübde der Laien (*Śrāvaka-Vrata*) übernommen und somit, wie es heißt, der Laien-Pfad-der-Gelübde (*Vrata-Pratimā*) beschritten werden. Die ersten fünf der zwölf *Śrāvaka-Vrata* sind identisch mit den *Aṇuvrata* und werden von den Śvetāmbara (anders als bei den Digambara) als *Mūlaguṇa* bezeichnet (Williams 1983: 208, Jaini 1979). Mit dem Beginn der Übernahme einer zunehmenden Zahl individueller Gelübde steigt ein Jaina von der ersten in die zweite der elf doktrinär fixierten Stufen (*Pratimā*) der spirituellen Entwicklung eines Laien auf. Der Unterschied zum ersten *Darśana-Pratimā* liegt darin, daß mit der ersten Initiation und dem Eintritt in das erste *Pratimā* nur eine “Tendenz” oder generelle Attitüde der Gewaltlosigkeit und des Vermeidens bestimmter Aktivitäten verbunden ist, während die zweite Initiation in den “Pfad der Gelübde” jeweils eine “lebenslange Verpflichtung” zur permanenten Beachtung des übernommenen Kodex bedeutet (S. 170f., 186). Der erste “Pfad” kann durch Masseninitiationen beschritten werden. Der zweite wird individuell beschritten.

Bei der individuellen Initiation nähert sich ein Bewerber einem Asketen und bittet ihn um ein Gelübde - oft nachdem er von einer Predigt oder einer öffentlichen Diskussion von der Notwendigkeit dieses Schrittes überzeugt wurde. Anschließend wiederholt er eine Prakrit-Formel, deren Wortlaut mit dem des *Ahiṃsā*-Gelübdes mehr oder weniger übereinstimmt:

“I will desist from the knowing or intentional destruction of all great lives [*trasa*, souls embodied with two or more senses]. As long as I live, I will neither kill or cause others to kill. I shall strive to refrain from all such activities, whether of body, speech or mind” (S. 173).

Nach dem Nachsprechen des Gelübdes erklärt der *Sādhu/Sādhvī* dem/der *Śrāvaka/Śrāvikā* in der traditionellen Weise die funktionalen Implikationen des Gelübdes und vor allem die Liste möglicher unabsichtlicher Übertretungen (*Aticāra*) und intentionaler Mißachtungen (*Bhaṅga*) der Gelübde, sowie der damit jeweils verbundenen Mittel der Sühnung (*Prāyaścitta*) (vgl. UD).

Es ist typisch für die Jaina, daß sie nicht nur Listen von Gelübden, sondern auch Listen positiver und negativer funktionaler Implikationen der jeweiligen Gelübde aufstellen. Die *Vrata* und die *Aticāra* und *Bhaṅga* sind insofern komplementär und bilden gemeinsam den Kern der für die Jaina formulierten Verhaltens- und Ritualkodexe. *Aticāra*- und *Bhaṅga*-Listen sind notwendig, um die Kodifizierung des Strafmaßes bei Überschreitungen zu ermöglichen (Williams 1983: 2).²¹ Es besteht, verständlicherweise, seit jeher bei den Jain-

²⁰ *Maitrī* gilt, wie *Dayā* (Mitleid), *Karuṇā* (Hilfeleisten) und *Madhyasatya* (Gleichmütigkeit) als eine der positiven Implikation von *Ahiṃsā* (Mitra 1972: 65f.).

²¹ Die “haarspalterische” Unterscheidung zwischen *Aticāra* und *Bhaṅga* wird nur von den Śvetāmbara vorgenommen (Williams 1983: 63).

Asketen eine gewisse Zurückhaltung in Bezug auf die Publikation vor allem der negativen Listen die, wie es heißt, “einen schlechten Einfluß auf den Charakter” eines noch nicht vollkommen indifferenten Asketen haben könnten. Bis heute untersagen die *Ācārya* der Mūrtipūjaka ihren *Sādhvī* und auch den männlichen Novizen das Studium der negativen Implikationen des *Brahmacarya-Vrata* (Zölibats Gelübdes), um die sexuelle Phantasie auf diese Weise nicht zu stimulieren (Shāntā 1985, Jaini 1991: 14f., Dundas 1992). Bei den Terāpanthī ist das Studium der Listen möglicher Überschreitungen (*Aticāra*) und der darauf bezogenen Bußen (*Prāyaścitta*) ausschließlich den Senioren unter den männlichen und weiblichen Asketen vorbehalten. Der Bindungseffekt der Gelübde wird jedoch paradoxerweise gerade durch ihre Überschreitung verstärkt: denn jede Überschreitung verlangt eine Buße und diese besteht meist in der Auflage eines weiteren - temporären - Gelübdes.

7.2.2.1.3.1. Die Terāpanth-Interpretation der Laiengelübde

Auch in Bezug auf die *Śrāvaka-Vrata* haben die Terāpanthī zwar das Grundschema von zwölf Gelüben beibehalten, doch in der Formulierung leicht variierte Vereinfachungen vorgenommen und neue, zusätzliche Gelübde geprägt. Die unter anderen bei Hoernle (1989), Jaini (1979) und Williams (1983) angegebene Grundstruktur der *Śrāvaka-Vrata* (*Śikṣā-Vrata*) wurde dabei nicht verändert. Doch es wurden zu jedem Punkt zusätzliche Sub-Gelübde hinzugefügt, die als verbindliche Erläuterung und kontextbezogene Interpretationen der prinzipiellen *Vrata* fungieren (AK I: 367-74). Vermutlich finden sich auch in anderen Jain-Subsekten solche historisch variablen Unterkategorien der *Śikṣā-Vrata*, die nicht universell von allen Jain-Sekten akzeptiert werden, sondern die je spezifische religiöse Politik der betreffenden Subsekte zum Ausdruck bringen.²² Zusätzlich zu der von Jaini (1979) angegebenen (und von den Terāpanthī gekürzten) Formel des *Ahiṃsā-Vrata* werden z.B. folgende Sub-*Vrata* aufgeführt, die im Gegensatz zum rein negativ formulierten *Ahiṃsā-Vrata* spezifische positive Handlungsdirektiven geben (AK I: 367):

- a. Ich werde niemanden gewaltsam unterdrücken oder angreifen, um ihn zu versklaven.
- b. Ich entsage dem Glauben an die Unberührbarkeit.

Gelübde wie diese finden sich nicht in den *Āgama*, sondern sind neue kontextbezogenen Interpretationen der Implikationen des generellen *Ahiṃsā*-Gelübdes durch *Ācārya* Tulsī. Die Erstellung von Gelüben ist eine hochpolitische Angelegenheit, wie das Beispiel der “Entsagung des Glaubens and die Unberührbarkeit” zeigt, welches unter den orthodoxen Terāpanth auf großen Widerstand stieß (Mahāprajña 1987: 30f.). Solche zusätzlichen positiven Gelübde werden den Umständen angepaßt, häufig verändert, und einem Laien (auf dessen Wunsch) von einem Asketen auferlegt. Solche Unterkategorien der *Śrāvaka-Vrata* und interpretative Differenzen der *Śrāvaka-Vrata* zwischen den einzelnen Sekten wurden bislang noch nicht systematisch untersucht, obwohl die z.Zt. verfügbaren Interpretationen der *Śikṣā-Vrata* selbst sektenspezifisch gefärbt sind (vgl. Jaini 1979). Weitere interessante kontextbezogene Interpretationen der Terāpanth-*Śrāvaka-Vrata* sind die Sub-*Vrata* des *Asteya-Vrata* (“Vermeidung, etwas zu nehmen, was nicht gegeben ist”). Ein Beispiel wurde schon zitiert. Es handelte sich um die Verpflichtung zur lebenslangen Spende von 1-3% des Nettoeinkommens für religiöse Zwecke. Ein anderes Beispiel ist das Gelübde der Absage an die Praktizierung

²² Z.B. werden bei den Terāpanth, wie gesagt, die ersten fünf *Śrāvaka-Vrata* - die *Aṇuvrata* - als *Mūlaguṇa* bezeichnet; und nicht etwa, wie bei den Digambara, einzelne Nahrungsverbote, die bei den (Terāpanth-) Śvetāmbara durch die *Caudaḥ Niyama* (vierzehn Regeln) abgedeckt werden.

von Mitgift (*Dahej*) (S. 369). Solche Gelübde können, aber müssen nicht übernommen werden. In der Praxis wird jedoch von den Asketen versucht, den Laien so viele Gelübde wie möglich abzuverlangen.

7.2.2.1.3.2. Die Kleinen Gelübde für Nicht-Jains

Mit der Übernahme der *Aṇuvrata* steigt ein durch die *Samyaktva*-Zeremonie initiiertes Jain in das zweite oder *Vrata-Pratimā* auf und gilt damit schon als fortgeschrittener *Śrāvaka* (Williams 1983: 175). Dadurch, daß Ācārya Tulsī die Übernahme der *Aṇuvrata* auch für Nicht-Jains möglich machte, muß jedoch darauf geachtet werden, daß die Statusordnung nicht durcheinandergerät und ggfs. ein nicht-initiiertes Individuum, das die *Aṇuvrata* für Nicht-Jains übernommen hat, höheren Status gewinnt, als ein initiiertes, aber noch nicht die *Śrāvaka-Vrata* praktizierender Jain. Es gibt keine formellen Bedingungen für die Übernahme der *Aṇuvrata* für Nicht-Jains - eine Unterschrift auf einem Formblatt und/oder ein Bekenntnis in einer öffentlichen Versammlung genügt: “The only qualification that the movement recognizes is the preparedness on the part of the person concerned for self-restraint and self-examination” (S.L.Gandhi 1987: 4f.). Durch eine Reihe leichter Modifikationen der *Aṇuvrata* für Nicht-Terāpanthī wird deshalb sichergestellt, daß sich die populären *Aṇuvrata* zumindest auf der Ebene der Sub-*Vrata* von den Jain-*Aṇuvrata* im strengen Sinne unterscheiden. Nur durch diese subtile Differenzierung wurde es faktisch möglich, mit der *Aṇuvrata*-Bewegung einen Kreis von Anhängern zu schaffen, der zwar den Prinzipien des Jainismus folgt, aber nicht dem Terāpanth-*Saṅgha* im engen Sinne angehört und keinerlei Einfluß auf die Sektenpolitik hat. Das Wort *Aṇuvrata* wird also, ähnlich wie das Wort *Saṅgha* oder *Śrāvaka* (*Śrāvikā*) von den Terāpanthī nicht eindeutig, sondern in einer bewußt mehrdeutigen Weise verwendet.

Die *Aṇuvrata* für Nicht-*Śrāvaka* wurden erst seit 1949 von Ācārya Tulsī aufgestellt. Es handelt sich um eine heute wesentlich erweiterte und ständig modifizierte Liste von generellen Gelübden, anwendungsbezogenen Gelübden, Gelübden für das Wahlverhalten und sogenannten “sektoralen Gelübden”, die sich auf bestimmte Handlungsbereiche - meist Berufsfelder - beziehen (Oldfield 1982: 112-9). Da die Liste der Regeln sehr lang ist und im einzelnen ständig verändert wird, sollen einige Beispiele der *Aṇuvrata* genügen, um dieses Verfahren zu erläutern. Die “leitenden Prinzipien” der *Aṇuvrata* sind modifizierte Sub-*Vrata* der ersten fünf *Śrāvaka-Vrata*, die in Form von Geboten formuliert sind. Unter dem *Ahiṃsā*-Prinzip werden unter anderen folgende Gebote aufgelistet (S. 112):

- a. Do not practice exploitation of any kind.
- b. Do have faith in universal unity and do not consider a man high or low because of differences in caste, creed, colour, language or financial status or geographical location.
- c. Have faith in freedom: do not usurp or injure the rights of any one.

Die *Aṇuvrata* selbst werden in Form von individuellen Entschlüssen formuliert (S. 113):

- a. I will have faith in the unity of the human race, i.e.
 - 1. I will not regard any body as untouchable or high or low on the basis of caste, colour or creed.
 - 2. I will not regard anybody as high or low on the basis of power or property.
- b. I will maintain a spirit of tolerance for all religions and religious sects.

“Praxisbezogene” Meta-Regeln dienen der Selbstkontrolle, der Einhaltung der Gelübde und der Übernahme von Verhaltensregeln des Essens. Eine reduzierte Variante der Formen religiöser Praxis der Terāpanth wird ebenfalls angeboten, wie z.B. die Beachtung von *Pakkhī*-Tagen und dem *Aṇuvrata*-Tag, der auf Ācārya Tulsī’s Geburtstag (Kārttika Śūkla 2) fällt und für die *Anuvrati* einem dem *Samvatsari* vergleichbare Funktion hat (S. 114):

- a. I will examine closely my own actions, I will pray and meditate everyday.
- b. I will practise self-discipline in daily diet, and once a month I will keep fast or twice a month I will miss one meal.
- c. Once a fortnight I will go through the entire code of conduct and examine myself in order to correct myself.
- d. I will observe the *Aṇuvrata*-day once a year. On that day: -
 - 1. I will observe fast or miss one meal.
 - 2. In case I am guilty of improper or rash behaviour to somebody, I will apologise to him, without any reservation.
 - 3. I will review, and atone for, the mistakes committed knowingly or unknowingly in the year.

Besonders an der Art und Weise der Konstruktion dieser “praxisbezogenen” Regeln der *Aṇuvrata* zeigt sich, daß es sich um ein strukturell eng am Terāpanth-System angelehntes System von Prinzipien, Geboten, und Entschlüssen handelt, die nicht sektenneutral funktionieren, sondern tendenziell zu einer Anbindung auch der Nicht-Jain-*Aṇuvratī* an den Terāpanth führen müssen.

Die “sektorenspezifischen Gelübde”, der “Verhaltenskodex für Wahlen” und der “Kodex des internationalen Verhaltens” können hier aus Platzgründen nicht gesondert aufgelistet werden. Der Kodex des Wahlverhaltens und die sektorenspezifischen Kodexe sind unter folgenden Oberkategorien zusammengefaßt (S. 114-9). Gelübde für:

- | | |
|---------------------|----------------|
| a. Lehrer | h. Frauen |
| b. Schüler | i. Amtsträger |
| c. Geschäftsleute | j. Autoren |
| d. Regierungsbeamte | k. Wähler |
| e. Arbeiter | l. Kandidaten |
| f. Bauern | m. Gesetzgeber |
| g. Bürger | |

Diese Liste zeigt offensichtlich, welche Berufe und soziale Rollen für die Terāpanthī besonders bedeutsam sind. Es handelt sich in erster Linie um einen Verhaltenskodex für eine Mittelschicht von Geschäftsleuten, Beamten, Schriftstellern und Lehrern. Dieser ist von besonderem Interesse, insofern er erstmals einen relativ geschlossenen moralischen Kodex für das “innerweltliche” asketische Verhalten von (Jain-) Laien im Kontext eines demokratischen politischen Systems bereitstellt. In mancher Hinsicht kann dieser Kodex mit demjenigen des Singhalesischen Sozialreformers Anagārika Dharmapāla verglichen werden, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts erstmals einen formellen Verhaltenskodex für buddhistische Laien aufstellte (vgl. Obeyesekere 1975, Gombrich & Obeyesekere 1988). Wie Tambiah (1992: 5-8) argumentiert, drückte dieser

Moralkodex vor allem die nationalen Interessen einer urbanen Singhalesischen Mittelklasse und ihrer politischen und Geschäftsinteressen gegenüber nicht-Singhalesischen Konkurrenten (Tamilen, Muslimen, Briten) aus. Im Falle der Terāpanthī verhält es sich letztlich ähnlich, wie in Kapitel 10 näher gezeigt wird. Der große Unterschied zwischen Tulsī und Dharmapāla ist, daß Tulsī ein Repräsentant der monastischen Orthodoxie ist und mit seinem Reformwillen die Fähigkeit der monastischen Organisationen zur Selbsterneuerung ihrer Beziehungen zur sozialen Umwelt unter Beweis stellt, während Dharmapāla ein buddhistischer Laie war der, ähnlich wie Gandhi, traditionelle Formen der Religiosität für politische Zwecke re-interpretiert.

Eine vollständige Liste der hier nur selektiv zitierten *Aṇuvrata* wird im Anhang gegeben und in Kapitel 6.1.2.2 zusätzlich diskutiert. Die Tatsache, daß die Liste dieser *Aṇuvrata* (156 Bestimmungen, laut Oldfield 1982: 112-9) länger ist, als die der Zusatzgelübde der *Śrāvaka-Vrata* (112 Bestimmungen, laut AK 1990 I: 367-74), zeugt von der Richtigkeit von Schubrings (1978) Beobachtung, daß die Zahl der Restriktionen notwendigerweise zunehmen muß, je stärker die Mitglieder einer sozialen Kategorie funktional “in die Welt” eingebunden sind:

“[T]he layman ... charges himself with a number of restrictions, and paradoxically enough, they exceed in number those accepted by the monk. This due to the larger diversity of the civil life in which the layman still stands, and this also counts for the texts specifically naming several exceptional cases which, according to the subject, are contained in the fundamental commandments” (S. 297).

Das Verfahren der progressiven Auslegung der funktionalen Implikationen der Jain-*Aṇuvrata* durch zusätzliche Regeln, d.h. der Notwendigkeit der situativen Interpretation der Prinzipien und der Aufstellung einer Liste von positiven Handlungszielen, bestätigt die These, dass die Jaina ihre Grundprinzipien als eine Leitdifferenz, ein Kondensat eines Möglichkeitsraums einer Vielheit negativ determinierter Derivationen, verstehen und verwenden. Die geringe Zahl der Prinzipien und Grundregeln der *Aṇuvrata* deutet auf ihren “grundlegenden” Charakter hin. Die hierarchische Beziehung zwischen Prinzipien, Regeln und ritualisierten Metaregeln bzgl. der Kontrolle der Funktion (Inkorporation, Einhaltung, Interpretation) der Regeln des *Aṇuvrata*-Kodex bestätigt die Analyse des monastischen *Maryādā*-Kodex, der strukturell ähnlich aufgebaut ist.

7.2.2.1.3.3. Die vierzehn Regeln

Die vierzehn Regeln (*Caudah Niyama*) dienen der weiteren Spezifizierung von temporären Verhaltenslimitierungen für die initiierten (Terāpanth-) Laien. Die *Caudah Niyama* gehören zur Kategorie der *Pratyākhyāna*, des sechsten der *Āvaśyaka*-Riten der Śvetāmbara, definiert als “the avoidance of what is unfitting in order to prevent the commission of sin in the future” (Williams 1983: 207). Die *Caudah Niyama* sind spezifische Handlungslimitationen, die zur Realisierung der *Śikṣā-Vrata* beitragen. Sie werden von allen Śvetāmbara-Sekten verwendet. Wie die meisten *Śikṣā-Vrata* und das *Sāmāyika-Vrata*, so werden auch die *Caudah Niyama* von den Laien fakultativ und jeweils für einen bestimmten Zeitraum (idealerweise täglich) übernommen (vgl. S. 207-13, Reynell 1991: 54). Durch die bloß zeitliche Beschränkung (u.a.) unterscheidet sich dabei die Praxis der Laien von derjenigen der Terāpanth-Asketen, welche z.T. die lebenslange Einhaltung ähnlicher Regeln geloben müssen (doch *Pratyākhyāna* auch nur für einen limitierten Zeitraum übernehmen) (vgl. Keshroy 1924, Chopra 1947: 20-4). In der temporären Beschränkung und nicht, wie McGee (1987: 56) und Cort (1989: 252f.) vermuten, im öffentlichen vs. innerlichen Charakter der Entschlußfassung besteht der

Unterschied der *Niyama* zu den *Saṅkalpa*, die lebenslang (und öffentlich) übernommen werden. Die Bedeutung der vierzehn Regeln wird von den Terāpanthī folgendermaßen definiert:

“It is not possible for a *śrāvaka* to renounce every type of sinful tendency. Even so their limits may be determined. The determination of the limits upon sinful tendencies is also a door to spiritual development. There is a program for the limitations of the tendencies of the everyday life of a *śrāvaka* which has been handed down since ancient times, and to a great extent the fourteen points touch upon this. These fourteen points are referred to by the name of the fourteen rules” (AK I: 375):

Caudah Niyam²³
(fourteen restraints)

1. *sacitta* - set a limit upon grains, water, fruit, and other such animated things.
2. *dravya* - set a limit upon things concerned with eating and drinking.
3. *vigaya* (*vikṛti*) - set a limit upon the consumption of the six types of *vigaya* - milk, curds, ghee, oil, jaggery, and sweets.
4. *panhī* (*upānah*) - set a limit upon shoes, socks, wooden-soled sandals, sandals, etc.
5. *tāmbūla* - set a limit upon *pāna*, betel, cardamom, *curṇa*, etc., which are things used to scent your mouth.
6. *vastra* - set a limit upon the clothes you wear.
7. *kusama* - set a limit on aromatic things such as flowers, perfumes, etc.
8. *vāhana* - set a limit on [the use of] vehicles such as cars, trains, scooters, rickshaws, etc.
9. *śayana* - set a limit on bedding.
10. *vilepana* - set a limit on cooling ointments such as saffron, sandalwood paste, oil, etc.
11. *abrahmacarya* - set a limit upon sexual intercourse.
12. *diśā* - set a limit upon your movements in any of the six directions, or any other.
13. *snāna* - set a limit upon bathing and water.
14. *bhakta* - set a limit upon *aśana*, *pāna*, *khādima*, *svādima* (technical terms).²⁴

Die Existenz dieser Liste der vierzehn Regeln leitet sich offenbar von der Notwendigkeit der zusätzlichen, positiven Spezifizierung der *Śikṣā-Vrata* her, die meist negativ und relativ unspezifisch formuliert sind. Die vierzehn Regeln geben hingegen konkrete Verhaltensempfehlungen. Im einzelnen haben sich die Regelungen im Laufe der Zeit offensichtlich wenig verändert. Sie werden schon im *Upāsakadaśaḥ* genannt (Williams 1983: 212). Bestimmte Regeln muten befremdlich an, wie z.B. die Beschränkung des Benutzens von Schuhen, Kleidern, Bettzeug und Transportmitteln. Sie sind jedoch alle durch das Bestreben motiviert, die Verhaltensstandards der Asketen soweit als möglich auch innerhalb der Lebensführung eines(r) *Śrāvaka* (*Śrāvikā*) zu integrieren. Schuhe werden von den Asketen abgelehnt, weil sie in der Regel aus Leder hergestellt

²³In Hindi: *caudah niyam* 1. *sacitt* - *ann, pānī, phal ādi sacitta vastuoṃ kī sīmā karanā* | 2. *dravya* - *khāne pīne sambandho vastuoṃ kī sīmā karanā* | 3. *vigay* - *dūdh, dahī, ghī, tel, guṛ, mīṭhāī* - in *chah vigay ke paribhog kī sīmā karanā* | 4. *panhī* - *jūte, moje, khaḍāū, cappal ādi kī sīmā karanā* | 5. *tāmbūl* - *pān, supārī, ilāyčī, cūṛṇ, ādi mukhvās ke dravyoṃ kī sīmā karanā* | 6. *vastra* - *pahanne ke vastroṃ kī sīmā karanā* | 7. *kusam* - *phūl, itra va anyā sugandhit vastuoṃ kī sīmā karanā* | 8. *vāhan* - *moṭar, rel, skūṭar, rikšā ādi vāhanōṃ kī sīmā karanā* | 9. *śayan* - *bichaunoṃ kī sīmā karanā* | 10. *vilepan* - *kesar, candan, tel ādi lep karane vāle padārthoṃ kī sīmā karanā* | 11. *abrahmacarya* - *maithun sevan kī sīmā karanā* | 12. *diśā* [*dik*] - *chahoṃ diśāoṃ meṃ yātāyāt va anyā jo bhī pravṛtīyaṃ kī jātī haiṃ, unkī sīmā karanā* | 13. *snān* - *snān va jal kī mātra kī sīmā karanā* | 14. *bhakta* - *aśan, pān, khādima, svādima kī sīmā karanā* | (AK I: 375, cf. Williams 1983: 212-213, Reynell 1985: 54, Zwicker 1984-1985: 20.2.1985).

²⁴Für Details, siehe Williams 1983: 39f., 176f.

werden und somit das Töten von Tieren voraussetzen. Gleiches gilt für die Benutzung von Metallgegenständen, deren Herstellung ebenfalls Gewaltanwendung impliziert. Asketen sollen z.B. keine Metallbrillen oder Töpfe, etc., verwenden (Keshroy 1924, Chopra 1947: 21, 24).

7.2.2.1.4.1. Die Gelübde der Devotion der Laien

Bis zu diesem Punkt der Darstellung des Initiationsrituals wurden ausschließlich die Glaubenssätze und asketische “Verhaltensregeln” erklärt, die individuell übernommen werden müssen oder können, und die bei allen Śvetāmbara-Sekten in mehr oder weniger gleicher Weise vorzufinden sind, auch wenn sie sektenspezifisch sind. Das *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra* gehört dagegen zu einer Reihe zusätzlicher Gelübde, die einen sozialen (devotionalen) “Verehrungskodex” definieren und von Sub-Sekte zu Sub-Sekte stark variieren. Ein Initiand wird nämlich nicht nur zur abstrakten Anerkennung der Autorität aller *Ācārya*, *Upādhyāya* und *Sādhu* angehalten (durch die Intonierung des *Namaskāra-Mantra* und des *Guru-Dhāraṇā*), sondern - und dies verschweigen die Textbücher zum Jainismus (Glasenapp 1925, Jaini 1979, Dundas 1992) - darüber hinaus noch ausdrücklich auf die Akzeptanz der exklusiven Autorität der ihn initiiierenden Subsekte eingeschworen. Eine Initiation (*Gṛhasṭha-Dīkṣā*) in die Jain-Religion ist, wie gesagt, immer auch zugleich eine Initiation in den exklusiven Kreis der Anhänger eines bestimmten *Ācārya* bzw. dessen *Gaccha* (*Gaṇa*) oder *Śākhā* (Singhi 1970-1: 46). Dies geschieht durch das Nachsprechen eines sub- (sub-) sektenspezifischen *Gurumantra* (vgl. *Guru-Dhāraṇā*) und ggfs. durch die Akzeptanz bestimmter sektenspezifischer Verhaltensregeln (dies kann sowohl auf der Ebene des *Sampradāya*, *Gaccha* (*Gaṇa*), *Śākhā* oder *Parivāra*, etc., stattfinden). Bei den Terāpanthī fungiert die formelle Übernahme des *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra* (Die Laiengelübde der Devotion) dabei als *Gurumantra* und Akzeptanz eines sozialen Kodex. Es ist inhaltlich ein Äquivalent der *Maryādā-Patra* (bzw. des *Lekha-Patra*) der *Śramaṇī* und des *Sankalpa-Patra* der *Samaṇī*. Der Unterschied besteht darin, daß der soziale “Verehrungskodex” der *Sādhu* und *Sādhvī* hier nur in einer reduzierten Form übernommen wird:

Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra (letter of lay allegiance)²⁵

I am a layperson who is a follower of the order of the *dharma* of the Terāpanth. I am proud of this. I believe that this is the greatest support for my life's development and the solution of problems. Therefore: I accept these resolutions/vows in order to fulfil my duty and in order to make firm my faith.

1. I dedicate myself to the *maryādā* of Ācārya Bhikṣu, the disciples of the Terāpanth *dharma*, and the head of the order.
2. I shall perpetually remain vigilant regarding the indivisibility of the order.
3. I shall not give refuge to anyone who has been excommunicated by the order.
4. I shall not concur with any attitudes which are not in concord with the orders of the *ācārya*.
5. If I find any faults in any *sādhu* or *sādhvī* of the order, I will inform them directly or the *ācārya*. I shall not publicise it.

²⁵ In Hindi: *śrāvaka-niṣṭhā-patra: maiṃ terāpanth dharma-śāsan kā anuyāyī śrāvaka hūṃ | śrāvika hūṃ | isakā mujhe gaurav hai | maiṃ ise jīvan-vikāś kā tathā samasyāoṃ ke samādhān meṃ sabse barā ālamban māntā hūṃ | atar apane dāyitva-nirvāh tathā āsthā kī puṣṭi ke liye maiṃ in saṅkalpoṃ ko svikār karatā hūṃ | 1. maiṃ ācārya bhikṣu kī maryādā, terāpanth dharma-śāsan tathā śāsan-pati ke prati samarpit rahūṅgā | 2. maiṃ śāsan kī akhaṇḍatā ke liye satat jāgarūk rahūṅgā | dal-bandī ko protsāhan nahīṃ dūṅgā | 3. maiṃ śāsan se vahirabhūt vyakti (tālōkar) ko praśray nahīṃ dūṅgā | 4. maiṃ ācārya kī ājñā ke pratikūl pravṛtti ko samarthan nahīṃ dūṅgā | 5. śāsan ke kiś sādhu-sādhvī meṃ doṣ jān pāre to svayaṃ use yā ācārya ko jatāūṅgā | pracārit nahīṃ karūṅgā | 6. maiṃ apane khān-pān kī śuddhi banāe rakhūṅgā | 7. maiṃ prati din ek sāmāyik yā kam-se-kam bīs mināṭ dharmopāsanaṃ karūṅgā | (AK I: 376).*

6. I shall maintain the purity of my food and drink.
7. I shall devote every day one *sāmāyika* (-meditation) [ca. 48 minutes] or at least twenty minutes to religious observances.

Die Existenz solcher Subsekte spezifischen Regeln für Laienanhänger war bislang außerhalb der Terāpanth (und ähnlich verfahrenender Jain-Sekten) unbekannt, ebenso wie die äquivalenten Regeln (*Maryādā*) für die Mönche und Nonnen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß das erste Gelübde eine Neuformulierung des generellen *Guru-Dhāraṇā* des *Samyaktva-Dīkṣā-Sūtra* für die Belange der Terāpanth-Sekte darstellt. D.h. dem “Jain-Dharma” im *Samyaktva-Sūtra* entspricht das “Terāpanth-Dharma” (d.i. die *Maryādā* Ācārya Bhikṣus) im *Śrāvaka Niṣṭhā-Patra* und den namentlich nicht spezifizierten “Jain-Guru” im *Samyaktva-Sūtra* entspricht der “Leiter der religiösen Ordnung” (*Śāsanādhipati*) des Terāpanth im *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra*. Gemäß der Trias *Dharma, Guru, Deva* (Mahāvīra) im *Samyaktva-Sūtra* müßte auch für die Kategorie der Götter (*Deva*) eine Entsprechung zu finden sein. Im *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra* werden jedoch keine näheren Spezifikationen dieser Kategorie angegeben. Per Analogie müßte die Rolle von Mahāvīra (*Deva*) bei den Terāpanthī Ācārya Bhikṣu zugeordnet werden.

Von besonderem Interesse sind die Gelübde zwei bis fünf, die genaue Verhaltensregeln für die Interaktion zwischen Laien und Asketen und Nicht-Jains angeben. Die Laien müssen darauf schwören, Schismen nicht zu unterstützen, exkommunizierten Asketen keine Unterkunft zu gewähren, die Anordnungen des Ācārya zu befolgen und Beobachtungen fehlerhaften Verhaltens den *Sādhu* (*Sādhvī*) entweder direkt mitzuteilen oder dem Ācārya zu berichten. Vor allem jedoch muß geschworen werden, daß eventuelle Fälle von Mißverhalten der Asketen nicht publiziert und somit vor der Außenwelt geheimgehalten werden.

7.2.2.1.4.2. Die Übernahme zusätzlicher Sprichwörter

Zusätzlich zu diesen Gelübden, welche die *Śrāvaka* zur Hingabe an den Terāpanth-Orden und zur Befolgung der Anweisungen des Ācārya verpflichten, werden den Initianden von den *Śramaṇa* eine Reihe von Reimen vorgesprochen, die den inhaltlichen, praktischen Nutzen der Gelübde und die Notwendigkeit ihrer Einhaltung unterstreichen. Die Reime thematisieren nicht die Regeln selbst, sondern deren religiöse Bedeutung und den praktischen Nutzen der Regelbefolgung für die Persönlichkeitsentwicklung des Einzelnen. Die Reime sind ein unverzichtbarer Bestandteil des Initiationsritus, da sie die ursprüngliche Motivation zur Übernahme der Gelübde und die Konsequenzen der Regelbefolgung nochmals ins Bewußtsein rufen:²⁶

Hamāre Ghoṣ, Hamāre Saṃskāra (our proclamations, our ceremonies)

They are fine rules given by the words of the Jina, they are welfare themselves.

O Lord! This Terāpanth is the path for each and any human person [and excludes nobody].

By what does one recognize the Terāpanth? One *guru*, one constitution.

By what does one recognize the Terāpanth? *Dharma, ahiṃsā* and *tyāga* are its leading virtues.

Restraint itself is life.

²⁶ In Hindi: *hamāre ghoṣ: hamāre saṃskār: jinavāṇī kā yah suvidhān: apne se apnā kalyāṇ | he prabho! yah terāpanth: mānav mānav kā yah panth | terāpanth kī kyā pahcān: ek guru aur ek vidhān | terāpanth kī kyā pahcān: dharm ahiṃsā tyāg pradhān | saṃyam: khalu jīvanam: saṃyam hī jīvan hai | nij par śāsan: phir anuśāsan | nayā saberā āe: soyā man jag jāe | amar rahegā: dharm hamārā |* (AK I: 376).

If there is self-restraint, then there is discipline.
May a new morning come, and the sleeping mind wake up.
Long live our *dharma*.

Durch diese zusätzlichen Erläuterungen werden den *Śrāvaka* noch einmal die Hauptcharakteristika und Besonderheiten der Terāpanth-Sekte bewußt gemacht. Man erkennt die Terāpanthī daran, daß sie nur einen *Ācārya* und eine Verfassung besitzen, und daß ihre Mitglieder allen Verhaltensprinzipien getreulich folgen sollten. Die von *Ācārya Tulsī* editierte Terāpanth-Verfassung, so wird betont, ist die beste (aller Jain-Sekten). Zusätzlich werden die Initianden noch einmal in ihrem Entschluß zur Übernahme der Gelübde des *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra* bestärkt, indem ihnen die unbezweifelbare Effektivität der Gelübde versichert wird. Wer den Gelübden folgt, so wird versprochen, der gewinnt Disziplin und Disziplin führt zur Verwirklichung des *Dharma* in der Welt und der Realisierung des Selbst. Sie insofern zum eigenen Nutzen. Am Ende der Initiationszeremonie wird von den Teilnehmern eine Hymne an den *Ācārya* und eine poetische Form des *Namaskāra-Mantra* angestimmt. Die gemeinsame Intonation macht die Großartigkeit des Terāpanthismus und des Jainismus noch einmal emotional erfahrbar.

7.3. Das Zeremoniell der Übernahme der Gelübde

Nur in den seltensten Fällen wird die vollständige Liste der beschriebenen Gelübde von den Initianden auch wirklich übernommen (vgl. Jaini 1979: 188, Zwicker 18.2.1985, Cort 1991a: 398). Dies ist auch nicht verlangt. Die *Samyaktva*-Initiation gilt den Jaina vielmehr als entscheidende Wegmarke während des Prozesses des Fortschreitens auf dem Pfad der Erlösung, der nicht nur als eine lebenslange Aufgabe verstanden wird, sondern (idealerweise) als ein Progreß der Seele durch eine lange Serie von Wiedergeburten bis hin zur Erlösung (*Mokṣa*) vom ewigen Zyklus von Geburt und Tod (*Samsāra*). Die Übernahme des *Samyaktva-Dīkṣā-Sūtra*, der *Saṅkalpa* und der *Aṇuvrata* - die von gebürtigen Jaina selten formell übernommen werden - gilt als ausreichend, um ein Individuum in einen (Terāpanth-) "Jain" zu transformieren und somit auf den rechten Pfad zu bringen. Das *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra* wird zwar selten explizit gelobt, doch die dort formulierten Verhaltensregeln sind ein habituellem Bestandteil des Terāpanth-Ethos. Ihre Mißachtung führt unweigerlich zur sozialen Stigmatisierung, und wird daher vermieden.

Die Asketen versuchen über das *Samyaktva-Dīkṣā* hinaus ihre initiierten Anhänger unablässig zur Übernahme von zusätzlichen lebenslangen (*Vrata*) oder temporären (*Niyama* oder *Bādhā*) Gelübden zu bewegen und lassen sich dies ggfs. auch schriftlich bestätigen. Die Zahl der abgenommenen Gelübde gilt als objektives Zeugnis des Erfolgs der missionarischen Aktivitäten eines Mönches oder einer Nonne und wird vom Gruppenleiter in einem Tagebuch vermerkt, welches an *Maryādā-Mahotsava* dem *Ācārya* zur Kontrolle vorgelegt wird. Die Asketen sind speziell darauf trainiert, durch geschickte Gesprächsführung im Anschluß an ihre öffentlichen Predigten (*Pravacana*) die Laien unter Zugzwang zu bringen, entweder bestimmte Gelübde zu übernehmen oder ihre Ehre (*Izzat*) in den Augen der anderen Laien zu verlieren. Die von einem *Aṇuvratī* oder einem initiierten Jain jeweils akzeptierten Gelübde werden entweder stehend, vor den Augen der (*Aṇuvrata*-) Versammlung und/oder des *Ācārya* oder der *Sādhu* (*Sādhvī*) übernommen oder durch die Unterschrift auf einem Formblatt akzeptiert. Im öffentlichen bzw. schriftlichen Charakter der Übernahme der Gelübde besteht ein

wesentliches Element ihrer Bindungswirkung.²⁷ Das konstitutive Element aller *Vrata* ist zwar ein freiwillig gewähltes “statement of Intention” (*Saṅkalpa* bzw. *Pratyākhyāna*: das sechste *Āvaśyaka*), durch welches sich ein Individuum selbst bindet. Doch für die Bindungswirkung entscheidend ist auch die öffentliche Ankündigung des Entschlusses zur Übernahme einer freiwilligen Selbsteinschränkung (Askese) unter Zeugen. Nur so gewinnt eine Person die volle Anerkennung und den vollen religiösen Verdienst (*Lokottara-Puṇya*) einer Askese (Zwicker 18.2.1985, Cort 1989: 252f., vgl. Hacker 1973: 114). Die Rolle der Asketen ist dabei eine doppelte. Einerseits geben sie die Erlaubnis zur Übernahme bestimmter Limitationen und rezitieren die entsprechenden *Sūtra* für die jeweilige Person. Andererseits fungieren sie als Zeugen der Selbstbeschränkung und tragen somit zur effektiven Bindungswirkung der *Vrata* bei. Zur Verstärkung des Bindungsgefühls werden bei der zeremoniellen Übernahme der *Vrata* oft auch die *Parameṣṭhin* und die *Siddha* als Zeugen herbeizitiert, die aufgrund ihrer Allwissenheit angeblich jedes Vergehen sehen: “Du bist gebunden durch die fünf *Parameṣṭhin*, sie sind Zeugen” (Tulsī & Mahāprajña 1983: 190). Kinder fürchten die Asketen aufgrund solcher Vorgehensweisen, da sie ihnen das Geloben von Nahrungsmittelrestriktionen, etc., abverlangen und ihnen damit, im Vergleich mit ihren Hindu-Spielkameraden, das Leben schwer machen. Generell wird empfohlen zu schweigen, wenn ein Guru peinlichen Fragen dieser Art stellt (Zwicker 24.11.1984: 2).

Nach der Vorstellung der Jaina gewinnen auch die Asketen selbst durch die zeremoniellen Übergabe und Bezeugung der *Vrata* moralischen Verdienst (*Puṇya*), nicht nur diejenigen, die sich die Gelübde auferlegen. Genau wie die direkte oder indirekte (in Gedanken) Zustimmung zu einer gewaltsamen Handlung anderer *Pāpa-Karman* erzeugt, generiert daher die Bezeugung der Entsagung gewaltsamen Handelns *Lokottara-Puṇya-Karman*. Die bisher im Anschluß an Dumont (1980), Spiro (1982) und Gombrich (1988) verwendete Durkheimische (1984) Unterscheidung zwischen “Individualreligion” (soteriologisch-kognitiv) und “Gruppenreligion” (devotional-emotiv) trifft insofern ausschließlich die äußerlichen Aspekte des Rituals und sollte daher als eine rein etische Auffassung angesehen werden. Durch geistige Teilhabe – Zustimmung oder Ablehnung – der Handlungen Anderer werden individuelle Akte vergesellschaftet.

7.3.1. Die Manipulation der Wünsche: *Vrata* und *Dāna*

Die Praxis der freiwilligen Übernahme von Gelübden steht im Zentrum des religiösen Handelns insbesondere der nicht Bilder verehrenden Jaina, die keine *Pūjā* durchführen. Den Schlüssel zum Verständnis dieses religiösen Handelns bietet weniger die Kenntnis der Rhetorik der Asketen, und der Konstruktion von sozialen Mechanismen zur Erhöhung der Bindungswirkung der *Vrata*, als vielmehr die Untersuchung der Vorstellungswelt und der Motive und Interessen, welche die Laien zur freiwilligen Übernahme von *Vrata* bewegt.

Die Terāpanthī interpretieren die Übernahme von Gelübden instrumentell - als Mittel zum Zweck der Erfüllung von Wünschen aller Art (Erlösung, Gesundheit, Status, Reichtum, etc.). Die buddhistische und die Jain-Literatur ist reich an legendären Beispielen der erfolgreichen Wunscherfüllung, entweder durch die eigene Übernahme von Gelübden (*Vrata*), oder durch die verehrende Teilnahme an asketischen Akten anderer. Intentionalität und rituelle Einschränkung bzw. Regelbefolgung (Freiheit und Notwendigkeit) werden also als

²⁷ Zwicker stellt fest: “The ceremony for a [Mūrtipūjaka, P.F.] layman who takes any of the 12 vows is very similar in form to a diksa ceremony” (20.2.1985, S. 2). Dabei wird eine Liste angefertigt, in der der gewählte Grad der Befolgung der Gelübde und Ausnahmen festgelegt werden: z.B. die Obergrenze des Besitzes (z.B. 1 Crore). Oft übernehmen die Eltern einer Tochter, die der Welt entsagt hat, das *Brahmacarya* Gelübde (Zwicker 18.2.1985).

gleichursprünglich angesehen. Der Clou ist dabei, daß durch die Übernahme von *Vrata* nicht nur direkt intendierte Handlungsergebnisse, sondern vor allem auch nicht intendierte Folgen - soziale Funktionen - thematisiert und manipuliert werden, die per Definition nicht instrumentell kalkulierbar sind.²⁸ Die indirekten Konsequenzen des Handelns werden bei den Jaina durch den Begriff des *Karman* abgedeckt, dessen Beziehung zum Begriff des Möglichkeitsraumes, der von uns zur Analyse des Jain-System verwendet wird, in der folgenden Charakterisierung durch Glasenapp gut zum Ausdruck kommt:

“[J]ede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke ruft neben seiner sichtbaren Wirkung noch eine unsichtbare, transzendente - das *karman* - hervor; jede Handlung erzeugt, wenn man es so ausdrücken darf, gewisse potentielle Energien, die sich unter gegebenen Bedingungen in aktuelle umwandeln” (Glasenapp 1915: 7).

Durch die Übernahme und Performanz von Gelübden versuchen die Jaina ihr *Karman* zu manipulieren und insofern gleichsam die Rückwirkungen der kosmischen Konsequenzen ihres Handelns auf sich selbst zu kontrollieren. Paradoxiertweise kann nur durch die freiwillige Beschränkung des Handelns überhaupt der Raum potentiellen Handelns kontrolliert werden. Als direkte Konsequenz der freiwilligen Selbstbeschränkung (*Śikṣā-Vrata*, *Caudah Niyama*, etc.) gilt zwar allein die Herbeiführung eines Zustandes innerer Purifizierung, doch alle überzeugten Jaina gehen davon aus, daß die Reinigung der Seele - aufgrund der Karmischen Vergeltung - indirekt auch positive soziale (und materielle) Konsequenzen für die *Tapasvin* nach sich ziehen. Indem sich also die Jain-Laien in ihrem religiösen Handeln direkt und für eine gewisse Zeit auf die indirekten Konsequenzen des Handelns konzentrieren, versuchen sie gewissermaßen durch Anzapfung des Raumes potentieller Energien (*Śakti*) ihren eigenen Zustand zu ändern (Totalisierung durch Selbstdifferenzierung) und die Erfüllung auch materieller Wünsche zu erwirken. Das *Nidāna*-Motiv, “the desire to have some return for the penance done” (Jacobi 1918: v), ist entsprechend eines der beliebtesten Themen der Jain-Erzählliteratur (*Kathā*).

Das Ganze kann man als ein Exerzitium in sozialer Alchemie auffassen (vgl. Bourdieu 1983), bei dem, wie Mauss und Hubert (1903/1978) in ihrer, im weitesten Sinn am Kantischen Begriff des synthetischen Urteils orientierten, Analyse der Magie gezeigt haben, “Ursachen und Wirkungen verschmelzen” und “der Gedanke der unmittelbaren und grenzenlosen Wirksamkeit der direkten Schöpfung” vorherrscht: “Zwischen dem Wunsch und seiner Verwirklichung gibt es in der Magie keinen Zwischenraum” (S. 96). Die Vorstellung der reinen Wirksamkeit des Wünschens, entzieht dabei, wie sie weiter schreiben, “die Wahrheit der Magie jeglicher Diskussion” (S. 150). Das von ihm verwendete Beschreibungsmuster, welches - wenngleich in unkoordinierter Weise - die Begriffe des rituellen Zweckes (S. 90), der Eingrenzung möglicher Wirkungen (S. 101), der ausschließlichen Aufmerksamkeit, Willenskraft und Intensionsrichtung (S. 162), der Einstellung zur Gesellschaft (S. 61), der des Verlangens (S. 159), etc., entspricht formell im weitesten Sinne der Theorie der freiwilligen Selbstbeschränkung bei Fichte (1982) bzw. Husserls (1987) Theorie der Intentionalität, die im folgenden auch zur Deutung der Funktion der Jain-Gelübde verwendet werden (vgl. Mauss 1938/1986: 22). Hinzu kommt Durkheims (1912/1984) fast universell kritisierte Theorie der kollektiven Erregung. Mauss und Hubert (1903/1978: 160) konstruierten eine Analogie zwischen “Magie” und “Opfer”, was als indirekte

²⁸ D.h. es wird den *Śrāvaka* versichert, daß durch die Annahme der Gelübde gewissermaßen der “blinde Fleck” (Luhmann), bzw. der nicht kalkulierbare (soziale) Latenz- bzw. Potentialraum der (dis-) funktionalen Vernetzung von Handlungsfolgen ihres Handelns abgesichert werden kann; also die hier miteinander verknüpften Sphären des ökonomischen Wertes und der sozio-religiösen Reputation, die beide unter der *Karman*-Begriff fallen. Diese Beziehung zwischen *Karman* und Potentialraum kommt in der o.a. Definition von Glasenapp gut zum Ausdruck.

Bestätigung der, unter anderen von Heesterman vertretenen These angesehen werden könnte, daß der Jainismus eine Form der "Instrumentalisierung des vedischen Opfers" darstellt, in der "magische" und "religiöse" Aspekte ununterscheidbar zusammenwirken (vgl. Kapferer 1988). Die Funktion dieser an wundersamer Wunscherfüllung orientierten rituellen Denkweise wird besonders greifbar im Kontext des religiösen Gebens (*Dāna*). Dieses wird von den Jaina mit der Praxis der Übernahme von Gelübden in Zusammenhang gebracht, da das Geben eine Limitierung der eigenen Begehungen und (Konsum-) Wünsche voraussetzt. Jains sind fest davon überzeugt daß "alles, was man gibt, in gleicher Form wieder zu einem zurückkehrt". Wie dies geschieht, ist letztlich nicht instrumentell zu erklären und wird konzeptuell durch das "Reziprozitätsgesetz" der *Karman*-Theorie abgedeckt. Es scheint sich um eine Sphäre des "Wunderbaren" zu handeln, die nur durch Magie und Religion in den Griff zu bekommen ist. Dies ist die Sphäre der reinen Gabe (*Dāna*) und der Askese (*Tapas*), in der auf scheinbar unerklärliche Weise das Gegebene und Entsagte in Zukunft vergrößert zurückkommt - ob man will oder nicht (vgl. Balbir 1982: 107, Cort 1989: 300).

Das "Wunderbare" daran scheint zwar einer instrumentellen ökonomischen Rationalität unbegreifbar, doch kann auch ganz einfach im Sinne von Durkheim (1984) und Mauss (& Hubert 1903/1978, 1925/1988) ausgedrückt werden, nämlich als "Sieg über das eigene Ego zugunsten der Förderung des sozialen Ganzen". Oder, in den Worten von S. Kumar (1992: 241): "Human relationships are the greatest wealth you have". Die unterliegende Vorstellung der "hierarchischen" Ordnung des Kosmos impliziert, daß jedes Lebewesen in ein karmisches Feld eingebettet (bzw. ontologisch konstituiert) ist, innerhalb dessen durch Gaben bzw. das Abstreifen von *Karman* eine Verbesserung des sozio-kosmischen Status erzielt werden kann, der gleichzeitig Andere moralisch inkorporiert (vgl. Mauss & Hubert 1903/1978: 153, Dumont 1980: 199, Tambiah 1984: 48, Kapferer 1988). Die Manipulation des *Karman*-Mechanismus zugunsten des Einzelnen verspricht daher, paradoxer Weise, um so größeren Erfolg, je stärker der Geber effektiv von jeglicher Reziprozitätserwartung absieht und sein Verhalten dem Ideal der reinen Gabe des Selbst annähert (vgl. Mauss 1925/1988). Ein Individuum, welches die Jain-Doktrin akzeptiert und zum Maßstab seines Handelns macht, findet sich also gefangen in einer Doppelbindung, da gelehrt wird, daß nur durch die Entsagung der eigenen Wünsche eben diese Wünsche in Erfüllung gehen, und daß derjenige, dessen frühere Wünsche in Erfüllung gehen, sich ihnen gegenüber indifferent verhält, weil er diesen Wünschen schon entsagt hat.

Auch das Verfahren der Anbindung von Initianten und Laienanhängern an die Ordnung durch die Transmission einer Reihe von den Asketen freiwillig zu übernehmender Gelübden hat oft einen starken manipulativen Charakter. Die *Śramaṇa* manipulieren mit ihren Geschichten wundersamer Wunscherfüllungen die geheimen Wünsche ihrer durch das Ethos strikt reziproken Tauschhandels gebundene Zuhörerschaft (*Śrāvaka*). Es geht ihnen dabei nicht um die materiellen Güter der *Śrāvaka*, sondern um deren "Herzen". Jain-Asketen kontrollieren die Person, nicht ihren Reichtum. Die Effektivität dieser Strategie erscheint den instrumentell und materialistisch denkenden *Baniyā* sowohl "wunderbar" als auch einsichtig. Die Asketen sind Meister in der Kunst, soziale Beziehungen zu knüpfen und Wünsche zu manipulieren, um damit eine Gefolgschaft von Verehrern anzubinden, die ihnen unablässig "freie (Rück-) Gaben" darbietet. Sie können somit auch in praktischen Belangen als Vorbilder der Laien fungieren. Die *Vrata* und *Mantra*, durch die die Asketen die wundersame Fähigkeit erlangt haben, freie Gaben anzuziehen, erscheinen den *Śrāvaka* auch wegen des sichtbaren Erfolges der Asketen, Zuwendungen zu erhalten, wie geheime Formeln des Erfolgs, als verdichtete Potentialitäten. Sie imitieren u.a. deshalb bis zu einem gewissen Grad das Verhalten der Asketen (Laidlaw 1991). Die Asketen selbst erreichen also letztlich durch die Ausnutzung der Begierden ihrer Anhänger ihr Ziel.

Doch dies ist nur ein Aspekt. Letztlich gelten die Asketen den Teilnehmern als Verkörperung der Totalität und somit als vorausgesetzte Existenzbedingungen ihres eigenen sozialen Daseins.

7.3.2. Die Jain-Logik der Gelübde (*Vrata*)

Soweit wurde bei der Beschreibung der Funktionsweise der *Vrata* sowohl den *Śramaṇa* als auch den *Śrāvaka* oft eine essentielle ökonomische Rationalität im Weberschen Sinne unterstellt. Nun muß näher erläutert werden, wie sich die Jaina im einzelnen die Funktionsweise der *Vrata* erklären. Für Ācārya Tulsī leisten Gelübde in erster Linie einen Beitrag zum Aufbau von persönlichen Charakterstrukturen, die es dem Individuum ermöglichen, sich zunehmend von äußerlichem Ritualismus unabhängig zu machen und auf dem “Pfad der Erlösung” fortzuschreiten. Soziologisch formuliert bedeutet dies, daß “außengeleitetes” Handeln mittels der freiwilligen Übernahme von Gelübden durch “innengeleitetes”, autonomes Handeln abgelöst werden soll (Riesman). Fremdbestimmung wird durch Selbstregulierung (*Svārāja*) ersetzt. Ein Gelübde fördert, so Tulsī, “die Entwicklung der Willenskraft” des Einzelnen und ermöglicht so seine “Emanzipation durch Selbsttransformation”. Mit dem Aufbau der Willenskraft und Individualität gewinnt das Individuum eine relative Unabhängigkeit und Indifferenz gegenüber den Umweltbedingungen und verliert im gleichen Maße seine Furcht vor äußeren Einflüssen (*Abhaya*). Dadurch kann es letztendlich auch in einem materiellen Sinne erfolgreich werden (vgl. Gonda 1959: 103, Spiro 1982: 150):

“A vow means the development of will-power. The greater its degree the greater is one's success in life. ... Even an atom of a vow can emancipate a man from the greatest fear. - The vow is the dividing line between one individual and another. It is a restraint a man subjects himself to willingly and not something imposed from the outside. ... It is equally noteworthy that religion in essence ought not to be grounded in rituals but in the building of character” (Tulsī, in S.L.Gandhi 1987: 9, vgl. Wadley 1983: 148).

Der grundlegende Bestandteil des Gelübdes ist die Fixierung einer Intention (*Saṅkalpa*), einer freiwilligen Selbstlimitierung, im Hinblick auf die Realisierung eines bestimmten Zieles. Als oberstes Ziel gilt bei den Jaina die “Purifizierung des Handelns” von externen, karmischen Einflüssen. Ein *Vrata* besteht typischerweise aus: (a) der öffentlichen Kundgabe der Intention eines Aktors, (b) dem Objekt x zu entsagen, (c) für den Zeitraum y, (d) durch Nachsprechen der Formel z, (d) die durch einen Asketen gegeben wurde. Akteur, Ziel, Mittel und Situation sind ebenfalls die Grundelemente des modernen teleologischen Handlungsmodells (vgl. Habermas 1980-1981). Der ultimative Zweck dieses Handelns - und man kann hier aufgrund der zentralen Rolle der Intentionalität erstmals von “Handeln” sprechen - ist jedoch nicht die Realisierung eines weltlichen Zieles, sondern die Erlösung der Seele (*Jīva*) selbst, durch schrittweises Abstreifen aller Bindungen an spezifische weltliche Objektbereiche, die direkt oder indirekt in diesen *Vrata* definiert werden, mit dem Ziel des absoluten Nicht-Handelns (*Ayoga*). In gewisser Weise wird durch die *Vrata* eine negative Handlungstheorie formuliert. Durch die freiwillige Entsagung bestimmter Objektbereiche wird effektiv eine negative Determinierung (Selektion) von Räumen möglichen Handelns vorgenommen, ohne diese jedoch positiv zu bestimmen und eindeutige Grenzen festzulegen (vgl. McGee 1987: 286).

Demnach läßt sich die von mir in Kapitel 6 formulierte These bestätigen, daß durch die Struktur der persönlichen Selbstdeterminierung mittels der Jain-*Vrata* zugleich implizit eine negative Determinierung von

sozialen Handlungsräumen vorgenommen wird; und daß das gesamte System der Jain-*Vrata* so vorstrukturiert ist, daß es nur von Angehörigen bestimmter sozialer Gruppen auch nur partiell realisiert werden kann. Die schematische Struktur der *Vrata* impliziert, so gesehen, in indirekter Weise auch Klassenverhältnisse. Denn die Ideale des Jainismus können von einem Individuum nur in einem bestimmten sozialen Milieu realisiert werden (Vegetarismus, Nahrungsgaben an die Asketen, etc.), welches durch die *Vrata* negativ definiert ist (vgl. Lincoln, nach Smith 1989: 259).

Eine Besonderheit der Jain-Gelübde ist die negative Form, in der die Handlungsziele formuliert sind. Dies hat nichts mit Pessimismus zu tun, denn jedes negativ formulierte Gelübde impliziert, wie oft betont wird, notwendigerweise positive Aspekte bzw. funktionale Konsequenzen. Der primäre positive Aspekt von *Ahiṃsā* (Gewaltlosigkeit) ist beispielsweise *Dayā* (Mitleid) (Schmidt 1967: 634). Es können jedoch noch eine Vielzahl weiterer Implikationen des *Ahiṃsā*-Gelübdes konstruktiv erschlossen werden: Harmlosigkeit, Sicherheit, Wahrheit, Generosität, etc. (Gonda 1959: 97, 102f.). Letztlich gilt den Jaina das gesamte scholastische Jain-System als Ausfaltung der Implikationen dieses ultimativen Gelübdes. Die negative Form hat viele Vorteile: da sie auf die Dinge der Welt nur indirekt Bezug nimmt, gewährt sie den Asketen, die die *Vrata* für die Laienschaft formulieren, die von einem *Sādhu* verlangte Distanz zur Welt; einer Distanz die zugleich ein Element der Sicherheit verleiht. Gonda (1959: 110, 113) spricht von der "Vorsicht" und von der "defensiven Einstellung", die dem Bevorzugen einer solchen indirekten, "höflichen" Form zugrunde liegt. Es sind immer die Hörer, die die positiven Implikationen der *Vrata* determinieren und somit für die Folgewirkungen verantwortlich gemacht werden können. Die negativ formulierten *Vrata* selbst sind also prinzipiell mehrdeutig und beuten so gesehen die vorausgesetzten, jeweiligen lebensweltlichen Bedeutungen im Sinne der Theorie der konversationalen Implikatur aus. Im Gegensatz zur positiven Form von Geboten gibt das mehrdeutige Verbot jedoch zugleich einen größeren Raum für die freie Entscheidung des, die positiven Implikationen interpretierenden Individuums. Dadurch, daß die funktionalen Implikationen eines Verbots grundsätzlich mehrdeutig sind, sind kreative Neuinterpretationen und flexible Umwelthanpassungen möglich (vgl. Ricoeur 1986), die ein Gebot von vornherein ausschließen würde. Umgekehrt wird durch die größere Freiheit für Interpretation auch ein stärkerer Bindungseffekt produziert, dadurch daß auch sozial noch undefinierte, im Prinzip offene Situationen durch die apriorische Selbstbindung des *Vrata* übernehmenden Individuums indirekt mitstrukturiert werden. Die Tatsache, daß die konkreten Implikationen bzw. die besondere historische Relevanz der Jain-Lehre von den Betreffenden selbst ausgearbeitet werden muß, stellt zusätzliche Anforderungen der Selbstdisziplin an das Individuum, einer Disziplin, die meist nur von Angehörigen der oberen Klassen systematisch trainiert werden kann (vgl. Gonda 1959: 97). Umgekehrt wird durch die negative Formulierung der Eindruck der Zeitlosigkeit und Unwandelbarkeit (*Akṣara*) der Prinzipien und *Vrata* erzeugt (S. 105, Williams 1983: xix). Auf die Frage, warum die Regeln der Jaina meist negativ formuliert sind und somit dem Individuum selbst die Beurteilung der Handlungsimplicationen überlassen ist (Ebda.), antwortete Ācārya Tulsī (1987) treffend mit dem Hinweis auf den größeren Wirkungsbereich negativer Regeln, der sich aus ihrer hohen Kontextunabhängigkeit, also ihrem "schematischen" Charakter ergibt:

"The reason is that positive injunctions cannot be framed in a way that they may be valid under all conditions. Such injunctions - do's - are dependent for their validity on such factors as the appropriateness of place, time, circumstances and the inclination of the person or persons concerned. The determining lines - of where, when, what and how much - cannot be drawn uniformly. On the other hand, prohibitions - don't's - can be set out in a uniformly valid way. ... In the last resort,

restraints, by their very nature, cannot but be negative for the most part. The individual who imposes restraints upon himself does not require to be brought under external restraints” (Tulsī, in S.L.Gandhi 1987: 4).

Die Ermöglichung von äußerer Freiheit und von Ordnung zugleich, von Freiwilligkeit, Selbstbewußtsein und Handlungsbewußtsein, basieren demnach in den Augen der Jaina auf der individuellen Fähigkeit zur Selbstbindung und entwickeln sich historisch gleichzeitig. Dieser Zusammenhang zwischen Regelbewußtsein und der Entwicklung von Intentionalität und Wahlfreiheit ist allgemein bekannt (Tyler 1978: 117f.). Selbst die kleinste Selbstbindung erscheint ihnen als Keim der Aktualisierung weiterer positiver Entwicklungsmöglichkeiten (potentielle funktionale Konsequenzen [Implikationen] des regelgebundenen Handelns), die in der Struktur des persönlichen *Karman* objektiviert erscheinen. Konkret beobachtbare Handlungen werden dahingehend von den “allwissenden” Asketen (u.a.) mit Hilfe der Prinzipien und Regeln der Lehre beurteilt - und erscheinen somit aus ihrer Sicht als “Funktionen” von Seelenzuständen unterschiedlichen *karmischen* Reinheitsgrades. Im Verhalten potentieller Novizen erkennen sie beispielsweise “Zeichen der Spiritualität, eine Verbindung zu ihren früheren Leben” (S. Kumar 1992: 11, 14).

7.3.3. Exkurs: Jain-Vrata und Hindu-Vrata

Das Übernehmen von Gelübden (*Vrata*) steht heute nicht nur bei den Jaina, sondern auch bei den Hindus (vgl. Misra 1972: 63, Wadley 1975, McGee 1987, 1991, Raheja 1988) und im Buddhismus im Zentrum der religiösen Praxis (vgl. Iltis 1985, Locke 1987, Lewis 1989, Gellner 1992: 80-2, 220ff.). Wie im folgenden gezeigt wird, werden *Vrata* jedoch von den Jaina anders interpretiert und verwendet als von den Hindus. Der Hauptunterschied besteht darin, daß in der hinduistischen *Vrata*-Praxis der rituelle Transfer von Sünden (*Pāpa* oder *Aśubha*) an die Brahmanen (oder generell: statushöhere Personen) eine bedeutende Rolle spielt, doch bei den Jaina nicht. Die Jaina streben keinen Transfer, sondern die eigenständige Vernichtung von *Pāpa* bzw. *Karman* durch die betroffenen Individuen an. Zu diesem Zweck führen sie unter der Anleitung eines Mönches oder einer Nonne asketische Praktiken (*Tapas*) durch. Sie legen weniger Wert auf den zeremoniellen Aspekt der *Vrata*-Riten als vielmehr auf die Fähigkeit des Individuums zur Selbstbeschränkung und Disziplin. Der Hauptunterschied zwischen Jains und Hindus besteht insofern in der unterschiedlichen Bewertung der Effektivität von *Tapas*.

7.3.3.1. Wortbedeutung

Die unterschiedliche Weise der Verwendung von *Vrata* bei Jaina und Hindu mag einer der Gründe dafür sein, daß es keine allgemein akzeptierte Übersetzung des Wortes *Vrata* gibt. Seine Herkunft ist umstritten. Nach Mayrhofer (1953-1980 III: 278f.; 1995 II: 594f.) lag die älteste Bedeutung vielleicht “im Bereich von ‘Gebot, Anweisung, Regel’. Semantische Werte wie ‘Gelübde, religiöse Observanz, Pflicht’ mögen sich erst im jüngeren A[ltindoarischen] entwickelt haben” (Ebda.).²⁹ Die jüngeren Semantiken legen die Interpretation von

²⁹ Vier etymologische Ableitungen wurden bislang vorgeschlagen: “von *Vri* “wählen”, *Vri* “einschliessen, bedecken, schützen”, möglicherweise idg. **er* “sprechen” und *Vṛta* “sich drehen, wenden, verhalten”” (Schmidt, nach: Wüst 1961: 418, vgl. McGee 1987: 16ff.). Kane zufolge stammt *Vrata* von der Sanskrit Wurzel *Vri* und bedeutet “wählen oder wollen”: “*Vrat* in Sanskrit, then, means ‘what is willed’ or ‘will’” (Kane, nach Wadley 1983: 148). Nach Monier-Williams 1986: 1042 bezeichnet *Vrata* je nach Kontext: “will, command, law,

Vrata unter anderen mit Hilfe des (hier in Kapitel 6 eingeführten) soziologischen Begriffs des “Handlungsschematas” nahe, mit dem Hacker (1973: 127, 134, 136, 142, vgl. 119f.) die *Vrata* charakterisierte. *Vrata* haben ihm zufolge mit Handlungsschemata vor allem den Aspekt des Sich-Freiwillig-Festlegens gemein (S. 141); also der Herauspräparierung einer konstanten Intention durch einen Akt der “Reduktion von Komplexität”, dadurch daß eine bestimmte Form der reflexiven Selbstkontrolle des Verhaltens kognitiv konstant gehalten wird. Hacker bezeichnet solche Formen der bewußten Selbstbindung (Selbsteinschränkung) als “das Sichvergegenwärtigen des Inhalts eines Willensaktes” (S. 110). Die spezifische Form der Sichvergegenwärtigung des Verhaltens ist das Sich-Binden und Festhalten an einer auf Zukünftiges bezogenen Intention (*Saṅkalpa*) (S. 111,120), bzw. eines wünschenswerten Handlungszieles, an dem der Verhaltensstrom durch Akte der Reflexion gemessen und reguliert werden kann. Durch das Festhalten einer bestimmten Intention wird eine Grenze invariant gesetzt, d.h. die erlaubten Handlungsmöglichkeiten werden zugleich eingeschränkt wie auch spezifischer, selektiver. In diesem Sinne entspricht jedem *Vrata* - sei es ein persönlicher Entschluß oder die Übernahme eines unpersönlichen, von der Tradition bereitgestellten Schemas - ein ihm angemessener potentieller “Lebens-” oder “Wirkungsraum” - genau wie jedem Handlungsschemata ein “Handlungsraum” entspricht. In diesem Sinne wollen wir im weiteren die folgende Definition von Hacker zugrunde legen: “*vrata* ist der (durch Vorschriften des Dharma) festgelegte Inhalt, der je durch einen mit *saṅkalpa* bezeichneten Gelübde-Akt zum Gelübde-Inhalt wird. Ohne *saṅkalpa* ist *vrata* eine *Observanz*” (S. 110).

Im allgemeinsten Sinne gelten *Vrata* im heutigen Indien als ein “Sonderfall von *Dharma*” (S. 133) bzw. als “selbst-auferlegte, andächtige oder zeremonielle Observanzen jeder Art” (Jolly 1912: 656). Meist handelt es sich um ritualisierte Formen der Verhaltenseinschränkung, insbesondere der Askese (*Tapas*) und des Fastens (*Upavāsa*), die sich ein Individuum freiwillig auferlegt, um sich von bestimmten negativen Qualitäten (*Aśubha*) oder Sünden (*Pāpa*) zu reinigen, oder um positive Qualitäten (*Śubha*) und moralischen Verdienst (*Punya*) zu gewinnen. *Vrata* sind also elementare rituelle “Handlungsschemata”, die instrumentell verwendet werden - als Mittel zur Realisierung spezifischer Zwecke. Diese “Schemata” oder “Verhaltensmodelle” liegen in der Regel als etwas schon existierendes - als vor allem in der *Śāstra*-Literatur schriftlich fixierte rituelle Schemata - bereit: “man geht auf diese Schemata zu, übernimmt sie, geht mit ihnen oder verhält sich ihnen entsprechend, und schließlich läßt man sie fahren” (Hacker 1973: 134, 136): “Das *vrata*-Modell wartet sozusagen darauf, daß jemand es zur Verwirklichung übernimmt. Erst in solcher Übernahme wird es, als Gelübde-Inhalt, zum “Gelübde”“ (S. 140).

Im einzelnen spezifizieren die *Vrata* bestimmte Aspekte der Prinzipien des *Dharma* für das Verhalten eines Individuums, auch jenseits kommunaler Rituale, und immer beschränkt auf einen bestimmten Zeitraum. Insofern kann man sie als Quantifikatoren des *Dharma* bezeichnen. McGee (1987: 65) sieht aufgrund der “Aneignungsorientiertheit” der *Vrata*-Riten einen Widerspruch zum *Dharma*, welches “nicht verändert sondern nur aufrechterhalten” werden könne. Sie unterlegt ihrer Argumentation jedoch einen abstrakten Gegensatz von

ordinance, rule ... obedience, service ... dominion, realm ... sphere of action, function, manner or mode of life ... conduct, manner, usage, custom ... a religious vow or practice ...” Die spezifische Deutung von *Vrata* als “Wahl” oder “Wille” stützt Dumonts (1980: 273, 285) These, daß indische Sekten, die, wie die Jaina, die Übernahme von *Vrata* ins Zentrum ihres religiösen Handelns rücken, “Individualreligionen” sind, die zusätzlich zur Zwangsmemberschaft in der “Gruppenreligion” des Kastensystems einem Individuum die Möglichkeit der Wahl einer persönlichen Religion und damit ein Element individueller Freiheit bieten. Jaini (1979: 170) übersetzt die Sanskrit-Wurzel *Vṛi* mit: “Einzäunen” und erklärt, daß, laut Jain-Doktrin, durch Einzäunen/ Eingrenzen (des Begehrens) die *karmischen* Einflüsse limitiert werden können. Im Begriff der “freiwilligen Selbstbeschränkung” (Fichte 1982) – kollektiv oder individuell - können m.E. diese beiden Interpretationen zur Synthese gebracht werden, die auch bei der Definition von disziplinierter, intentionaler Handlung (*Yoga*) als einem “Joch”, als eine Selbstbindung, deren Früchte entsagt und somit grundsätzlich anderen in Form nicht intendierter Nebenfolgen zugute kommen (van Buitenen 1981: 19-21).

Text und Praxis (analog zu *Mokṣa* als einem “male oriented goal” und *Dharma* als einem “female oriented goal”) (S. 317-21) und diskutiert (deshalb?) nicht den Zusammenhang zwischen *Dharma* und *Karman*. *De facto* wird jedoch durch die geforderte individuelle Handlungsreduktion das *Dharma* der sozialen Gruppe nicht notwendigerweise angetastet. Verschiedene Formen der Verhaltenseinschränkung bzw. der Askese führen jedoch zu unterschiedlichen Resultaten (*Phala*) für ein Individuum. Daher ist der Rat eines Ritualspezialisten - eines Brahmanen oder Asketen - bei der Wahl eines adäquaten *Vrata* für den angestrebten Zweck meist unerlässlich. Oftmals werden direkt die Textsammlungen zu Rate gezogen, in denen diese expliziten “Handlungsschemata” aufgelistet und in ihrer Wirksamkeit durch Geschichten (*Vrata-Kathā*) erläutert sind. Diese für die Alltagsreligiösität bedeutsame *Vrata*-Literatur kann man, in Anlehnung an Bruhn (1981) als “Mikrogenre” bezeichnen.

Das Besondere an der rituellen Form der *Vrata* ist, daß sie (obwohl sie z.T. kollektiv übernommen werden [Lewis 1989: 116]) in erster Linie das Individuum betreffen, also “eine Stellungnahme zu sich fordern” (Hacker 1973: 119), und - sowohl von Jains als auch von Hindus - primär zum Zwecke der Selbstveränderung durchgeführt werden. Raheja (1988: 71) und Wadley (1983: 147) bezeichnen die *Vrata* als “Transformatoren des persönlichen Schicksals”. Das entscheidende Element ist dabei die Freiwilligkeit des Entschlusses zur Realisierung bestimmter schematisch festliegender Formen des Verhaltens (Hacker 1973: 126f.) - insbesondere der Askese. Jains unterscheiden dabei strikt zwischen (a) Vorstellung und Entschluß (Skt. *San̥kalpa*) (vgl. S. 110f.) und der (b) Durchführung (*Vrata*, *Dharma*) eines Gelübdes, wie die Gelübde des o.a. *Samyaktva-Dīkṣā* verdeutlichen. Die Intention bzw. der Akt des Ablegens eines Gelübdes hinsichtlich der Selbstverpflichtung auf eine durch ein *Vrata* definierte Wert-Idee - Wille und Idee gilt hier als untrennbare Einheit (vgl. S. 120) - ist aus ihrer Sicht das wichtigste Element bei der Praktizierung eines *Vrata*.³⁰ “Hindus” unterscheiden dagegen oft nicht eindeutig zwischen der Übernahme eines überlieferten Gelübdes (*San̥kalpa*) und dem Prozeß seiner Umsetzung, und setzen die Übernahme des Gelübdes unmittelbar in eins mit der rituellen Praxis der Realisierung eines Gelübdes, also zum Beispiel der Observanz von *Tapas* (Askese) und/oder *Upavāsa* (Fasten) (Hacker 1973: 110f., Wüst 1961: 419, McGee 1987: 69). Aufgrund dieser Zweideutigkeiten in der beobachtbaren Praxis wird das Wort *Vrata* in der ethnologischen Literatur meist vereinfachend übersetzt als “religiöses Gelübde” im weitesten Sinne, ohne den genannten Differenzen gerecht zu werden:

“*Vrat* is a complex ritual form, found as a component in many ritual sequences, involving a number of elements: fasting, the reading or telling of a story (*kathā*) about the efficacy of the particular *vrat*, and the giving of gifts (*dān*) at the conclusion of the ritual” (Raheja 1988: 71).

7.3.3.2. Geschichte der *Vrata*

Nicht nur im Kontext des Jainismus scheint ein systematischer Kult der *Vrata* erst relativ spät entwickelt worden zu sein; obwohl das Konzept der *Vrata* schon in den Veden zu finden ist (Dixit 1978: 7, Dundas 1992: 137). Die Praxis der Übernahme von *Vrata* wurde, wie Wadley (1983: 148) und McGee (1987: 16ff., 41) schreiben, auch bei “Hindus” besonders populär in der frühen mittelalterlichen Periode (der Blütezeit des Jainismus und Tantrismus). Aus dieser “Übergangszeit” (6.-10. Jahrhundert) stammt ein Großteil der

³⁰ Diese Unterscheidung findet sich gelegentlich auch in brahmanischen Quellen, wie bei Raghunandana, dessen Definition Hacker folgendermaßen zusammenfaßt: “Der *San̥kalpa*-Akt ist das, was eine Reihe von Handlungen oder Unterlassungen zum *Vrata* macht. ... Das *Vrata* seinerseits ist der Ritus (*Karman*), der den Gegenstand des Gelübde-Aktes (*San̥kalpa*) bildet” (Hacker 1973: 110).

umfangreichen brahmanischen *Vrata*-Literatur (*Nibandha-Kathā*), die im wesentlichen aus sanktionierten Listen“obligatorischer, gelegentlicher, und optionaler *Vrata*” besteht (Jolly 1912: 656), die heute in Textform bei den Hindu-*Vrata*-Ritualen verwendet werden (Wadley 1983: 150, 152).

Solche *Vrata* gelten als Vorformen der im späten Mittelalter aufblühenden *Bhakti*-Religiosität (S. 147f., Dumont 1980: 283: “devotion has come to take the place of deliverance”); vor allem deshalb, weil sowohl die *Bhakti*-Riten als auch die Übernahme von *Vrata* die Religiosität des Individuums in den Vordergrund stellen und prinzipiell allen *Varṇa* und beiden Geschlechtern offenstehen. Im Vergleich zum vedischen Opferritual (*Yajña*), welches von den Brahmanen monopolisiert wurde, ermöglicht der mittelalterliche *Vrata*-Kult ein höheres Maß der Individualisierung und zugleich der Universalisierung der religiösen Praxis und muß als ein wesentliches Mittelglied beim historischen Übergang von Opferriten (*Yajña*) zu Gabenopfern (*Pūjā* und *Dāna*) im brahmanischen Ritual selbst angesehen werden (vgl. Heesterman 1985, Thapar 1981, Inden 1979, Shulman 1985). Das Geben (*Dāna*, *Dakṣiṇā*, *Pūjā*, etc.) setzt eine freiwillige Selbstbeschränkung (Nicht-Konsum des Gegebenen) - also ein “inneres Opfer” - voraus und bildet insofern ein logisches Bindeglied zwischen den beiden Extremen: einerseits der rituellen Vernichtung von Objekten (*Yajña*), und andererseits der Prozesse ritueller Redistribution (*Prasāda*) von *Pūjā*-Gaben.³¹ Eine logisch-historisch vorauszusetzende Bedingung dieser Entwicklung des *Pūjā*-Rituals ist die universelle Akzeptanz der *Karman*-Lehre, die zuvor offenbar (durch den Einfluß des Jainismus, etc.) aus der exklusiven Sphäre des brahmanischen Rituals in die der “Alltagsreligiosität” diffundierte. Dieser Prozeß ging, wie Inden (1979) schreibt, mit einer zunehmenden Staatsbildung und Hierarchisierung der Gesellschaft einher (vgl. Dumont 1980: 435 Fn.24).

Wadley (1983) ist, abgesehen von der Feststellung bestimmter Affinitäten zwischen *Vrata*- und *Bhakti*-Riten, der Ansicht, es sei ein Wandel von einem primär expiatorischen Gebrauch von Gelübden in der früheren Ritualliteratur (*Manu*, etc.) zu einem primär devotionalen Gebrauch von Gelübden im Rahmen der späteren Hindu-*Bhakti*-Religiosität festzustellen (vgl. McGee 1987: 16ff.). Während ursprünglich *Vrata* ausschließlich im Kontext von Sühneriten übernommen worden seien, mit dem Ziel der Entfernung negativer Qualitäten (*Karman* oder *Pāpa*) eines Individuums und/oder seiner nächsten Verwandtschaft, würde heute vor allem die (dabei implizite) Gewinnung positiver Qualitäten (*Punya*) in den Vordergrund gestellt, wie z.B. die Erlangung von weltlichen Genüssen (*Bhukti*), von Wissen (*Jñāna*) und zuletzt der Erlösung (*Mukti*) durch Askese.

7.3.3.3. Ritual: Hindu und Jain

hinduistische *Vrata*-Zeremonien wurden von Jolly (1912: 656), Wadley (1983: 149, 152) und Raheja (1988: 71) untersucht. Sie setzen sich heute in der Regel aus vier Handlungselementen bzw. Phasen zusammen:

- a. Übernahme eines Gelübdes, durch das Hören der Geschichte (*Kathā*) der Wirksamkeit des *Vrata* von einem Brahmanen oder durch das eigenständige Lesen der entsprechenden *Vrata*-Texte.
- b. Realisierung des Gelübdes durch bestimmte asketische Praktiken (*Tapas*); wie z.B. ganztägiges Fasten, die der Dissoziierung der “fremden”, negativen Qualitäten (*Pāpa*) dienen.
- c. Anschließendes “Weggeben” (*Dāna*) der negativen Qualitäten in Form von Nahrungsmittelgaben an

³¹ Wie Heesterman (1964: 24ff.) gezeigt hat, spielten sowohl das Geben (*Dakṣiṇā*), als eine Form der Askese, als auch *Vrata* in der Phase der Purifizierung (*Dīkṣā*), durch die sich ein *Dīkṣārtin* für das vedische *Soma*-Opfer, etc., präparierte eine Rolle (vgl. Schmidt 1967: 653, Hacker 1973: 136). Sowohl die zunehmende Bedeutung der *Vrata* als auch des Gebens scheint insofern mit dem Immer-weiter-Hinausschieben des äußerlichen Opfern im Jainismus und Hinduismus, etc., in Zusammenhang gebracht werden zu können.

- einen Brahmanen, der allein die negativen Qualitäten zu vernichten in der Lage ist.
d. Opfergaben (*Pūjā*) an bestimmte Gottheiten.

Ein Hindu-*Vrata*-Ritual besteht demnach wesentlich aus drei Phasen (a-c), die in etwa Hubert und Mauss' (1898/1981) Analyse des Opfers als einem dreistufigen Zyklus von expiatorischen und kommunikativen Riten entsprechen, und abschliessenden Opfergaben: (1) der "Eintritt" in das Ritual durch die Übernahme eines Gelübdes; (2) die Entfernung negativer Qualitäten durch Formen des Selbst-"Opfers" (hier: Askese (*Tapas*) und/oder Devotion (*Bhakti*)); und (3) der "Kommunikation" der abgespaltenen Qualitäten an statushöhere Personen, die diese vernichten (vgl. Raheja 1988: 84). Hier bestehen Parallelen zur klassischen Mīmāṃsā-Definition des *Śrauta*-Rituals durch die Elemente der Entsagung (*Tyāga*), des gegebenen Objektes (*Dravya*), und den Göttern, als idealen Nehmern (*Devata*) (vgl. Staal 1979: 6). Das traditionelle Jain-*Vrata*-Ritual setzt sich ebenfalls aus drei Phasen zusammen, doch es ist inhaltlich anders strukturiert:

- a. Öffentliche Bekundung des Entschlusses (*Saṅkalpa*) zur Übernahme von einem oder mehr überlieferten Gelübden im Beisein eines Asketen.
- b. Umsetzen der damit verbundenen Restriktionen der Interaktion mit der Welt; insbesondere durch asketische Praktiken (*Tapas*).
- c. Ggfs. Abbruch der Fastenperiode durch *Pāraṇā* - die Zeremonie der ersten Nahrungsmittelgabe (meist Zuckerrohrsaft) durch Familienangehörige/Gemeindemitglieder - oder öffentliche Ehrung der *Dānī*, die für Wohltätigkeiten gespendet haben (vgl. Reynell 1985, Cort 1989: 294, 298).

Vergleicht man die drei Phasen des Hindu- und des Jain-*Vrata*-Rituals, so zeigen sich, abgesehen vom obligatorischen Fasten (*Upavāsa*) in der zweiten Phase, nur wenig Gemeinsamkeiten. Zunächst erweist sich, daß bei den Hindus, im Unterschied zu den Jaina, nicht deutlich zwischen Intention (*Saṅkalpa*) und Durchführung "eines Gelübdes" unterschieden wird. Eine besondere Bedeutung wird statt dessen dem Hören der *Vrata*-Geschichte beigemessen, welches eine äquivalente Funktion wie die Übernahme der *Vrata* bei den Jaina zu besitzen scheint, die in diesem Zusammenhang keine *Vrata*-Geschichten rezitieren. Jains sind umgekehrt der Ansicht, daß die "wunsch-erfüllende" Macht der Intention der Schlüssel zum Erfolg von "desire-based activities" sei (Dharmasūri, nach: Cort 1989: 299). Paradoxerweise gilt also *Tapas* - das intentionale Bezwingen des Begehrens - als Medium der Wunscherfüllung. Denn wer einen "reinen Charakter" besitzt, also von Begierden frei ist, dem werden (aufgrund *karmischer* Reziprozität, wie es heißt) alle Wünsche erfüllt: "What is distant, what is difficult to obtain, and what is beyond reach - all that can be obtained by *tapas*, for *tapas* removes the sinful [obstacles]" (Kūśalacandravijaya, nach Cort 1989: 302).³² Dieses Paradox der Intentionalität zweiter Ordnung, ist vor allem aus der *Bhagavadgītā* bekannt (van Buitenen 1981: 19-21), und m.E. nicht ein Hindernis, wie Staal (1979: 7, 10) argumentiert, sondern der Schlüssel zum Verständnis der paradoxen Doppelorientierung bzw. "Intentionalität" der südasiatischen Opfer- bzw. *Vrata*-Riten. Ein weiterer, bedeutender, Unterschied zwischen den beiden Riten besteht in der Tatsache, daß Hindu-*Vrata* grundsätzlich nur für einen bestimmten Zeitraum (eines Rituals) übernommen werden (Hacker 1973: 136), während Jain-

³² In Wadleys und Rahejas (1988: 71-85) Darstellungen heutiger *Vrata*-Riten finden sich nur vereinzelt (S. 81) Schilderungen der zeremoniellen Übernahme oder Selbstauflegung des Gelübdes. Dies mag jedoch auf Mängel der Ethnographie zurückzuführen sein, denn die gelegentlichen Hinweise auf *Saṅkalpa*-Übernahmen in ihren Daten werden sowohl von Wadley als auch Raheja bei der Analyse der *Vrata*-Riten außer acht gelassen (Ebda.). Das Werk von McGee (1987) erreichte mich zu spät, um noch ausführlich eingearbeitet werden zu können.

Vrata idealerweise lebenslang gelten und eine entscheidende Funktion in einem kosmologischen System der Statusmobilität zugesprochen bekommen, die bei den Hindus so nicht zu finden ist.³³ Die Hindus gehen davon aus, daß nur Brahmanen negative Qualitäten vernichten können und schließen dementsprechend eine Statusveränderung des betreffenden Individuums relativ zu den Brahmanen als Konsequenz einer reinigenden Selbsttransformation durch *Tapas* kategorisch aus. Als entscheidender Akt des *Vrata*-Rituals erscheint ihnen daher die Weitergabe (*Dāna*) des durch Askese vom Individuum abgelösten Unheils an die Brahmanen. Die Jaina sind dagegen der Ansicht, daß jeder Mensch die Fähigkeit zur Vernichtung von *Karman* besitzt, und fokussieren dementsprechend auf den Entschluß (*Saṅkalpa*) zur Selbstlimitierung sowie auf den Akt der Askese (*Tapas*) selbst.

Die Jaina und die Brahmanen stimmen jedoch heute darin überein, daß der Akt des Gebens selbst als eine Form der Askese anzusehen ist, insofern das Element der Selbstnegation konstitutiv ist. Dieser Aspekt wird vielfach übersehen (Wadley 1983, Raheja 1988), obgleich er schon im *Chandogya Upaniṣad* (3.17.4) erwähnt wird. Wie Heesterman (1964: 24ff.) und Schmidt (1967: 651-3) gezeigt haben, galt in den Veden das Geben von *Dakṣiṇā* (Gaben) an die Priester als eine obligatorische Form der Askese, der sich ein Opfernder (*Dikṣita*) - neben Gewaltlosigkeit, sexueller Abstinenz, Fasten, Aufrichtigkeit, etc. - während seiner Präparation für das *Soma*-Opfer unterziehen mußte: "By austerity one becomes emasculated, gives of one's own substance; thus the offerings of the dikṣita who is practising tapas consist in that which is growing less of his body" (S. 653). Das Opfern gilt im übrigen nicht nur in Südasien sondern generell als grundlegend für alle Formen des Gabentausches (vgl. Simmel 1989, Lévi-Strauss 1984, Habermas 1985).

Die unterschiedliche Beurteilung der Effektivität von *Tapas* durch die Jaina (Ablösung oder Vernichtung von negativen Qualitäten) erklärt jedoch darüber hinaus die Umkehrung der Richtung des Gabenflusses in der letzten Phase des Jain-Rituals, in dem Gaben nicht - wie im *Soma*-Ritual, etc. - an die Brahmanen, sondern an die *Tapasvin* (in der eigenen Gemeinde) gegeben werden. In Nordindien fließen Gaben grundsätzlich in die Richtung des (Selbst-) Opfers bzw. des Asketen. Anders als die Hindus sind die Jaina jedoch der Ansicht, daß jeder, der Askese (Selbstmortifikation) betreibt, ein potentieller Rezipient von Gaben ist - nicht nur die Brahmanen und die durch die Brahmanen repräsentierten Ahnen.³⁴ Durch Askese kann ihrer Ansicht nach jede Person, wie die *Sādhu* (*Sādhvī*), eigenständig moralischen Verdienst (*Puṇya*) und Ansehen erlangen und somit ein Objekt von Ehrerbietungen, Diensten, und Gaben werden. Einem Laien, der sich im letzten *Pratimā* befindet ist es z.B. erlaubt nach Art der Asketen betteln zu gehen (er darf jedoch nicht segnen: "*Dharma Lābha*") (Cort 1991a: 396). Gaben werden von den Jaina also nur an Mitglieder der eigenen Gemeinde(n) gerichtet, also an "wahre Brahmanen": d.h. an Personen, die effektiv und nicht nur nominell ihren Begierden und dem Konsum von Objekten entsagt haben.

Diese Umkehrung der Richtung des Gabenflusses nach innen macht m.E. grundsätzlich die Attraktivität des Jainismus für Händler aus, die so den Abfluß und Konsum ihrer Ressourcen in die brahmanische Riten verhindern können (vgl. Thapar 1981). Ähnliche Motive unterliegt m.E. auch der Ablehnung des *Śrāddha*-Rituals der Ahnenverehrung durch die Jaina (vgl. Granoff 1992c). Beispiele für selbstgerichtete - d.h. auf Mitglieder oder Institutionen der Jain-Gemeinden gerichtete - Gaben sind die Almosen (*Bhikṣā*) an die Asketen, Gaben (*Dāna*) für sozioreligiöse Institutionen, oder auch die *Pāraṇā*-Zeremonie im

³³ "For the Śvetāmbara Mūrtipūjak Jains, *vrata* always retains this restricted, technical meaning ["of ever stricter reduction of one's activities"], unlike the more generalizes Hindu sense of *vrata* as any woman's fast (see McGee 1987). The Southern Digambar Jains appear to use *vrata* both in the same restricted, technical sense as a lifelong [sic!] binding vow, and in the broader, more Hindu, sense as an occasional, temporarily delimited fast" (Cort 1989: 235 Fn).

³⁴ "[O]fferings to the dead are given as *dan*" (Fuller 1984, nach Raheja 1988: 35, vgl. Sprockhoff 1994: 82).

Zentrum des feierlichen Abbrechens einer Fastenperiode eines Familien- oder Gemeindemitgliedes, oder gar die Gabe eines Schecks an die eigene Frau während des *Lakṣmī-Pūjā*, etc. Daß dieser intrinsische Zusammenhang zwischen *Vrata* und *Dāna* in der Literatur über die Jaina - einmal abgesehen von Reynells (1985) Beschreibungen der *Varṣī-Tapas*-Riten in Jaipur und den Anmerkungen von Sharma (1991: 261ff.) - bislang noch nicht thematisiert wurde, liegt daran, daß sie als getrennte und nicht als interdependente religiöse Praktiken diskutiert werden (vgl. Cort 1989, Raheja 1988).

Die Stärke der Jain-Interpretation der *Vrata* ist gerade das Vorhandensein einer systematischen Theorie, die die psychophysische Konstitution des Individuums und folglich dessen Status innerhalb der kosmischen Hierarchie aus der Art und Weise der Interaktion von *Karman* und *Jīva* herleitet; einer Interaktion, die aus der Sicht der Jaina allein durch die gezielte Kontrolle des Begehrens bzw. der Entschlußkraft oder Intentionalität (*Sankalpa*) mit Hilfe von *Vrata* zu steuern ist. Wie u.a. die Untersuchungen der sogenannten Chicago-Schule zeigen, findet diese Theorie offensichtlich auch heute noch außerhalb der Jain-Gemeinden in populären Vorstellungen von den Einflüssen von Fremdsubstanzen auf die Seele (*Jīva*) Resonanz (vgl. McKim Marriott 1976, 1989, Wadley 1975, Inden & Nicholas 1977, Ortner 1978, Davis 1983b, Babb 1983, Daniel 1987, Raheja 1988). Solche populären Vorstellungen von den Effekten von Fremdeinflüssen auf das individuelle Wohlbefinden wurden jedoch von der offiziellen brahmanischen Theorie bewußt nicht theoretisiert, womöglich weil dies zur Minderung des Einflusses der Brahmanen auf die populäre Imagination führen könnten. Sie sind daher in der Regel unsystematisch und haben eine anti-intellektualistische Färbung. Die verblüffenden Parallelen zwischen populären religiösen Vorstellungen und Praktiken heutiger Hindus (Ebda.) und dem scholastischen System des Jainismus - vor allem die Vorstellung von der "Reinigung" der Seele von Fremdkörpern (-einflüssen) durch *Tapas* - bestätigen die These von Jacobi (1914: 468) und Schubring (1962/1978), daß der Jainismus ein religiöses System ist, welches neben brahmanischen Einflüssen vor allem Elemente des "Volksglaubens" inkorporiert, "coming near to primitive sorcery" (S. 14f., vgl. Alsdorf 1962, Schmidt 1967: 626). Der Jainismus als eine Theorie des sozialen Einflusses wurde in Kapitel 1 und 5.5. ausführlich diskutiert. Entscheidend ist, daß idealerweise nicht die einseitige Gabe und ihre Früchte, sondern das Sich-selbst-geben *qua* Rückzug aus sozialen Netzen und dem Entsagen der Früchte des Opfers im Mittelpunkt steht.

7.3.3.4. Die Funktion von Tapas im Hindu-Vrata

Die unterschiedliche Deutung der Wirksamkeit von asketischen Praktiken (*Tapas*) durch die Jaina und die Hindus (Brahmanen) zeigt sich in ganz ähnlicher Weise auch in zwei verschiedenen Interpretationen des Hindu-*Vrata*-Ritus selbst. Zwischen Wadley (1983) und Raheja (1988) ist z.B. eine Diskussion über die Frage entflammt, ob Hindu-*Vrata* primär als devotionale Riten zu betrachten sind, durch die eine Intervention der Götter zum Zwecke der Vernichtung negativer Qualitäten erfleht/erzwungen werden soll (Wadley (1983: 147-9), oder als Sühneriten, die der Dissoziation und Weitergabe von Sünden (*Pāpa*) an die Brahmanen dienen (Raheja 1988: 71). Die entscheidende Frage betrifft dabei das Verhältnis von Handlung und System (bzw. dem *Karman*-Mechanismus), bzw. die Priorität entweder des "Tauschens von Diensten und Verehrungen gegen die Gefälligkeiten und die Gnade der transzendenten Götter" (vgl. Wadley 1983, Cort 1989: 322ff.) oder des einseitigen "Gebens von Sünden an die Brahmanen" - ohne Erwartung von Rückgaben (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981, Heesterman 1985: 189f., Parry 1980, Babb 1983: 304, Raheja 1988).

Wadley (1983) schreibt, daß die Hindu-*Vrata*-Riten heute in erster Linie als Mittel zum Zweck der Selbsttransformation eines Individuums dienen, mit Hilfe eines intervenierenden Gottes, der allein die vollkommene Determination des individuellen Schicksals durch den *Karman*-Mechanismus zu durchbrechen vermöge. *Vrata*, so schreibt Wadley, seien heute primär als eine Variante der *Bhakti*-Religiosität anzusehen:

“*Vrats* as practiced by present-day Hindus are part of the *bhakti* tradition. The basic aim of a *vrat* is to influence some deity to come to one's aid as one struggles across the ocean of existence. The austerities associated with the *vrat* are signals to the deity of one's faith and devotion. The assumption is that the deity will reward this faith and service with some kind of boon” (S. 149).

Das Ziel des *Vrata*-Rituals ist demnach die Zerstörung des durch vergangene Handlungen akkumulierten negativen *Karman* (*Pāpa*) durch die “Gnade” eines von außen intervenierenden Gottes (S. 155), der allein das *karmisch* vorprogrammierte “Schicksal” zu ändern vermag. Wadley fokussiert also auf die *Karman*-Theorie, die sie (nach Ansicht der Jaina: fälschlicherweise) als einen vollkommen deterministischen Mechanismus versteht, der keinen Platz für menschliche Freiheit läßt, sondern personale Selbstveränderung nur durch die Intervention der scheinbar außerhalb oder über der *karmischen* Gesetze stehenden Götter möglich scheinen läßt. Sie benutzt nur standardisierte rituelle Texte (*Kathā*-Geschichten) als Datenmaterial ihrer Studie.

Raheja (1988) ersetzt dagegen die in mancher Hinsicht “spekulative” und scholastische Frage nach der Wirksamkeit des *Karman*-Mechanismus (vgl. Dumont 1980: 276 gegen Weber) durch die empirische Frage nach den effektiven rituellen Methoden durch die Unheil (*Aśubha*) bzw. Sünden (*Pāpa*) entfernt werden. Sie läßt die dabei verwendeten Texte nicht außer acht, doch zeigt, anders als Wadley, zusätzlich die Handlungsvorgänge der *Vrata*-Zeremonien in einem Dorf im Nordwesten von Uttar Pradesh auf. Nicht allein die Dissoziierung von negativen Qualitäten durch *Tapas* und die Verehrung einer Gottheit, sondern vor allem das Weggeben von Unheil an die Brahmanen ist Rahejas (1988) Beobachtung zufolge charakteristisch für das *Vrata-Bhakti*-Ritual (S. 71, 83). Sünden (*Pāpa*) und Unheil (*Aśubha*) werden, ihrer Darstellung zufolge, von den Teilnehmern nach dem Hören der *Vrata-Kathā* zunächst individuell vermittels *Tapas* abgespalten und die dadurch freigewordenen, gefährlichen negativen Substanzen werden anschließend durch rituelle Gaben von Nahrungsmitteln (*Dāna*) an statushöhere Personen weitergereicht: an affinale Verwandte, an Brahmanen (samt *Dakṣiṇā*) (S. 84), oder an Götter (Sic!). Die Entfernung und Weitergabe (*Dāna*) der negativen Qualitäten (*Aśubha*) allein kann das Wohlergehen des Haushaltes sichern (S. 80), denn, “the *pap* ... cannot simply be forgiven, destroyed, or wiped away. It must be transferred away and have its effect on the recipient” (S. 74). Anders als bei den Jaina wird, wie gesagt, allein den Brahmanen die Fähigkeit der Zerstörung bzw. “Verdauung” der (in Form von Nahrungsmittelgaben empfangenen) Sünden anderer zugesprochen, nicht einmal den Göttern.

Die Frage, ob es sich hier primär um devotionale (Wadley) oder expiatorische (Raheja) Riten handelt, bzw. ob *Bhakti* (hier=*Tapas*) oder *Dāna* der dominante religiöse Akt der Hindu-*Vrata*-Zeremonie ist, ist in gewisser Weise falsch gestellt. *Dāna* und *Bhakti* erscheinen in beiden Darstellungen als komplementäre Gesichtspunkte bei der Reproduktion ein und derselben, grundsätzlich asymmetrischen, Beziehung, bei der eine höhere Macht entweder die negativen *Karman* des betreffenden Individuums zerstört (eine Gottheit) oder die durch *Tapas* abgespaltenen “Sünden” statusniedriger Individuen selbst inkorporiert und “verdaut” (die Brahmanen) (vgl. Malamoud 1975, Parry 1980, Babb 1983: 306).

In beiden Fällen wird eine deterministische Auffassung der *Karman*-Theorie unterlegt und - anders als im Jainismus - ausschließlich einer (mehr oder weniger) transzendenten Macht die Fähigkeit zur Durchbrechung des *Karman*-Zyklus zugetraut.³⁵ Beide Autoren stimmen weiter überein, daß das Ziel der *Vrata*-Zeremonien die Selbsttransformation und die Sicherung des Wohlebens einer Person und ihrer Familie durch instrumentelle Zerstörung akkumulierter “Sünden” (*Pāpa*) ist - selbst wenn Raheja (1988: 71) dies Wadley nicht zugestehen will. Die Beziehung zwischen der Verehrung und (der Erzwingung der) Intervention der Götter einerseits, und den Gaben an die Brahmanen andererseits, wird jedoch in beiden Darstellungen nicht deutlich. Dies hängt daran, daß zwei entscheidende Faktoren nicht ausreichend gewürdigt werden: der Akt der Übernahme des Gelübdes selbst (*Saṅkalpa*), der allerdings im Hinduismus nicht immer vollzogen wird, und die Rolle asketischer Praktiken (*Tapas*) im Ritual der Sündenvernichtung (die von Wadley unklar als Form von *Bhakti* behandelt werden). Die Askese (*Tapas*) ist letztlich das entscheidende, opfergleiche Element aller *Vrata*-Zeremonien (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981: 94). *Bhakti* und *Dāna* erscheinen aus der Sicht des Handelnden als sekundär. Nur durch Askese - mit all ihren Analogien zum Opferritual, und der impliziten Drohung, stärker als die Götter selbst zu werden (Heesterman 1964: 24ff.) - kann ein Individuum die Götter, oder ihre irdischen Stellvertreter: die Brahmanen³⁶ - dazu zwingen seine Sünden zu zerstören (Wadley) bzw. zu übernehmen (Raheja): “the basic aim is to influence some deity to come to one's aid” (Wadley 1983: 149). Das Thema der Macht über die Götter, welche durch *Vrata* und *Tapas* erlangt werden kann, ist ein genereller Topos der südasiatischen Mythologie.³⁷ Der entscheidende Unterschied zum Jainismus ist dabei die Tatsache, daß in der brahmanischen Lesweise - oder zumindest den individualistischen Interpretationen der brahmanischen Einstellung von Wadley und Raheja - negative Qualitäten nur abgelöst, nicht jedoch, wie bei den Jaina durch den *Tapasvin* selbst vernichtet werden können.³⁸

7.3.3.5. Jain-Vrata und Jain-Dāna

Interessant ist der Vergleich der Durchführung der Hindu-*Vrata* mit den Jain-*Vrata* in der Praxis. Der grundsätzliche Unterschied besteht darin, daß laut Jain-Lehre jedes Individuum selbst das Potential zur Sündenvernichtung besitzt, welches also kein Monopol der Brahmanen darstellt. Daraus folgt, daß jedes Individuum, das Selbstmortifikation (*Tapas*) betreibt, ein potentieller Adressat von Gaben (*Dāna*) ist, nicht nur

³⁵ Fraglich ist jedoch, inwieweit diese vermeintlich universelle Vorstellung eines *Karman*-Determinismus verbreitet ist. Im Rahmen der Vedānta-Lehre scheint dies insofern notwendigerweise der Fall zu sein, als in der brahmanisch-hinduistischen Konzeption die Universalseele (*Brahma*) als Essenz der Individualseele (*Jīva*, *Ātman*) erscheint und die zur Vernichtung von Unheil notwendige Energie daher nur außerhalb des Individuums zu suchen ist.

³⁶ Im Newar-Buddhismus: die Priesterkaste der *Vajrācārya* (Lewis 1989: 112, 116).

³⁷ Vgl. Zimmer 1986: 177, etc., Wüst 1961: 421, O'Flaherty 1981, Kaelber 1976, Tull 1989.

³⁸ In Frage steht nur, ob *Vrata* im Kontext des Hinduismus ausschließlich “negative” Akte des einseitigen “Transfers” von “Sünden” thematisieren (Raheja 1988: 71), oder auch positive Reziprozitätserwartungen nach dem Muster: “Wenn ich freiwillig leide, muß ich - dank des Reziprozitätsprinzips - auch etwas dafür bekommen” (Wadley 1983: 149). Ward hat m.E. mit seiner Unterscheidung von “unbedingten” und “bedingten Gelübden” diese Diskussion um das Verhältnis zwischen “einseitiger Gabe” (*Dāna*) und dem “Tauschverhältnis von Devotion und Gnade” (Raheja 1988: 71) vorweggenommen (vgl. Hubert & Mauss 1898/1981): “Ward calls the *vratas* a very lucrative source of profit to the Brahmins. He defines them as unconditional vows to perform religious ceremonies, distinguishing them from conditional vows, consisting of a promise to present offerings on condition that the god bestow such or such a benefit. Vows of this kind are, e.g. when a man promises to sacrifice a goat, or to present two loads of sweetmeats, or cloth, ornaments, money, a house, etc., if the god grant his request to have sickness removed, or to become the servant of some European, or for riches, a house, a wife, and son” (Jolly 1912: 657). Die Anrufung bzw. Herbeizwingung der Götter durch *Tapas* wäre demnach eine Form der “bedingten Gelübde”, während das Weggeben des Unheils mittels *Dāna* an die Brahmanen als Realisierung von “unbedingten Gelübden” wäre. Die eingeschränkte Bedeutung dieser Unterscheidung, oder die analog von Parry (1986) verwendete zwischen utilitaristisch interpretierten “kurzfristigen” und “langfristigen” Reziprozitätszyklen, wird später deutlicher werden.

Brahmanen (vgl. Schmidt 1967: 653, Raheja 1988: 35, Gellner 1992: 163). Entsprechend häufig finden sich bei den Jaina Beispiele von religiösen Gaben an Individuen, die längere Zeit gefastet haben und durch Nahrungsmittelgaben der Gemeindemitglieder ihr Fasten brechen (vgl. S. 84, Reynell 1985). Meist handelt es sich bei den fastenden Laien um Frauen. Dank ihrer internen Rollendifferenzierung zwischen fastenden Frauen (*Tapas*) und gebenden Männern (*Dāna*) können Jain-Gemeinden auch ohne die Anwesenheit ihrer Asketen einen selbstbezüglichen religiösen Gabentauschzyklus generieren, der ohne Abhängigkeit von Brahmanen funktioniert.

Darüber hinaus ist auch die Jain-Konzeption der Gabe (*Dāna*) verschieden von der brahmanischen. Jain-*Dāna* besteht vornehmlich im Geben von Nahrung und Unterkunft an die Asketen. Es ähnelt also formell den Gaben der Hindus an die Brahmanen. Wie Cort (1989: 324) gezeigt hat, gilt *Dāna* den Jaina jedoch nicht als Medium eines Sündentransfers, sondern vielmehr als Medium der Generierung von moralischem Verdienst (*Punya*). Der von Cort nicht gesehene Grund dafür ist, daß *Dāna* selbst als Form der inneren Askese (*Abhyantara-Tapas*) angesehen wird und insofern als ein Mittel der "Sündenvernichtung". Formen innerer Askese (Gaben, Dienste und Beichten) gelten dabei genauso als akzeptable Formen der Annihilation von *Karman*, wie Formen äußerlicher Askese (*Bāhya-Tapas*) (Fasten, ungeschützt in der Sonne sitzen, etc.) (vgl. Williams 1980: 238f., Caillat 1975). Aus der Sicht der Jaina erscheint das "Weggeben" der Sünden auch deshalb wenig sinnvoll, weil, erstens, die Jain-Doktrin prinzipiell lehrt, daß alle Gaben letztendlich reziproke Wirkungen auf den Geber haben – weg gegebene Sünden würden demnach automatisch wieder zurückkommen (vgl. Goonasekera 1986, Balbir 1983). Das Jain-System orientiert den Handelnden in diesem Sinne nicht am Anderen, sondern am Selbst und dessen Entwicklung auf dem Weg zur Befreiung. Der Gebende befreit sich mit Hilfe von Gaben selbst von seinen Sünden, indem er damit sein empirisches Ego durch Orientierung an der gleichsam absoluten Subjektivität der Jain-Seele, in der sich die Unterscheidung zwischen Innen und Außen allererst konstituiert:

"[D]an is seen as indicative of inner spiritual purity but this is not achieved through the donor's sin leaving with the donation. Any accumulated sin must bear its fruit. The only way that *dan* can affect sin is that the act of *dan* accumulates *Punya* which may then modify the future consequences of any sin already accumulated" (Reynell 1985: 20 Fn.2, nach: Cort 1989: 325).

Paradoxerweise findet eine um so stärkere Vernichtung von *Pāpa* statt, je mehr sich eine Person an der Jain-Lehre orientiert und das individuelle omnipotente Selbst von allem Anderem – vor allem von dem eigenen Körper - zu trennen lernt. Wie gesehen lehren die Terāpanthī, daß die Entsagung selbst die wahre Gabe ist, nicht das gegebene Objekt, und daß allein durch die Vernichtung von *Karman* indirekt *Punya* akkumuliert wird. Zudem gelten materielle Objekte bei den Jaina grundsätzlich als "unbelebt". Sie sind daher zum Sündentransport vollkommen ungeeignet. Als belebt gelten nur Objekte, die unmittelbar von einer Seele (*Jīva*) durchdrungen sind. Die "sündenvernichtende" Eigenschaft des Gebens wird durch den vorausgesetzten Akt des Entsagens erklärt. Im Akt des Gebens entwickelt der Geber ein Bewußtsein der eigenen geistigen Individualität und der Unabhängigkeit von materiellen Objekten, die ihn gegen (negative) Einflüssen anderer immunisiert. Jain-*Dāna* fungiert vor allem deshalb nicht als Medium des Sündentransfers, weil ein "würdiger" Jain-Asket gegenüber allen Gaben indifferent sein muß. Durch seine Bindungslosigkeit ist ein Asket gegen mögliche negative Qualitäten von Gaben geschützt (Babb 1988: 80). Er "ißt" keine Nahrung, sondern "gebraucht" sie zur Selbsterhaltung, ohne auf den Geschmack zu achten (vgl. Cort 1989: 323). Wenn also auch die Form des

Gebens von Nahrung, etc. an die Jain-Asketen äußerlich der Form des Sündentransfers im Brahmanismus ähnelt, so ist doch die Bedeutung dieser Handlungen vollkommen verschieden. Der religiöse Akt des Gebens ohne Erwartung von Rückgaben selbst zerstört, laut Jain-Doktrin, Sünden (*Pāpa*) - genau wie nur durch Handlungen Sünden akkumuliert werden können - nicht jedoch die "Weitergabe" von negativen Qualitäten, wie es die brahmanische Interpretation vorsieht.³⁹ Cort faßt den Unterschied zwischen dem "Nullsummenspiel" des Sündentransfers bei den Hindus in Parrys und Rahejas Beschreibungen und dem vermeintlich "offenen, ausdehnbaren System" der Jaina folgendermaßen zusammen:

"The Jains would seem to operate in a different transactional universe, where the ascetic and renunciatory powers of the mendicant [and the *Śrāvaka*, P.F.] to wear away karma (*karma-nirjarā*), and the presence of the mendicant allowing for the generation of auspicious karma by the layperson's actions [sic!], result in a network wherein new auspiciousness can be created and inauspiciousness can be destroyed, not just removed. This seems to be an inherent property in the Jain religion itself" (Cort 1989: 326).

Während nach Parry und Raheja der Gabentausch im Hindu-Universum als ein geschlossenes Nullsummenspiel erscheint, in dem das primäre Interesse der "Entfernung von Unfruchtbarkeit" (*Aśubha*) gilt, erscheint das Jain-System als ein offenes, ausdehnbares Universum, in dem das primäre Interesse der Kreierung von mehr Fruchtbarkeit gilt. Die Fähigkeit, *Pāpa* zu erkennen und zu zerstören - nicht nur zu entfernen - macht den Unterschied aus. Dies geschieht vor allem durch die von der Jain-Lehre propagierte Fokussierung auf Handlung (Funktion) und nicht auf Geburt (Substanz) wie bei den Hindus.

Die mechanistische Charakterisierung "des" hinduistischen Ritualismus in Begriffen eines Nullsummenspiels ist jedoch grundsätzlich fragwürdig, wie ein Seitenblick auf die enorme Vielfalt divergierender scholastischer Interpretationen der *Karman*-Theorie verdeutlichen kann (vgl. u.a. Babb 1983, Keyes & Daniel 1983). Wie der Vergleich mit der Jain-*Karman*-Theorie zeigt, erscheint die zuletzt von Raheja (1988) aufgegriffene "brahmanische" These vom Sündentransfer (Mauss 1925/1988, Heesterman 1985, Parry 1980, Babb 1983) weniger als ein Element der brahmanischen Scholastik, als eine Deutung eben jener Elemente des "Volks Glaubens", die durch den Jainismus rationalisiert wurden (Jacobi 1914, Schubring 1978) unter Voraussetzung brahmanischer Prämissen: z.B. die Vorstellung von "der Ursache von Unheil in bestimmten Ereignissen und einfließenden fremden Entitäten" (Raheja 1988: 47f., vgl. Babb 1983, Daniel 1987). Wohl angesichts der Tatsache, daß das Hindu *Vrata*-System offensichtlich, dank der notwendigen Intervention der Götter und des transzendenten Status der Brahmanen, doch nicht "geschlossen" ist, schließt sich Cort (1989) letztlich Wadleys Ansicht an, daß im Hindu *Bhakti*-System eine (ähnliche) Form vorliegt, in der auch unbegrenztes Glück und Fruchtbarkeit für den Verehrenden möglich ist. Parry und Raheja hätten daher seiner Ansicht nach den devotionalen Praktiken der Hindus mehr Beachtung schenken sollen:

³⁹ Die substanzorientierte Jain-Doktrin ist demnach gewissermaßen in der Lage, Beziehungen als das zu bezeichnen, was sie ontologisch sind: Handlungen und Erinnerungen/Gefühlsbindungen. Die personalisierende, und relational orientierte brahmanische Doktrin kann sich hingegen *Pāpa* nur als Materie beseelende Seelensubstanz vorstellen (vgl. Dumont 1980: xxxiii, Kritik an M.Davis). Trotz dieser theoretischen Differenzen spielen die Jain-Asketen in der Praxis gelegentlich auch mit der Metaphorik des Hinduismus, um ihre teils ungebildete Gefolgschaft zu binden: Ācārya Tulsī forderte beispielsweise seine Anhänger auf, ihm ihre Sünden zu geben (Kanakaprabhā, in S.L.Gandhi 1985: I, 25).

“Thus the Jain ideology of interaction is analogous in many ways to the ideologies found in Hindu *bhakti* traditions, and quite different in terms of its having a source of boundless goodness from the zero-sum non-devotional Brahmanical system” (S. 328).

Diese These wird leider nicht weiter substantiviert und erscheint zudem auch wenig plausibel. Grundsätzlich zweifelhaft erscheint z.B. die Methode der unmittelbaren Gleichsetzung von Jain-*Bhakti* und Hindu-*Bhakti* (vgl. Oldfield 1982: 25). Das Jain-Universum operiert im übrigen - trotz der Rolle die dem freien Willen zugestanden wird - selbst grundsätzlich deterministisch (Jaini 1977), insofern alle weltliche Objektivität als Resultat der Interaktion von empfindungsloser Materie (*Ajīva*) und empfindsamer Seelenkraft (*Jīva*), unter der Voraussetzung eines durch die Gesetze *karmischer* Reziprozität geregelten kosmologischen Zusammenhanges, erscheint. Der Unterschied zwischen Hindu- und Jain-*Dāna* ist daher m.E. weniger im Gegensatz zwischen einem “geschlossenen und einem offenem System” zu suchen, als vielmehr in der Art und Weise der Interpretation und Manipulation ein und derselben Grundvorstellung eines innerweltlichen karmischen Determinationszusammenhanges, der prinzipiell transzendierbar erscheint. Kennzeichnend für die Jain-Interpretation ist dabei vor allem die Umkehrung der dominanten Orientierung (und des entsprechenden Gabenflusses) nach Innen.

7.3.3.6. Zusammenfassung

Der grundsätzliche Unterschied zwischen Hindu- und Jain-*Vrata* ist, daß *Vrata* von Hindus als Routinezeremonien aufgefaßt werden, durch die das bei den Lebenszyklusriten anfallende *Pāpa*, zusammen mit nicht unerheblichen *Dakṣiṇā*, an die Brahmanen weitertransferiert wird. Von den Jaina werden dagegen die *Vrata* aus innerem Entschluß übernommen und als einmalige und folgenreiche Ereignisse aufgefaßt, die idealerweise dem Leben eines Individuums auf Dauer eine neue Richtung geben sollen. Die Intentionalität (*Saṅkalpa*) ist dabei entscheidend. Durch den Akt der Selbstfestlegung der Intentionsrichtung und des Verlangens (erster oder zweiter Ordnung) wird im Individuum eine innere Entzweiung von *Karman* und *Jīva* Existenz und Freiheit erzeugt, die im soziokosmischen Sinne als ermächtigend gilt (vgl. Husserl 1987). Bei der zeremoniellen Übernahme der Gelübde des Fastens muß nichts weggegeben werden. Im Gegenteil, man wird selbst zu einem potentiellen Rezipienten von *Dāna*, insofern man wie ein “wahrer” Brahmane handelt (ähnliche Vorstellungen finden sich bei den nicht-zölibatären “buddhistischen Brahmanen” der Newar [Greenwold, in: Lewis 1989: 111, 115, Gellner 1992: 59]). Das Geben von *Dakṣiṇā* und *Dāna* wird dabei auch von den Jaina - wie schon in den *Upaniṣaden* - selbst als Form der Askese aufgefaßt. Durch die komplementären Rollen von fastenden Frauen und gebenden Männern, sogar auf der Ebene der Laien, kann somit *Punya* von allen Beteiligten akkumuliert- und ein religiöser Gabentauschzyklus aufgebaut werden, der unabhängig von den Brahmanen operiert.

7.3.4. Die soziale Funktion der Laiengelübde

Im Voranstehenden wurden die (Terāpanth-) *Śrāvaka-Vrata* im einzelnen beschrieben und primär im Hinblick auf ihre expiatorische Funktion für ein Individuum mit den Hindu-*Vrata* verglichen. Im folgenden Abschnitt sollen nun die sozialen Funktionen der *Vrata* dargestellt werden. *Śrāvaka-Vrata* spielen nämlich nicht nur eine entscheidende Rolle bei der Purifizierung und Selbsttransformation eines Individuums, sondern dienen

zusätzlich auch der sozialen Einbindung der Laienanhängerschaft in die exklusive Organisation eines bestimmten Jain-*San̥gha* (vgl. auch Lewis 1989: 117). Dies wird besonders deutlich im Kontext einer Laieninitiation, wie im vorliegenden Fall des Terāpanth *Śrāvaka-Dīkṣā*, welches nun auf seine sozialen Implikationen untersucht werden soll.

Die sozialen Funktionen der Jain *Śrāvaka-Vrata* - seien es die sozialen Implikationen der *Śikṣā-Vrata* oder auch ausdrückliche sozialen Regeln nach Art des *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra* - sind m.E. nicht trennscharf von der Funktion der *Vrata* für die individuelle Purifizierung zu unterscheiden. Die beiden Aspekte der Jain-*Vrata* sind vielmehr, aufgrund der kulturell vorausgesetzten Annahme einer homologen Beziehung zwischen der "Reinheit" der Seele eines Individuums und dessen Position im sozialen Kosmos, notwendigerweise aufeinander bezogen und müssen daher im Prinzip auch als gleich ursprünglich betrachtet werden (vgl. Tambiah 1984). Wie Williams (1983: xx) schreibt, sind jedoch die *Śrāvaka-Vrata* und die Institution der Jain-Laieninitiation kein Element des "ursprünglichen Jainismus", sondern eine "Imitation hinduistischer Praktiken", die erst im indischen Mittelalter praktisch bedeutsam wurden und durch die der Jainismus sich "von einer Philosophie zu einer Religion" zu entwickeln suchte. Auch Norman (1991: 35) vermutet, daß die heutigen Regeln und Gelübde für Jain-Laien "a later extension of earlier [simpler] rules for laymen" sind. Gegen die Williams-These vom historisch sekundären Charakter der Jain-Laieninitiation und der *Śrāvaka-Vrata* spricht, wie er zeigt, scheinbar die Tatsache, daß sich schon im *Upāsakadaśāḥ*, dem siebten *Aṅga* des Śvetāmbara-Kanons, die ausführliche Beschreibung einer Jain-Laieninitiation, samt einer Liste der heute noch verwendeten *Śikṣā-Vrata*, findet. Um seine These aufrecht erhalten zu können, datiert Norman daher diesen Text (ohne Evidenz) auf das fünfte Jahrhundert n.Chr. (vgl. Hoernle 1989: ix), also auf einen Zeitraum, in dem die endgültige Niederschrift des Śvetāmbara-Kanons stattfand und in dem zugleich *Vrata*-Riten in ganz Südasien an Popularität gewannen, und die betreffende Passage als (mittelalterliche) Interpolation. Selbst wenn sich, *pace* Norman (1991: 32-5), herausstellen sollte, daß einzelne *Śrāvaka-Vrata* schon im ersten Jahrtausend nach Mahāvīra eine bedeutende Rolle spielten, so scheint doch unbestreitbar, daß die effektive Praxis der Laieninitiation erst im Mittelalter populär geworden ist, als die Orden damit begannen, formale Organisationen aufzubauen und den Jainismus auch als Laienreligion systematisch zu entwickeln. Zugleich verhärteten sich zunehmend die Grenzen zwischen den verschiedenen Segmenten der monastischen Tradition und es bildeten sich untereinander konkurrierende Subsekten heraus, die ihre jeweiligen Aktivitäten meist auf bestimmte Regionen konzentrierten und Laien anzuwerben bemüht waren.

Die zunehmende Bedeutung von subsektenspezifischen Initiationspraktiken dürfte historisch parallel gelaufen sein mit solchen Prozessen der Institutionalisierung und der regionalen Segmentierung der monastischen Ordnungen in *Gaccha* (*Gaṇa*) und *Śākhā*. Wie unter anderen Deo (1956) schreibt, bildeten sich die heute noch engen Beziehungen zwischen bestimmten Subsekten und regionalen Kasten (*Jāti*) erstmals zur Zeit der Muslimherrschaft, im ausgehenden Mittelalter (14. Jh.), heraus. In dieser Periode verloren die einst einflußreichen Jain-Gruppierungen den Zugang zu Machtressourcen und wurden durch die politischen Umstände in die Rolle einer verstreut lebenden Minorität gezwungen (Williams 1983: xii). Um sich der Unterstützung eines bestimmten Anhängerkreises dauerhaft zu versichern, initiierten viele Jain-Subsekten seit dieser Zeit ihre Anhänger nur aus einem exklusiven sozialen Kreis, was eben teilweise zu regional limitierten symbiotischen Beziehungen zwischen bestimmten Kasten (*Jāti*) und Subsekten (*Gaccha*, *Gaṇa*, *Śākhā*) führte. Im Kontext solcher "Symbiosen" entstanden durch die gegenseitige Identifikation und Nachahmung äußerlicher Organisationsstrukturen und Symbole neue Replikationen bestimmter Strukturmerkmale der sozialen Institutionen der Laienschaft innerhalb eines *Gaccha* (*Gaṇa*) und umgekehrt (vgl. Carrithers 1979, Banks 1985,

Cort 1991b: 666). Grundsätzlich gilt: Je stärker die jeweilige Bindung zwischen *Gaccha* (*Gaṇa*) und *Jāti*, etc., ist, desto größer ist der gegenseitige Einfluß auf Formen der Sozialorganisation.

Diese Prozesse lassen sich auch am Beispiel der Śvetāmbara-Reformsekten, einschließlich des Terāpanth, aufzeigen. Die Loṅkā- und die Sthānakavāsī-Sekten z.B. akzeptierten ursprünglich ausschließlich *Baniyā* als Laienanhänger. Der Terāpanth initiierte in der Vergangenheit sogar fast ausschließlich Bīsa-Osvāl-*Baniyā*. Monastischer Nachwuchs wurde bevorzugt über die Familienverbindungen der Asketen rekrutiert (vgl. Jaini 1991: 25). Die daraus resultierende organisatorische Schließung der Terāpanth-Subsekte ging nicht zuletzt auf den Einfluß der Laienschaft auf die asketische Ordnung zurück, der wegen der engen Bindung der Terāpanth-Asketen an eine begrenzte Klientel relativ groß war. Die Abschließung sowohl der monastischen Ordnung als auch der Laienanhängerschaft gegenüber potentiellen Anhängern aus anderen sozialen Kreisen war im Falle der Terāpanth aufgrund ihrer anfänglichen Stigmatisierung innerhalb der Śvetāmbara-Jains besonders stark und trug ihnen das Image ein, „un mouvement plus politique que religieux“ (Mahias 1985: 35) zu sein (vgl. Jaini 1979: 314 Fn.63). Erst Ācārya Tulsī hat dieses Stigma des Sektierertums (*Sampradāyitva*) durch Ausweitung des sozialen Einflußbereiches der Sekte zu überwinden gewußt.

Wie im einzelnen die Mechanismen der Anbindung einer exklusiven Laienanhängerschaft funktionieren, wird im Kontext der Terāpanth-Laieninitiation besonders am Beispiel des *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra* deutlich. Doch auch das *Namaskāra-Mantra* und vor allem das *Guru-Dhāraṇā* der Terāpanth besitzen vergleichbare soziale Implikationen, die auf den ersten Blick nicht zu erkennen sind. Durch das Nachsprechen dieser Gelübde verpflichtet sich ein Initiand nämlich nicht nur dazu, den Pfad der Erlösung (*Mokṣa-Mārga*) einzuschlagen und eine Selbsttransformation zu erwirken (vgl. Wadley 1983, Raheja 1988), sondern er unterwirft sich zugleich auch der sozioreligiösen Statushierarchie des Jainismus, die in der Lehre von den vierzehn Stadien spiritueller Entwicklung (den *Guṇasthāna*) und den elf Stufen der spirituellen Entwicklung der Laien (*Pratimā*) ausgearbeitet ist. Die Art und Weise, wie ein Initiand durch die formal freiwillige, graduelle Übernahme der *Vrata* ideologisch „eingerahmt“ (Goffman) und inkorporiert wird, und wie damit seine legitimen Handlungsmöglichkeiten schematisch vorstrukturiert werden, ist soziologisch von besonderem Interesse und soll kurz erläutert werden.

7.3.4.1. Die sozialen Implikationen des Namaskāra-Mantra

Die Vorstellung einer konkreten gesellschaftlichen Hierarchie ist im Kontext der Initiation vor allem dem *Namaskāra-Mantra* implizit, welches der Initiand einem Asketen nachzusprechen hat. Die von den Jaina verehrten fünf heiligen Wesen (*Pañca-Parameṣṭhin*) - die *Arhat*, *Siddha*, *Ācārya*, *Upādhyāya*, und *Sādhu* - stellen keine Götter vor, sondern eine hierarchische Reihe personifizierter sozialer Kategorien, bzw. schematisierter Handlungsmodelle oder Vorbilder, die es durch Rituale der Identifikation und Nachahmung graduell zu realisieren gilt. Die Kategorien werden in Form von menschlichen Wesen dargestellt, die in eine hierarchische Linie spiritueller Seniorität angeordnet sind, welche das vorgestellte Reich der *Siddha* - den transzendenten Quell der kulturellen Ideale der Jaina - stufenweise mit der Menschenwelt vermittelt. Nur für die Kategorien der *Ācārya*, *Upādhyāya*, und *Sādhu* und ggfs. der *Arhat* (*Tīrthaṅkara*) sind dabei selbstverständlich empirische Exemplare auffindbar.

Als Prinzip der sequentiellen Unter- bzw. Überordnung der einzelnen Kategorien gilt der unterschiedliche Grad des Fortschritts auf dem Pfade der Purifizierung. Der „Pfad“ wird dabei nicht als eine lineare Folge (eine Bewegung von A nach B in einem extensionalen, homogenen Raum) gesehen oder als eine

“Leiter” (Carrithers 1989: 226), sondern als “hierarchisch” geordnete rituelle Handlungssequenz. Der Unterschied zwischen einer linearen und einer hierarchischen Ordnung ist für das Verständnis des Jain-Systems von großer Bedeutung. Bei einer hierarchischen Handlungsfolge wird nämlich generell eine Inklusionsbeziehung zwischen komplexen Handlungselementen etabliert, dadurch, “daß die untergeordnete Handlung eine Bedingung realisiert, auf der die übergeordnete Handlung operiert” (Aebli 1980: 160). Der Fortgang geschieht also nicht linear, sondern durch Vorgänge der Unterordnung und der Identifikation “in einer Serie sukzessiver Dichotomien”, wie auch Dumont (1980: 67) in Bezug auf die Logik des *Varṇa*-Systems hervorgehoben hat. Hierarchische Handlungen verknüpfen also Elemente unterschiedlicher Komplexität (Dimensionalität), in denen jeweils die Ergebnisse untergeordneter Handlungen als Merkmale enthalten sind, durch Vorgänge der Identifikation und der Unterordnung zu einer umfassenden Inklusionsordnung (über den “Inklusivismus” des indischen Denkens, vgl. Hacker [1983: 12]). Die heiligen Wesen der Jaina, die auf dem Pfade der Erlösung weiter fortgeschritten sind, also Elemente höherer Komplexität als ihre Handlungsbedingungen betrachten, umfassen infolgedessen alle Lebewesen auf untergeordneten bzw. bedingungslogisch vorausgesetzter Dimensionen. In einem einzelnen Lebewesen, wie z.B. den *Arhat*, können in diesem Sinne ganze “Welten” enthalten sein. Alle Heiligen der Jaina gelten deshalb als “multi-faceted personalities”, in deren mikrokosmischer Seele sich der soziale Makrokosmos in dem Maße spiegelt, in dem er entsagt wurde. Der “Erlösungspfad” kann in diesem Sinne gar nicht von einem einzelnen Individuum beschritten werden. Als das in allen Veränderungen gleichbleibende Agens des Prozesses gilt vielmehr die Individualseele, die auf dem Wege der Purifizierung eine ganze Serie menschlicher Organismen (“Vehikel”) sukzessive inkarniert. Die Seele eines Heiligen gilt also als Objektivierung der gesamten in ihrem *Karman* verkörperten hierarchischen Sequenz von Entsagungen, durch eine Vielzahl von Körpern hindurch. Die Verkörperungsform einer höherstufigen Seele gilt insofern als das Werk von Generationen, und die Form der “Seele” selbst als Objektivation asymmetrischer Sozialbeziehungen in einem diachronen Sinne. Ein *Arhat* oder *Sādhu* gilt, wie Dumont (1980) erkannte, nicht nur als ein Mensch mit einer je besonderen Existenz und als ein symbolisches Integrationsmedium der Jain-Gesellschaft, sondern als: “a whole string of successive existences ... condensed in the renouncing individual” (S. 435 Fn.24).

Die hier zugrundeliegende Vorstellung ist die des Wandels der Seele auf dem Pfade der Erlösung durch mannigfaltige Lebensformen (“Vehikel”) hindurch. Dieser Prozeß wird aufgefaßt als eine sequentielle Aufhebung bzw. symbolischen Inkorporation derjenigen Lebensformen, denen die Seele entsagt hat. Jain-Epen, wie z.B. Hemacandras *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra*, die die Transformation einer Seele durch verschiedene Wiedergeburten hindurch verfolgen, verdeutlichen gewissermaßen, daß nur derjenige, der alle Existenzweisen durchlebt und entsagt hat auch zur Erlösung qualifiziert ist. Implizit ist damit gesagt, daß jedes Individuum das entsagt und somit “unabhängig” ist, am Apex der Gesellschaft steht (Carrithers 1989: 226). Die Vorstellung der im Körper eingeschlossenen Seele ist soziologisch als objektiviertes Resultat einer kontinuierlichen Reflexion gedeutet worden, die allein möglich wird durch die schrittweise Distanzierung eines Individuums von seiner sozialen Umwelt (vgl. Elias 1990: 187). Die Vorstellung der “Seele” als individualisierte Totalität kristallisiert sich, so gesehen, durch die Vorstellung einer Sequenz von durchlebten Existenzweisen als dasjenige heraus, was sich bei all dem Wandel von einer Existenz zur anderen gleich bleibt, und somit als unwandelbar erscheint. Husserl (1987: 68, 1982: 88) spricht in vergleichbarem Zusammenhang von der “Aufhebung” der Taten durch ihre “Durchstreichung”. Im Kontext des Jainismus kann die Genese der Seelenvorstellung entsprechend als ontologisch-symbolisches Kondensat einer Serie von (rituell herbeigeführten) Verschiebungen (*displacements*): Leben -> Tod -> Leben, bzw. einer wiederholten Anwendung des “Entsagungsschematas” interpretiert werden

(vgl. Dumont 1980: 436 Fn.26). Sie ist insofern ein Resultat kumulativen Wissenserwerbs im Prozeß der Auseinandersetzung eines Individuums (bzw. einer Individualseele) mit seiner Umwelt. Dieser beruht darauf, daß alle Handlungen und Vorgänge, an denen ein Element - bzw. dasjenige, was sich in der wiederholten Entsagung gleich bleibt - teilhat, auf dieses Element bezogen werden (vgl. Aebli 1980: 129, Luhmann 1984). Die Seelenvorstellung ist gleichsam diejenige erworbene innere Struktur, derjenige Habitus stabiler Gewohnheiten, den ein Entsagender durch wiederholte Todeserfahrung (Purifizierung) erworben hat (Dumont 1980: 435 Fn.22). Damit wäre zugleich gesagt, daß das zur Emergenz der Seelenvorstellung notwendige Komplement ein Geschichtsbewußtsein ist. Dieser Zusammenhang wurde besonders von Dilthey (1982 XIX: 309) herausgestellt. Doch auch Dumont (1980: 436 Fn.25) stellt fest: "transmigration is ... the necessary condition of the individual's existence". Die Seelenvorstellung erscheint insofern als eine Form reiner Intentionalität oder Wahrnehmung (vgl. Husserl 1987, Glasersfeld 1987: 432). Die Evokation dieser Vorstellung scheint zumindest das Ziel der Darstellung unendlicher Sequenzen von Wiedergeburten einer Seele in den Jain-Epen zu sein.

Im Sinne dieses idealen Prozesses rituell-sequentieller Totalisierung wird auch gesagt, daß die Seele alles durchdringt, was sie entsagt hat (vgl. Bloomfield 1917). Und ein statusniedrigeres Individuum erfährt sich deshalb auch zugleich durchdrungen von der reineren Seele und "aufgehoben" in einem statushöheren Individuum - welches per Definition einen höheren Grad der "Unwandelbarkeit" verkörpert. Die Jaina bezeichnen ihre Asketen in diesem Zusammenhang auch als "Zufluchtsort". Die Konsequenz des Jain-Verehrungskodex ist dabei, daß grundsätzlich statusniedrigere Individuen die statushöheren Individuen verehren und ihnen dienen müssen - zumindest in religiösen oder sozioreligiösen Handlungskontexten (Schubring 1962/1978: 189). Die damit verbundene Einstellung der Selbstaufgabe und Demut wird positiv bewertet, als Zeichen der Überwindung des Egoismus (Babb 1983: 307). Diese Dienste werden jedoch freiwillig geleistet, denn aufgrund der Vorstellung der symbolischen Verkörperung der Handlungsergebnisse in einer Persönlichkeit mit einer "reineren Seele" dienen die freiwilligen Gaben und Dienste der Laien an ein statushöheres Individuum zugleich der Erhaltung eines Ganzen, als dessen Teil sie sich empfinden, und der Selbsterhebung durch die Assoziation mit einem statushöheren Individuum (vgl. Dumont 1980: 435,Fn.24). Je nach dem beobachtbaren Perfektionsgrad der Umsetzung der religiösen Prinzipien in die Handlungspraxis ergibt sich auch unter den Laien jeweils eine temporäre, objektiv feststellbare sozioreligiöse Statusordnung von Individuen mit ähnlichen funktionalen Implikationen, wie im Verhältnis zwischen Asketen und Laien.

Mit der bewußten Akzeptanz des dem "Verehrungskodex" impliziten Kategoriensystems des Jainismus - der Trias *Deva*, *Guru*, *Dharma* - wird also zugleich mit dem Eintritt in den *Sangha* die freiwillige Unterwerfung unter die lebenden Mitglieder der monastischen Ordnungen der Jaina zelebriert. Denn nur durch das Empfangen des *Sūtra* aus dem Mund eines anwesenden Asketen ist eine Initiation möglich. Man wird durch die Initiation, wie gesagt, nicht Mitglied in einer Organisation, sondern anerkannter Anhänger einer bestimmten Lebensweise, die vorbildlich von einem *Guru* vorexerziert wird, und in die man durch das *Mantra* inkorporiert wird. Die Initiation ist also eine Form der symbolischen Inklusion in ein höheres Wesen, welches als vollkommenerer Ausdruck der eigenen Essenz erscheint, also einer Beziehungsform, bei der Identifikation und Unterordnung kombiniert werden (vgl. Hacker 1983: 12).⁴⁰ Durch das Nachsprechen des *Mantra* werden

⁴⁰Die heiligen Wesen der Jaina gelten daher auch nicht als persönliche Götter, die ggfs. den Menschen helfend unter die Arme greifen, so wie es sich u.a. die Hindus vorstellen, sondern gleichsam als Realkategorien, als manifeste Erscheinungen des kulturellen Ideals welche als Vorbilder nachgeahmt werden können, doch zugleich als Ebenbild der Essenz eines jeden Individuums erscheinen. Aufgrund dieses Interpenetrationsverhältnisses von dem die Gesellschaft als Ganzes verkörperndem Vorbild und Essenz kann ein Jain auch nicht auf

Kategorie und Kategorienmitglied zwangsläufig identifiziert. Nur wenige gebildete Jains sind gewillt oder in der Lage, zwischen Person und Position eines Asketen deutlich zu unterscheiden (vgl. Babb 1983: 311).

Die Möglichkeit einer Kritik der monastischen Ordnung durch die Laien ist dadurch grundsätzlich erschwert. Kritik ist effektiv nur möglich durch gute Kenntnisse der in den kanonischen Schriften dargelegten generellen Lehren des Jainismus, insbesondere der einst geheimgehaltenen monastischen Verhaltenskodexe, die erst in den letzten 100 Jahren nach und nach der Öffentlichkeit zugänglich werden. Es wundert daher nicht, daß gerade der besonders im indischen Mittelalter extrem eingeschränkte Zugang zu den Schriften ein Hauptgegenstand religiöser Kontroversen war, und auch einen der Gründe für die Abspaltung der Śvetāmbara-Reformsekten darstellte. Innerhalb des Jainismus kann Kritik an sozialer Praxis immer nur unter Bezugnahme auf die "kontrafaktische" Lehre legitim formuliert werden. Mit dem Nachsprechen des *Namaskāra-Mantra* internalisiert ein Initiant also nicht nur ein abstraktes System ritueller, sozioreligiöser Kategorien, sondern er (sie) unterwirft sich zugleich unwillkürlich dem betreffenden Asketen, der ihm das *Mantra* "gibt" und an dessen Energie er teilhat, und ordnet sich selbst am unteren Ende der Jain-Statushierarchie ein. Der *Sādhu* (*Sādhvī*) repräsentiert ja in einem ontologischen Sinne eine der fünf heiligen Kategorien - also den Apex der sozioreligiösen Hierarchie - und zugleich auch den jeweiligen Orden in den ein Kandidat initiiert wird und die jeweilige Jain-Gemeinde als Ganzes (vgl. Turner 1969: 84).

7.3.4.2. Kritik der typentheoretischen Interpretation

Es ist verlockend die *Parameṣṭhin* als exemplarische kulturelle Idealtypen zu verstehen, die sozial wirksam sind, insofern sich Jain-Asketen und Laien an ihnen orientieren und sie zu imitieren suchen. Das Verhältnis von Modell und Verhalten entspräche insofern demjenigen von Typ und Token, wobei jedoch die Praxis nur als ein blasses Abbild - als Token, Nachahmung, Repräsentation oder Verkörperung - der Ideen bzw. eines exemplarischen Idealtyps erschiene (vgl. Gombrich 1971, Cort 1990, 1991a: 398, Laidlaw 1991, zur Kritik u.a. Tyler 1978: 275-80, Ricoeur 1984: 80). An dieser unrealistischen (doch auch emisch häufig vorfindbaren) Grundkonzeption ändert sich auch nichts, wenn man die Blickrichtung umkehrt und Ideen als Repräsentation "des" (Alltags-) Handelns betrachtet, oder wenn man die "Performanz" der rituellen Handlung in den Vordergrund rückt, eines zwischen Ideen und Verhalten vermittelnden Handelns, durch welches vermeintlich "die" kulturellen Ideale in die "Körper" der Teilnehmer der religiösen Rituale eingeprägt werden (vgl. Kapferer 1983, Bourdieu 1983, Durkheim 1984, zur Kritik Tyler 1978: 129). Wie die bisherige Darstellung gezeigt hat, sind solche Erklärungen des religiösen Handelns der Jaina durch Rekurs auf die religiöse Ideologie bis zu einem gewissen Grade sinnvoll. Doch sie entsprechen zu sehr dem offiziellen ideologischen Selbstverständnis der Asketen, um die Frage nach der praktischen Funktion der Doktrin in einem offenen sozialen Horizont selbst zufriedenstellend beantworten zu können.

Im Rahmen des hier vorgeschlagenen Erklärungsansatzes erscheinen verdinglichte kulturelle Modelle nach Art der *Parameṣṭhin* nicht als absolute, transzendente Werte, sondern als symbolische und rituelle Formen, die einerseits der kommunikativen "Entparadoxierung" der für ein soziales System konstitutiven "Leitdifferenzen" dienen, und andererseits selbst mehrdeutig und paradox sind und somit als "Schlüsselmetaphern" (Pepper, nach Turner 1974) für die Generierung neuer Bedeutungen im Rahmen eines

die Hilfe der Götter (und Menschen) rechnen, sondern ist zu selbstverantwortlichem Handeln nach dem Muster der *Pañca-Parameṣṭhin* gezwungen. Das rechte religiöse Handeln gilt dabei jedoch nur als erfahrbar und erlernbar, insofern *Sādhu* (*Sādhvī*), als mehr oder weniger vollkommene Verkörperungen der kulturellen Ideale des Jainismus in Menschenform, als konkrete Vorbilder zur Verfügung stehen.

gegebenen Handlungssystemen fungieren können (Eliade 1959, Luhmann 1984). In diesem Zusammenhang wurde postuliert, daß retrospektiv gesehen *Jīva/Ajīva* die “Leitdifferenz” ist, auf die bezogen sich der Jainismus als zugleich rituelles und kommunikatives System reproduzieren und wandeln kann. Aus der Teilnehmersicht erscheint die Differenz im vorbildlich entsagenden Individuum (*Ācārya*) verkörpert, welches sich gleichsam selbst-differenziert. Durch den Bezug auf eine Differenz anstelle eines obersten Wertes wird dabei der Weltoffenheit und Zeitlichkeit sozialer Systeme Rechnung getragen. Diese Strategie der Kontextualisierung sozialer Modelle hat zur Folge, daß auch entparadoxierte Modelle unter Bedingungen ihrer “Bewährung” und somit als wandelbar betrachtet werden können.

7.3.4.3. Die Funktion der *Parameṣṭhin* als kulturellem Modell

Für ein Verständnis der sozialen Funktion der *Pañca-Parameṣṭhin* als einem “kulturellem Modell” (Geertz, Ortner) des Jainismus ist es besonders wichtig hervorzuheben, daß von bestimmten Schlüsselsymbolen in einem gegebenen Kontext nur eine jeweils beschränkte Menge interpretativer sekundärer Elaborationen plausibel ableitbar sind (vgl. Zimmer 1986: 158). Um handlungswirksam zu werden, müssen verdichtete kulturelle Symbole oder Prinzipien von Akteuren strategisch interpretiert werden. Sie werden, mit anderen Worten, nicht als “Vorschriften” behandelt, die mechanisch imitiert oder ausgeführt, wie von Modellplatonikern vielfach behauptet wird (vgl. Hacker 1973: 127, Cort 1990, 1991a: 398, Laidlaw 1991) - dies wäre handlungspraktisch überhaupt nicht möglich, sondern werden vielmehr konstruktiv als Medien kontinuierlicher Prozesse der Weltinterpretation verwendet. Anstelle von “Modellen” sollte man in diesem Fall von “Medien” oder “Schemata” sprechen, deren Struktur eine doppelte Referenz zur Situation und Horizont beinhaltet. Der im einzelnen nur schwer auszulotende Potentialraum theoretisch möglicher Interpretationen oder Explikationen der in den jeweiligen Symbolen kondensiert erscheinenden Bedeutungshorizontes kann als ihr sozialer Funktionsraum angesehen werden. Die prinzipiell mögliche Interpretationsrichtung ist dabei durch die spezifische Orientierung des In-der-Welt-Seins bzw. die “key cultural strategy” (Ortner 1973: 1341) vorgezeichnet, die der Bezug auf zentrale kulturelle “Modelle” eröffnet und die in der semantischen Struktur der auf eine Leitdifferenz bezogenen Symbole bedingungslogisch mehr oder weniger eindeutig vorausgesetzt ist (vgl. Dumont 1980). Solche dem Modellgebrauch jeweils notwendig impliziten Strategien sind in der Regel nicht bewußt und nur durch analytische Anstrengungen (re-)konstruierbar. Denn symbolische Verdichtungen sind ein historisches Resultat der symbolischen Arbeit von Generationen und können nur selten, wie Hobsbawm und Ranger (1992) oder Strecker (1989) argumentieren, direkt auf die strategische Interessen singulärer Akteure zurückgeführt werden.

Die Dualität von “Grundorientierung” und impliziter “Strategie”, die (u.a.) ein Symbol ausmacht, und die hier innerhalb eines die Modellvorstellung selbst überschreitenden Welthorizontes möglicher Bedeutungen verortet wird, kann im Falle des Bildes der *Pañca Parameṣṭhin* mehrere Konsequenzen haben: einerseits kondensiert die Vorstellung eine Vielzahl kultureller Bedeutungen und Erfahrungen und kann entsprechend zur Konstruktion einer großen Variationsspanne sekundärer Elaborationen dienen. Das kulturelle “Modell” der *Parameṣṭhin* wird entsprechend zur rituellen Erzeugung einer Vielzahl abgeleiteter Empfindungen, kognitiver Metaphern und Bilder verwendet, die das religiöse Leben der Jaina orientieren; z.B. das *Guṇasthāna*-Schema, die *Pratimā*, etc. Einer vertiefenden Betrachtung zeigt sich, daß die *Parameṣṭhin* den gläubigen Jains nicht als “Modelle” im Sinne äußerlicher Vorbilder erscheinen, sondern als Apex und Objektivation (Medium) einer umfassenden idealen Sozialordnung, innerhalb der sich die *Śrāvaka* selbst lokalisieren. Die Funktion der

Parameṣṭhin-Vorstellung kann man dabei am besten durch den Reflexionsbegriff der Handlungsvoraussetzung verstehen. Die Asketen sind die selbstgesetzte Voraussetzung für die Möglichkeit der Entwicklung einer Jain-Gesellschaft. Wenn, mit anderen Worten, die *Parameṣṭhin* nicht mehr existieren würden, gäbe es auch keine Jain-Sozialordnung und keine *Śrāvaka*. Die Vorstellung der hierarchischen Inklusion der *Śrāvaka* durch die *Śramaṇa* wurde schon o.a. erörtert. Sie generiert das Gefühl der Sicherheit (*Abhaya*), Geborgenheit und Aufgehobenheit welches die *Śrāvaka* im Beisein ihrer Asketen empfinden. Die Orientierung an einer solchen individualisierten Totalität ist paradox. Der Versuch einer nicht nur kognitiven, sondern ontologischen Realisierung oder Internalisierung dieser symbolisch objektivierten kulturellen Idealvorstellungen setzt die Erfüllung bestimmter konventionell vorausgesetzter Handlungsbedingungen auch auf Seiten des verehrenden Individuums voraus. Diese kann nur durch eine Reihe von ritualisierten Grenzerfahrungen bzw. Schlüsselszenarien (Ortner 1973), wie der Initiation, geleistet werden. Auch der materielle Unterhalt der Asketen durch die Laien muß in einem kulturellen Sinne als Form der Reproduktion der eigenen Existenzbedingungen der Laien gelten. Die Übernahme der Rolle eines *Sādhu* gilt nur dann als sozial akzeptabel, wenn das betreffende Individuum die entsprechenden Handlungsvoraussetzungen erfüllt hat (d.i. Vegetarismus, Weltentsagung, etc.). Ein *Sādhu* kann wiederum nur dann ein *Ācārya* werden, wenn er weitere Handlungsvoraussetzungen - meist Limitationen – erfüllt, usf.

Der Prozeß der Erfüllung der Handlungsvoraussetzungen fungiert dabei, laut Jain-Doktrin, zugleich als ein Prozeß der Gewinnung von sozialem Prestige bzw. der persönlichen Akkumulation von symbolischem (Distinktions-) Kapital (Bourdieu 1983), durch das ein Individuum als Vorbild für die Orientierung eines immer weiteren sozialen Umfeldes fungieren kann. Generell gilt: je stärker ein Individuum sein (gewaltsames) Handeln einschränkt, desto größer ist der Raum der dadurch in ihm ontologisch kondensierten symbolischen Bedeutungen. Das Ausmaß der materiellen Entsagung gilt insofern als umgekehrt proportional zum Ausmaß symbolischen (ideellen) Gewinns, bzw. der dadurch in einem Individuum "zusammengefaßten" bzw. verkörperten sozialen Wertschätzung. Der "calculus of identities" (Babb 1983: 309) der Jaina arbeitet also wesentlich anders als derjenige der Brahmanen, er ist weniger personenbezogen und interaktionsbezogen, sondern verfährt selbstbezüglich. Umgekehrt kann ein Individuum mit hohem sozialem Prestige selbst als kognitives Modell (Ikon) fungieren und den Status einer "Schlüsselmetapher" für Individuen von niedrigerem Status gewinnen, die ihr Verhalten an ihm ausrichten. Der durch Akte der Entsagung (Schlüsselszenarium) bzw. der dadurch erwirkten Verschiebung von Bedeutungen (vgl. Schieffelin 1975, Ricoeur 1986) kondensierte symbolische Wert (*Teja*) kann so gleichsam von Anderen zur "Elaborierung" weiterer, abgeleiteter Bedeutungen angezapft werden (vgl. Gonda 1975: 489f., Sprockhoff 1994: 68). Der Raum möglicher sekundärer Elaborationen - der möglichen Bedeutungsfunktionen eines Symbols - entspricht dabei wiederum dem Feld der durch ein Individuum entsagten Beziehungen (vgl. Ricoeur 1986: 239).

Aus der Sicht der Jaina ist die hier verwendete Unterscheidung zwischen "kognitiver" Elaborierung und "ontologischer" Inkorporation eines einheitlichen Modells/Vorbildes durch eine Vielzahl von Individuen nicht eindeutig zu ziehen. In der Verehrungspraxis, z.B. der nicht-Statuen-verehrenden Terāpanthī, werden die Asketen vielmehr als die einzigen, direkt erfahrbaren Manifestationen (Ikonen) des kulturellen Modells der *Pañca-Parameṣṭhin* erlebt. Modell und Manifestation erscheinen dabei den Teilnehmern als eine untrennbare Einheit. Die im Akt der Verehrung (*Darśana*) (Eck 1983) vollzogenen Identifikation mit dem Modell und die dabei ontologische erfahrene Selbsttransformation des verehrenden Individuums kann so in einem psychophysischen Sinne als Inkorporation des karmischen Einflusses (*Āsrava*) des/der betreffenden Asketen erlebt werden, obwohl dies doktrinär gesehen nicht möglich ist.

7.3.4.4. Initiation als Schlüsselszenario

Die Funktion der Vorstellung der *Parameṣṭhin* als einer “root metaphor” der Jain-Ordnung impliziert also auf Seiten der “Jains” eine Reihe von - sowohl individuell, wie intersubjektiv - schematisch eindeutig geordneten, “hierarchisch” aufeinander aufbauenden Handlungsvoraussetzungen, d.i. kumulativen Sequenzen von Entsagungshandlungen auf dem “Pfad der Erlösung”, i n s o f e r n diese kulturellen Objektivierungen durch Prozesse der Identifikation, Interpretation und Internalisierung von einem bloßen Bild in einen individuellen Lebensentwurf übersetzt werden sollen. Dies geschieht im Rahmen der Laieninitiation u.a. durch die Rezitierung des *Namaskāra-Mantra*, durch die Übernahme von *Vrata*, durch die Verehrung (*Vandanā*) der *Sādhu* und vor allem durch *Darśana*. Durch die meditative und emotionale Identifikation mit einer sichtbaren Manifestation des Idealbildes - sei es ein Asket oder eine Statue oder ein *Mantra* - reduziert ein Teilnehmer die komplexe Welt der möglichen Bedeutungen und Handlungsalternativen, internalisiert das objektiviert kulturelle Ideal schrittweise selbst und wird im gleichen Maße selbst Repräsentant und Ausdruck der in ihm verdichteten kulturellen Bedeutungen (vgl. Berger 1967). Die objektiven sozialen Symbole werden dabei als interne Phänomene des Bewußtseins und der individuellen Motivation und insofern als handlungsleitend erfahren (vgl. S. 15).

Besonders interessant ist, daß die “kulturellen Modelle” der Jaina durchweg in Form hierarchisch geordneter menschlicher Vorbilder präsentiert werden; im Falle der *Sādhu* auch lebendiger Wesen, deren symbolische Funktion kuriose Verhaltensimplikationen nach sich zieht. Selbst die *Siddha* werden menschenhaft vorgestellt. Zwei Aspekte sind dabei bemerkenswert. Einmal die Tatsache, daß bei der Identifikation mit den objektivierten kulturellen Idealen, die im Verhalten der Asketen verkörpert erscheinen, zugleich die betreffende Person, die die Ideale zu einem höheren Maße verkörpert, mit inkorporiert wird; daß sozusagen eine freiwillige Form der “Besessenheit” durch einen anderen Menschen, bzw. sein Bild, unvermeidbar ist, wenn ein konkretes Vorbild als “Schlüsselmetapher” akzeptiert wird (vgl. Dumont 1980: 270). Zum anderen ist interessant, daß die *Parameṣṭhin*-Ordnung durchweg soziale Kategorien aufeinander bezieht, nie Individuen. Selbst die *Arhat* werden nicht im Singular, sondern nur im Plural aufgeführt. Die Anerkennung der religiösen Rolle der Laien als Bedingung der Möglichkeit des Lebens der Asketen wird zudem im Bilde des vierfachen *Saṅgha* geleistet.

7.3.4.5. Die sozialen Implikationen des Guru-Dhāraṇā

Besondere Bedeutung und Bindungswirkung kommt bei der Reproduktion eines permanenten Umfeldes von Laienanhängern um einen *Gaccha* (*Gaṇa*) dem *Guru-Dhāraṇā* zu, welches nun interpretiert werden soll. Durch das öffentliche Nachsprechen dieses dem *Gurumantra* vergleichbaren Gelübdes verpflichtet sich ein Laienanhänger zur exklusiven Anhängerschaft und Patronage eines einzigen *Ācārya* und dessen Subsekte (es gibt es offensichtlich Ausnahmen). Bei den Terāpanthī muß z.B. ein Eid auf den exklusiven “Glauben an den Terāpanth-Ācārya” gelobt werden (vgl. *Lekha-Patra*, *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra*, *Guru-Dhāraṇā*); selbst wenn dies, wie im Falle des *Guru-Dhāraṇā*, nicht wörtlich im Prakrit- Original steht und nur in einer Hindi-Übersetzung zum Ausdruck kommt.

Mit Hilfe solch bindender *Mantra* versuchen die Führer der Subsekten ihre Kontrolle sowohl über ihre Laiengefolgschaft als auch über ihre asketische Anhängerschaft zu festigen. Die Bindungswirkung erklärt sich, ähnlich wie im Falle der *Vrata*, aus den zugrundeliegenden Vorstellungen von der Macht eines *Mantra*, welches oft mit einem Keim (*Bīja*) verglichen wird (vgl. Zimmer 1986: 157 Fn.16). Durch die freiwillige Übernahme

des *Gurumantra* wird ein Individuum - ähnlich wie der Laienanhänger einer Hindu-Sekte - mit der spirituellen Energie (*Śakti*) seines *Guru* injiziert und symbolisch befruchtet (vgl. Gonda 1966, Miller & Wertz 1976: 86, Dumont 1980: 284, Gupta, Hoens & Goudriaan 1979). Paradoxerweise handelt es sich dabei zugleich um einen Vorgang der symbolischen Inkorporation des Individuums in die Persönlichkeit des *Guru*, als dem Repräsentanten der Jain-Religion als Ganzes, und wird entsprechend von den Laien als eine ontologische Transformation erfahren, die die eigene Identitätsauffassung grundlegend verändert (vgl. Babb 1983: 307, Berger 1967: 15). Durch den oft verwendeten Begriff der "Unterwerfung" kann diese Interaktion zwischen Teil und Ganzem jedoch nur unzureichend gefaßt werden. In der Literatur wird das Verhältnis daher oft in *Bhakti*-Begriffen als eine institutionalisierte Form der "Besessenheit" und "Interpenetration" beschrieben (Dumont 1980: 270ff., Kapferer 1983). Die paradoxe Form der transformatorischen Identifikation kann jedoch am besten dadurch ausgedrückt werden, daß sich der Initiand durch die Inkorporation der *Mantra* des *Guru* selbst in den *Guru* inkorporiert, und durch diesen Akt der Hingabe und Identifikation mit einem überlegenen Wesen zugleich sein "wahres Selbst" (welches mit dem *Guru* identifiziert wird) von seinen karmischen Hüllen separiert. Der *Guru* gibt bei dieser "Interaktion zwischen Ganzem und Teil" gleichsam ein unreines karmisches Partikel seiner selbst, während der Initiand seine Seele (*Jīva*) gibt. Der paradoxe "Mechanismus" besteht also darin, daß der Junior selbst aufsteigt, indem er sich gegenüber dem Senior niederbeugt (vgl. Dumont 1980, Babb 1983: 307-8,311). Die sprichwörtliche "Anhänglichkeit" der Laienanhänger und die Macht der Asketen über sie erklären sich aus dieser intimen Beziehung psychophysischer Inkorporation bzw. Identifikation. Nach Auffassung der Laien zieht die Teilhabe an der unermesslichen Energie virtuoser Asketen darüber hinaus auch heilbringende weltliche Konsequenzen nach sich. Umgekehrt gilt der Fluch eines Asketen als tödlich (siehe Kapitel 8).

Die Übernahme des *Mantra* wird von den Laien meist aktiv angestrebt. Gelegentlich wird sie von zweitrangigen Asketen jedoch auch mit Mitteln psychischen Zwangs herbeizuführen gesucht. Teilweise werden den Laien Gelübde abverlangt, die offensichtlich gegen die Grundprinzipien der Jain-Ethik verstoßen, wie z.B. das Verbot des (kürzlich verstorbenen) Tapā-Gaccha-*Ācārya* Rāmsūri, *Vandanā* gegenüber den Asketen anderer Tapā-Gaccha-*Ācārya* zu erweisen. Solche Gelübde werden gelegentlich von den *Ācārya* der verschiedenen *Gaccha* (*Gaṇa*) oder *Śākhā* erfunden, um ihre Subsekte voneinander zu unterscheiden, und um damit ihre Anhänger eindeutig zu binden und den freien Wechsel von einem *Guru* zum anderen zu erschweren. Dem gleichen Zweck dienen auch Versuche der Monopolisierung bestimmter Geschichten, Hymnen, etc., und der differentiellen Verwendung ritueller Details, wie sektenspezifischer religiöser Kalender (*Pañcāṅga*), bestimmte *Pūjā*-Formen, Nahrungstabus, etc. Je unterschiedlicher die Rituale sind, in die ein "gebürtiger Jain" sozialisiert wurde, desto schwieriger wird ihm naturgemäß der Wechsel von einer Gruppe zur anderen fallen. Die jeweils verwendeten Elemente der Traditionsbildung werden dabei durch kontinuierliche Erziehungskampagnen verbreitet, die in der einen oder anderen Weise, z.B. durch Predigten (*Vacana*), religiöse Camps (*Śibir*), Publikationen, etc., durch die Asketen betrieben werden (vgl. Gupta, Hoens & Goudriaan 1979, Barth 1989). Das Ziel der Übernahme des *Guru-Dhāraṇā* und seiner Implikationen ist die exklusive Anbindung von Laien zugleich an den Jainismus im allgemeinen und an einen ganz bestimmten *Gaccha* (*Gaṇa*) oder *Śākhā* im besonderen. Dementsprechend haben Jain-Laien bis vor kurzem Subsektengrenzen nur selten überschritten:

"Of far greater consequence in making a layman, whether born in a Jaina family or a new convert, adhere to his faith is a demand made by the Jaina law books that a true Jaina must not accept a mendicant of any other order as his spiritual teacher, nor attend him with food and lodging. ... In order to be a Jaina, therefore, one had to adhere to the practice of extending exclusive patronage, especially

in the form of giving alms, to a particular group of mendicants. (A Jaina today will not even cross sectarian lines within Jainism for spiritual purposes)” (Jaini 1984: 82).

Fast alle Subsekte verfolgen auch heute noch diese Politik der exklusiven Anbindung von Anhängern, die schon im *Upāsakadaśāḥ* zu findenden ist (Norman 1991: 35). Die Differenzen zwischen den verschiedenen Gruppen zeigen sich u.a. in den Regeln der Nahrungsmitteltransaktionen. Die Asketen empfangen also Almosen (*Bhikṣā*) fast ausschließlich von Mitgliedern ihrer eigenen Kaste (*Jāti*). Nur die Sthānakavāsī suchen, so Jaini, aktiv Konvertiten und haben deshalb ihre Nahrungsmittelvorschriften gelockert: “they can take food from non-Jainas and try to bring into the fold people of other areas” (Jaini 1984: 86). Wie die u.a. Beschreibung der Konversion der Khaṭik - einer *Harijan*-Gruppe - zeigt, haben auch die Terāpanth-Asketen erst in jüngster Zeit das Prinzip der exklusiven Nahrungsaufnahme offiziell aufgegeben. Auch sie konnten ursprünglich nur Nahrung von solchen Personen annehmen, “mit denen sie auch im weltlichen Leben zusammen essen konnten” (M.H. Singh 1990: 109). Ācārya Tulsī brach in den 50er Jahren mit diesem Brauch und nimmt seitdem sogar von *Harijan* Nahrung an, sofern sie die Nahrungsvorschriften der Jaina beachten (was relativ selten vorkommt). Seitdem wird selbst das Überwechseln eines Terāpanth-Laien zu einer anderen Sekte offiziell nicht mehr durch soziale Stigmatisierung bestraft (Nagraj 1959: 28). Effektiv werden jedoch Sekten und Kastenaffiliationen auch heute noch von fast allen Jain-Subsekte strikt beachtet. Obwohl eine Doppelanhängerschaft eines *Śrāvaka* in verschiedenen Śvetāmbara-Gaccha (*Gaṇa*) und *Śākhā* prinzipiell möglich ist, wird von den meisten Ācārya eine exklusive Affiliation angestrebt. Goonasekeras (1986) generelle Feststellung: “those who support any one subsect do not patronize others” (S. 26), wird durch Laidlaws (1990) Beobachtung einer eindeutigen Affiliation zwischen Laiengemeinde (*Saṅgha*) und *Gaccha* bei den Kharatara Gaccha-Jaina in Jaipur bestätigt: “one cannot claim to be a follower of more than one Gacch” (S. 41 Fn.5). Diese Beobachtung muß als Resultat der erfolgreichen Anbindung lokaler Laiengemeinden gewertet werden. Im Lichte des Gesagten kann sie jedoch nicht als verallgemeinerungsfähig gelten.

Doch durch die Initiation in das *Gurumantra*, etc. binden sich nicht nur die Laien an eine bestimmte Gruppe von Asketen, sondern die asketischen Gruppen selbst binden sich damit auch an eine bestimmte Klientel von Anhängern. Sie limitieren damit einerseits ihren potentiellen Einflußbereich und sind andererseits stärker abhängig von den Interessen ihrer Anhänger (vgl. Deo 1956, Malalgoda 1976). Durch solche Prozesse gegenseitiger “Identifikation” bestimmter asketischer Gruppen und bestimmter lokaler oder regionaler Gruppen (auch: Kasten, Klassen) werden kurzfristig die Überlebenschancen für ein Segment eines *Sādhu-Saṅgha* erhöht. Langfristig gesehen, kann jedoch ein Bedeutungsverlust erfolgen, aufgrund der Erschöpfung des allein durch die Distanzierung zur Welt aufrechtzuerhaltenden symbolischen Integrationspotentials. Die allzu enge Kooperation mit einem eng definierten Kreis von Anhängern zieht die Einführung “regionaler Veränderungen” innerhalb der monastischen Gruppen nach sich und führt zur Desintegration der Sekten in vielfältige soziale, regionale und Sprachgruppen (Deo 1956: 134-37).

Die Initiationspraktiken involvieren also ein objektives Dilemma für alle Beteiligten. Einerseits beansprucht der Jainismus, eine universalistische Religion zu sein. Doch andererseits erzwingen die, aus der Notwendigkeit der Reproduktion dauerhafter Bindungen zwischen Asketen und Laien erwachsene, Praktiken der Laieninitiation die Segmentierung der Asketen und ihrer Laienanhänger in konkurrierende Gruppen. Es gibt heute wenig andere Möglichkeiten, ein “Jain” zu werden, als durch die Anbindung in eine spezifische Subsekte, d.h. durch die Akzeptanz der exklusiven Gefolgschaft an einen spezifischen Ācārya bzw. dessen Schule. Dadurch werden jedoch zugleich alle anderen Ācārya ausgeschlossen, bzw. auf in eine sekundäre Rolle

verwiesen. Die Praxis der subsektenspezifischen Initiation und der dabei erzwungenen Bevorzugung eines *Ācārya* gegenüber einem anderen produziert eine Konkurrenzsituation zwischen den verschiedenen monastischen Gruppen im Hinblick auf die Anbindung potentieller Anhänger.⁴¹

Der im Schema des *Gurumantra* (*Guru-Dhāraṇā*) strukturell eingebaute Zwang zur Segmentation der asketischen Gruppen und der Jain-Laienanhänger erscheint jedoch andererseits auch als ein Produkt der Grundprinzipien des Jainismus. Die kanonischen Vorschriften über den Bettelgang (*Gocarī*), etc., machen nämlich die Nahrungsversorgung der Asketen und damit das unmittelbare Überleben einer monastischen Organisation vom persönlichen Kontakt mit der Laienschaft abhängig. Wenn zur Notwendigkeit der Aufrechterhaltung persönlicher Beziehungen zur Laienschaft der Willen eines *Ācārya* zur Expansion und Festigung des sozialen Einflusses seines *Gaccha* (*Gaṇa*) oder *Śākhā* hinzukommt, dann ergibt sich die Erfordernis des Aufbaus fester institutioneller Beziehungen zwischen den asketischen Gruppen und einem bestimmten Klientel. Historisch geschah dies vor allem durch den Aufbau von Tempelanlagen - oft vermittelt religionspolitischer Interventionen von Königen oder bedeutender *Seṭh* - und intern durch die Kodifizierung des religiösen Rechts. Nach Ansicht von Williams (1983: xx) und Norman (1991: 33) wurden auch die Initiationsriten der Laien speziell zu diesem Zwecke erfunden, durch Uminterpretation hinduistischer Riten im Lichte der Lehre der Jina.⁴² Die Verwendung der Technik des *Guru-Mantra* zum Zwecke der dauerhaften Anbindung von Laienanhängern ist jedoch ein Beispiel der Übertragung einer der grundlegenden innermonastischen Institutionen, nämlich des *Guru-Śiṣya*-Verhältnisses (Dumont 1980: 284) auf die Beziehung zwischen Asketen und Nicht-Asketen. Erst als Konsequenz dieser Übertragung ergibt sich die Kategorie des Jain-Laien: des Dieners der *Samaṇa* (Pkt. *Uvāsaga*) (Hoernle 1989: 1 Fn.1). So gesehen erscheint die Institution der Laieninitiation weniger eine "Imitation des Hinduismus" (Williams 1983) darzustellen, als eine Ausweitung der Grundprinzipien eines bestimmten Jain-Ordens auf ausgewählte Haushälter.

Die feste Anbindung von Laienanhängern durch Initiationsrituale, insbesondere durch das *Gurumantra*, erweist sich als notwendig zur dauerhaften Stabilisierung der Gemeinde, weil bei allen indischen Sekten ein persönlicher *Guru* von einem Individuum grundsätzlich frei gewählt wird und weil die Asketen selbst - per Definition - "bindungslos" sind. Im Gegensatz zu Verwandtschaftsbeziehungen basiert die Sektenaffiliation auf dem Prinzip der Wahlverwandtschaft und wird von einem Individuum freiwillig eingegangen. Die Affiliation zu einer Sekte, zu einem oder mehreren *Guru*, ist auch im Kontext des Jainismus im Prinzip eine individuelle, religiöse Entscheidung. In Dumonts (1980: 275) Worten: "An individual religion based on choice is added on to the religion of the group". Darüber sind sich viele Jains, die Beziehungen zu mehreren *Ācārya* gleichzeitig aufrechterhalten, sehr bewußt. Faktisch werden jedoch Sektenaffiliationen meist habituell innerhalb von

⁴¹ Es existiert heute keine einheitliche "Jain-Bewegung". Die "Einheit der Jaina" ist nicht mehr als eine kategorialer Abstraktion. Aufgrund der prinzipiellen Ablehnung einer abstrakten "Kirchenorganisation" und einer entsprechenden bürokratischen Hierarchie im Kontext südasiatischer Religionen generell, besonders bei den Jaina, ist eine Vereinheitlichung nur unter der Voraussetzung vorstellbar, daß eine von allen Sekten gleichermaßen akzeptierte *Arhat*-gleiche Persönlichkeit eine Re-Integrationsbewegung stimuliert. Zur Zeit sind jedoch Begriffe wie "Jainismus" oder "Śvetāmbara" nur Abstraktionen, die ausschließlich zur Kritik konkreter Gruppen verwendet werden können, aber ansonsten wenig handlungswirksam sind. Wirklich handlungsrelevant ist für den einzelnen Jaina nur die Gefolgschaft eines *Ācārya* und seiner Sub-(sub-) Sekte und die Mitgliedschaft in einer oder mehreren sozio religiösen Institutionen (*Saṅgha*, *Sabhā*, etc.).

⁴² In diesem Zusammenhang weist Williams (1983) auch auf die geringe Bedeutung der Hochzeitsriten in den *Śrāvākācāra* hin. Aus doktrinären Gründen wurden "weltliche" Hochzeitsriten von den Jaina gegenüber Initiations- und Übergangsriten im weitesten Sinne vernachlässigt - obwohl auch solche Übergangsriten, wie überhaupt jeder "weltliche" Ritualismus, im frühen Jainismus keine Rolle gespielt haben (S. xxiv). Initiationsriten sind Individuums bzw. Substanz orientiert, während Hochzeitsriten Gruppen bzw. Relationen orientiert sind. Übergangsriten haben insofern ein wesentlich höheres Potential einerseits zur rituellen Produktion einer korporativen, selbst-referentiellen Gruppenstruktur und andererseits zur Entsubstantialisierung sozialer Bindungen: "Jaina marriage was [and is] contractual rather than sacramental" (Sangave, nach Jaini 1979: 301).

Familien (nicht *Jāti*, *Gotra*) vererbt und selten individuell gewählt (Laidlaw 1990: 35).⁴³ Die Wahl eines *Guru* ist einem Initianden einerseits prinzipiell freigestellt, andererseits ist er eingebunden in eine weitgehend vorstrukturierte Situation, in der die Affiliation der Eltern die Wahl eines Kindes stark beeinflusst. Doch anders als im Kastensystem ist ein Wechsel der Affiliation grundsätzlich immer möglich, wenn auch mit sozialen Konsequenzen verbunden, die von Sekte zu Sekte variieren (z.B. Stigmatisierung).

7.4. Konvertierung zum Terāpanth (Dharma-Parivartana)

“Unlike bhakti-oriented Hinduism, there is no formal sense in which a layman forms a binding relationship with a *muni guru*” (Carrithers 1989: 229).

Die Mehrzahl aller *Śrāvaka* (*Śrāvikā*) sind “gebürtige” Jains. Ihre Mitgliedschaft in einem *Sanḥa* ist meist “ererb” und wird durch ein formelles Initiationsritual bestenfalls bestätigt. Gebürtige Jains unterziehen sich daher oft keinem gesonderten *Śrāvaka-Dīkṣā*-Ritual, da ihre Mitgliedschaft als selbstverständlich gilt. Bei der Konversion in eine Jain-Sekte aus freiem Entschluß gilt eine formelle Initiation jedoch als unerlässlich. Dem Initiationsritual eines (oftmals erwachsenen) Konvertiten kommt insofern eine wesentlich größere Bedeutung zu als demjenigen der Kinder der Terāpanth-*Śrāvaka*.⁴⁴

Jain-Asketen betreiben heute in der Regel keine aggressive Missionierungspolitik, sondern verhalten sich abwartend und setzen ganz auf die Attraktivität ihrer Lehre und ihres persönlichen Charismas. Das Erlebnis der Konversion auf Seiten der Laien erfolgt ihrer Ansicht nach durch “spontane Anziehung”. Der Begegnung und Interaktion mit den Asketen wird dabei katalytische Funktion beigemessen. Vor allem die Predigt (*Vacana*) gilt als Medium der Erzeugung des Effekts der Einsicht, der nur besonders privilegierten, mit gutem *Karman* ausgestatteten Individuen widerfahren kann. Konversion wird von den Jaina, wie gesehen, nicht als ein einmaliges Ereignis, sondern, wie die Initiation, als ein kontinuierlicher Prozeß verstanden, der erst mit der Erlösung (*Mokṣa*) endet. Das Erlebnis der Einsicht (*Samyak-Darśana*) und der Eintritt in eine Jain-Sekte gelten als erste Schritte in diese Richtung. Ein Konvertit wird in der Regel nur langsam in den Einflußbereich bestimmter Asketen hereingezogen; und nur in dem Maße akzeptiert, in dem er sich durch sein beobachtbares Verhalten, seine Orthopraxis, als “Jain” bewährt. Zuerst wird er (sie) durch Neugier der Predigt eines Asketen zuhören, später eine persönliche Konversation mit den Asketen führen, dann zum Vegetarier werden, etc., und erst ganz zuletzt formell Anhänger des *Guru* und Mitglied in einer der Jain-Laienorganisationen. “Nicht die Masse, sondern die Qualität” ihrer Anhängerschaft ist nach offizieller Verlautbarung der Jain-Asketen besonders wichtig. Außerdem gilt die Mitgliedschaft in einer der wohlhabenden Jain-Laienorganisationen als ein Privileg (der Terāpanth präsentiert sich gegenwärtig als eine der wohlhabendsten Jain-Sekten).

⁴³ Laidlaw (1990) beobachtete bei Mūrtipūjaka-Śvetāmbara in Jaipur, daß das Familienoberhaupt (*Mālik*) einer Familienlineage (*Khāndān*) die Religionszugehörigkeit bestimmt: “sect affiliation is in the hands of the *malik* of a *khandan*, so that, while most Jains inherit, and do not change their sect affiliation, it is inherited as a member of a *khandan*, and not as a member of a caste or a gotra. Different families within the same gotra follow different ascetics and attend different religious functions” (S. 35). Viele Gegenbeispiele könnten jedoch angeführt werden, um zu zeigen, daß selbst innerhalb von Familien teils unterschiedliche Affiliationen vorherrschen (zwischen Mann und Frau beispielsweise, die verschiedenen Sekten und Religionen angehören können).

⁴⁴ Die Existenz eines formellen Konversionsrituals wie bei den Terāpanthi ist keinesfalls eine Selbstverständlichkeit. Der traditionelle Brahmanismus/Hinduismus kennt kein formelles Konversionsritual. Erst die neo-hinduistische Bewegung des *Ārya-Samāj* hat im 19. Jh. ein Konversionsritual eingeführt, um formelle Mitgliedschaft zu markieren. Dies geschah im Zusammenhang mit der Politik des britischen Zensus nach 1871, wobei die Bedeutung einer religiösen Gruppierung, und somit ihre politische Repräsentativität, durch die Anzahl ihrer Anhänger gemessen wurde (K.W. Jones 1989: 100).

In der Regel handelt es sich bei den heutigen Konvertiten zum Terāpanthismus weniger um Nicht-Jains, als um gebürtige Sthānakavāsī-Bīsa-Osvāl, also Individuen oder Familien, deren “ererbte” religiöse Bräuche denjenigen der Terāpanth ähneln und die derselben Kaste angehören wie die meisten Terāpanth-Laien auch. Die Hauptgründe der Konversion von Sthānakavāsī zur Terāpanth-Sekte sind: (a) die außergewöhnliche Attraktionskraft Ācārya Tulsī oder eines seiner Asketen auf den(die) Konvertiten, (b) regelmäßige Besuche von Terāpanth-Asketen in bestimmten Ortschaften, die nicht oder nur sehr selten von Sthānakavāsī-Asketen besucht werden, und (c) Motive der Statusmobilität und der gewünschten Mitgliedschaft in einer bestimmten sozioreligiösen Organisation der Terāpanth. Ausschlaggebend für die Entscheidung zur formellen Konvertierung sind letztlich persönliche Faktoren. Förderliche äußere Faktoren sind vor allem die lokale Verfügbarkeit von charismatischen Asketen und eine funktionierende sozioreligiöse Infrastruktur der Laien. Die Motivation zum Wechsel der Sektenaffiliation wird verstärkt durch die Migration zu einem anderen Wohnort mit einer veränderten sozioreligiösen Infrastruktur.

Das Oberhaupt einer heute in Bombay lebenden Familie, die nach ihrer Migration (in den 30er Jahren) aus Kachchh/Gujarat nach Maharashtra von einer Sthānakavāsī-Subsekte zum Terāpanth konvertierte, berichtet beispielsweise, daß der Wechsel zu den Terāpanthī vor allem aufgrund des Fehlens von Kachchi-Sthānakavāsī-Asketen in Bombay motiviert war. Einzelne Sthānakavāsī-Sekten in Kachchh, z.B. die Goṇḍal- oder Līmbḍī-Sampradāya, beschränken ihre Wanderungen auf eine geographisch engbegrenzte Region, deren Grenzen sie mit Hinweis auf das *Digvrata*, auch heute noch nicht zu überschreiten bereit sind. Abgeschnitten von ihren religiösen Führern sahen sich daher die Familienmitglieder gezwungen, zu Jain-Asketen anderer Śvetāmbara-Sekten, die regelmäßig nach Bombay kamen, überzuwandern. Die Terāpanthī, zu denen sie letztlich konvertierten, überzeugten das Familienoberhaupt - einen Ingenieur und Industriellen - vor allem aufgrund ihrer Gelehrsamkeit; einer Eigenschaft, die er bei den Sthānakavāsī in Kachchh vermißte: “deren Verhalten (*Caritra*) war zwar überzeugend, doch nicht ihre Einsicht (*Darśana*) und ihr Wissen (*Jñāna*)”. Ihn störte der Konservatismus der betreffenden Gruppe von Sthānakavāsī-Asketen, die - im Unterschied zu den Terāpanthī - nicht bereit waren, sich mit den Fragen der wissenschaftlichen Interpretation von Religion und umgekehrt auseinanderzusetzen, an denen er selbst besonders interessiert war. Die endgültige Entscheidung zur Übernahme des *Guru-Mantra* von Ācārya Tulsī fiel jedoch erst nach dem Eintritt eines der Söhne in den Terāpanth *Sādhu-Saṅgha*. Die Affiliation zu den Sthānakavāsī wurde danach jedoch keinesfalls endgültig abgebrochen; das Familienoberhaupt besucht weiterhin regelmäßig die Sthānakavāsī-Asketen bei den immer seltener werdenden Besuchen in der Heimatregion. Eine offizielle Separation könnte eine Stigmatisierung der in Kachchh lebenden Familienmitglieder nach sich ziehen. Die Doppelaffiliation des Familienoberhauptes gilt hingegen als unproblematisch, da man im Jainismus im Prinzip mehrere *Guru* verehren kann. Dies wird auch von anderen “Grenzgängern” zwischen den Jain-Subsekten hervorgehoben. Laidlaws Feststellung: “one cannot claim to be a follower of more than one *Gacch*” (1990: 41 Fn.5) ist demnach zu relativieren. Solche Ausnahmen bestätigen jedoch die Regel, daß in der Praxis sowohl von Seiten der lokalen asketischen Organisationen (*Gaccha*, *Gaṇa*, etc.) als auch der entsprechenden Laienorganisationen (*Saṅgha*, *Sabhā*, etc.) eine exklusive Affiliation bzw. Assoziation von Laienanhängern angestrebt wird (vgl. Singhi 1970-71: 46). Um formell Mitglied in der Terāpanth-Sekte zu werden, bedarf es üblicherweise zweier formaler Schritte: (a) der Aufnahme in den Terāpanth-*Saṅgha* durch den *Guru*, und (b) der Aufnahme in eine lokale Laienorganisation (*Sabhā*) durch einen entsprechenden Antrag.

(a) Zunächst muß man den Ācārya persönlich aufsuchen, um ihm seine Gefolgschaft formell anzutragen und um ihn zu bitten, als Jünger akzeptiert zu werden und “das *Mantra* von ihm zu erhalten”.

Zunächst wird ein formelles Interview mit dem *Ācārya* durchgeführt. Der *Ācārya* fragt dabei nach den Motiven, die den (die) Betreffenden zum Eintritt in den Terāpanth bewegen, und nach dem Wissen und der Akzeptanz der grundlegenden Lehren, durch welche sich der Terāpanth von anderen Jain-Sekten unterscheidet. Vor allem drei Punkte sind dabei entscheidend: (a) Die Nicht-Idolatrie der Terāpanthī, (b) die Verpflichtung der ausschließlichen Gefolgschaft dem *Ācārya Śrī Mahārāj* gegenüber, und (c) die Kenntnis und prinzipielle Bereitschaft zur Praktizierung der *Mūlaguṇa* (*Aṇuvrata*). Wenn der *Ācārya* von der Lauterkeit der Motive des Antragstellers überzeugt ist, wird die formelle Initiation durch die *Śraddhā*-Zeremonie (*Samyaktva-Dīkṣā*) durchgeführt, durch die der (die) Betreffende in ein legitimes Mitglied der Terāpanth-Sekte transformiert wird. Jedes Individuum, welches die Ideologie der Terāpanth akzeptiert und “an den *Ācārya* glaubt”, kann letztlich Terāpanth werden.⁴⁵

(b) Nur dann, wenn die prinzipielle Akzeptanz des *Ācārya* gesichert ist, kann ein Kandidat auch von den Terāpanth-Laienorganisationen als Mitglied akzeptiert werden. Die Mitgliedschaft geschieht durch Antrag und durch Zahlung des Mitgliedsbeitrages. Eine solche Gewinnung der Mitgliedschaft in einer sozio-religiösen Institution gilt als “Initiation in den Jainismus durch Beitragszahlung” (etwa 1-2 Rupees pro Jahr). Durch die Konkurrenz der Terāpanth-Laien und ihrer Organisationen untereinander sind die Möglichkeiten des Mitgliedschaftserwerbs effektiv eingeschränkt. Oft wird z.B. vorausgesetzt, daß man in demselben geographischen Bezirk wie die anderen Mitglieder wohnt (also ggfs. wohlhabend genug ist, um sich ein Haus in einem “Terāpanth-Bezirk” kaufen zu können). Auch Fragen der Kastenaffiliation und/oder generelle soziale Kriterien (Region, Beruf, Einkommen, etc.) können bei einem Aufnahmeverfahren in bestimmten Terāpanth-Laienorganisationen eine Rolle spielen.

Interessant ist an diesem Initiationsverfahren für Konvertiten insbesondere, daß der *Ācārya* vollkommene Kontrolle nicht nur über die Initiation der *Sādhu* und *Sādhvī* besitzt, sondern auch über die Rekrutierung von Laienanhängern. Damit ist ausgeschlossen, daß die Laienorganisationen selbst bei Initiationsverfahren eine Rolle spielen (dieses Recht wird z.B. von den Organisationen der Bīsa-Osvāl-Anhänger des Tapā-Gaccha in London beansprucht). Auch die Aufnahme in die Sekte allein aus finanziellen Motiven - Nutzung der kommunalen Sozialleistungen, etc. - ist dank dieses zentral regulierten Verfahrens weitgehend ausgeschlossen. Der *Ācārya* hat prinzipiell auch das Recht der Exkommunikation von *Śrāvaka*. Nur in ganz seltenen Ausnahmefällen (Mord, Diebstahl, etc.) macht er jedoch davon Gebrauch. In der Regel wird Mißverhalten durch den *Ācārya* nicht durch Exkommunikation, sondern durch die Entziehung von religiösen Gratifikationen geahndet - also durch das “Sich-Zurückziehen” der Asketen. Dies gilt als schwerwiegende Sanktion, da der *Ācārya* als lebender Repräsentant der Befreiten (*Arhat*) verehrt wird. Er wird von vielen Terāpanth vergöttert, und seine Worte repräsentieren die akzeptierte Meinung in religiösen Fragen: “We don't know what *Jain-Dharma* means, the *Ācārya* tells us” (5.11.1991). Der *Ācārya* wird jedoch nicht in erster Linie als Person verehrt, sondern als Inhaber der Position des Sektenoberhauptes; und ein Entzug der Aufmerksamkeit hat in dieser Hinsicht auch empfindliche soziale und selbst ökonomische Konsequenzen.

7.3.1. Konversion und Heirat

⁴⁵ Die Initiation in den Laienstand kann auch mit einer Namensänderung verbunden sein. So wurde die deutsche Indologin Dr. Charlotte Krause am 28.8.1926 durch *Ācārya Vijayendrasūri* in die *Śrāvikā* Subhadrā Devī durch eine öffentliche *Vrata-Grahaṇa*-Zeremonie (Empfangen der Gelübde) verwandelt (Jaina Gazette 1926 XXII, 257: 286; 1928 XXIV, 271: 2).

Einem Konvertiten fällt es schwerer als einem “gebürtigen” Jain, von lokalen Jain-Gruppierungen als Mitglied akzeptiert zu werden. Er wird sich daher mehr an der monastischen Ordnung orientieren und die Position seiner Familie innerhalb der Jain-Gemeinde ggfs. durch Intrasektenheiraten absichern. Konvertierungen sind jedoch auch heute noch sehr selten, da die Jain-Asketen kaum aktive Missionierung betreiben, so daß sich in dieser Hinsicht wenige Probleme ergeben. Es gibt jedoch einen relativ häufig auftretenden Ausnahmefall - nämlich die Konversion eingeheirateter Hindu-Ehefrauen zum Jainismus. Die Konversion ist allerdings nicht obligatorisch. Die Hindu-Ehefrau eines Jain kann auch weiterhin ihren gewohnten religiösen Bräuchen folgen. Sie muß jedoch meist ihre Kinder als Jaina erziehen und wird daher von ihrer Schwiegermutter auch in die Regeln des Jainismus unterwiesen (vgl. Reynell 1985, Goonasekera 1986). Da sich fast alle Śvetāmabara Jaina sozial gesehen als “Hindus” betrachten, und in der Regel alle Hindu-*Samskāra* und *Pūjā*-Riten durchführen, bestehen hier keine unüberwindbaren Schwierigkeiten. Die Situation wird flexibel gehandhabt.

7.4.2. Harijan

In derselben Weise wie individuelle Initiationsriten werden auch formelle Konversionen ganzer Gruppen oder Kasten (*Jāti*) durchgeführt. Solche Gruppeninitiationen waren im indischen Mittelalter die Regel, als Jain-Asketen missionarisch tätig waren (vgl. Dundas 1992: 127f., Handa 1984: 12-4). Die Familien der meisten heutigen “Jain-*Jāti*”, die Osvāl, Śrīmālī, Porvāl, etc., wurden in der Weise im indischen Mittelalter konvertiert, oder z.T. überhaupt nur in Beziehung zu einer monastischen Gruppierung (*Gaccha*, *Gaṇa*, *Śākhā*) - als Sektenkasten - konstituiert (K.C. Jain 1963, 1975). Unter der Muslimherrschaft hat die Missionierung nachgelassen, aufgrund der Verfolgungen denen die Jaina damals ausgesetzt waren, und erst in den letzten 100 Jahren und mit Hilfe moderner Medien hebt ein gewisser Missionsgeist wieder an (Glasenapp 1926: 73ff.).

Seit den fünfziger Jahren bemühte sich Ācārya Tulsī um die Konvertierung von *Harijan*, um seinen nicht-kommunistischen und anti-Kasten-Standpunkt deutlich zu machen und um den Einflußbereich seiner Sekte zu erweitern. Als angeblich erster Ācārya empfing er *Bhikṣā* aus der Hand eines *Harijan* und besuchte regelmässig Wohnbezirke der *Harijan*. Seine Kritik des Kastenwesens innerhalb des Terāpanth erwuchs, wie es heißt, aus einem “erneuten Studium des *Jain-Vidyā*”, das zur Erkenntnis führte, daß das System der Kasten bei den Jaina auf einer “duplicity” basiere, einer Verhüllung des seelenhaften Wesenskerns durch eine karmische Hülle: “Casteism was not in conformity with truth [i.e. Jain *Dharma*] it was the way the Jain community behaved itself that made it look so” (Mahāprajña 1987: 30). Die Diskriminierung der *Harijan* durch den orthodoxen Jainismus wurde damit als doktrinär unhaltbar erkannt. Folgende Reformen wurden vorgenommen:

- a. Ācārya Tulsī begann ganz bewußt damit, *Harijan*-Siedlungen zu besuchen, und gab explizite Anweisungen an seine *Sādhu* und *Sādhvī*, die *Harijan*-Siedlungen in ihren Wandergebieten aufzusuchen (S. 30f.).
- b. Er setzte seine persönliche Autorität ein, um den Widerstand vieler *Śrāvaka* gegen den Einlaß von *Harijan* in das Versammlungszelt (*Paṇḍāl*), in dem der Ācārya seine Diskurse abhält, zu überwinden: “No one has the authority over a place where we stay. Preventing Harijans from coming to this place will mean asking us to vacate it” (S. 62f.).
- c. *Harijan*-Versammlungen und religiöse Camps (*Śibir*) wurden organisiert, auf denen gelehrt wurde, wie durch Änderung der religiösen Einstellung “schlechten Gewohnheiten” (Rauschmittelgebrauch, die Verwendung unreiner Nahrungsmittel, und der “Minderwertigkeitskomplex” der *Harijan*)

überwunden, und Reichtum, Wohlstand und letztlich die Erlösung erlangt werden kann.

- d. Eine Wohlfahrtsorganisation zur Unterstützung von Harijan - der *Bhāratīya Saṃskār Nirman Samiti* - wurde etabliert.
- e. Zwei zusätzliche Gelübde wurden dem *Aṇuvrata*-Kodex hinzugefügt, um das (offenbar nicht sehr stark ausgebildete) Bewußtsein der Solidarität mit den *Harijan* bei den Jaina zu stärken: “(1) I shall have faith in the unity of all human beings. (2) I shall not consider anyone untouchable on grounds of caste, creed, colour and class” (S. 31).

Als Konsequenz seiner Reformen sah sich Tulsī zunächst vehementer Proteste von Seiten der orthodoxen Laien und Asketen ausgesetzt, die nicht akzeptieren wollten, daß ihr *Guru* Nahrung nicht nur ausschließlich von ihnen, den hochkastigen Bīsa-Osvāl, sondern auch von Unberührbaren und damit: von jedermann annimmt.

7.4.2.1. Beispiel: Die Konversion der Khaṭīk

Doch dies heißt nicht, die Terāpanthī seien plötzlich umgeschwenkt zu einer Politik des universellen Egalitarismus. Das Beispiel der Konversion der Khaṭīk, einer “unberührbaren” Kaste (*Jāti*), deren Mitglieder vor allem im Länderdreieck von Rajasthan, Madhya Pradesh, und Maharashtra zu finden sind, zeigt vielmehr, daß das Prinzip der Hierarchisierung - der Inkorporation durch Unterordnung - weiterhin wirkt und nicht nur den Status von Individuen, sondern auch den ganzer Gruppen betrifft. Die Jaina lehnen zwar Statuszuschreibung durch Geburt ab, doch sie differenzieren Statusunterschiede nach Kriterien der “Reinheit” beobachtbaren Verhaltens, ein Kriterium, das indirekt auch Geburtsstatuskriterien implizieren kann.

Die Khaṭīk sind eine *Śūdra*-Kaste und besitzen einen sehr niedrigen Status. Sie leben vornehmlich vom Verkauf von *Kaccā*-Häuten und *Desī*-Wolle und handeln traditionell auch mit Ziegen- und Schaffleisch. Die Konversion der Khaṭīk begann 1956 als der Sthānakavāsī-*Sādhu* Gurudev Paṇḍit Śrī Samīr Munijī Mahārāj (genannt Sudhākar) in der Region von Chittorgarh erfolgreich neun bis zehn Khaṭīk-Familien zum Jainismus bekehrte, um dem bei ihnen vorherrschenden Brauch des Fleischhandels Einhalt zu gebieten. Ein Jahr später wurde der *Śrī Ahimsā Pracārak Jain Saṅgha* in Chittorgarh gegründet und *Muni* und Jain-Laien-Aktivisten aus verschiedenen Regionen und Sekten kamen in die Gegend, um die Khaṭīk und andere dort ansässige *Harijan*-Kasten, wie die Balai, Meghwals, Koli, Mocchi Chamar, etc., zu konvertieren (Shyamlal 1980: 53f.). Der Einfluß des Gandhiismus spielte dabei eine große Rolle. Die konvertierten Khaṭīk wurden *Vīrval* (wohl von Hindustānī: *Bīrbal*, **Bīrabala*, *Vīravala*) (“Mutige”) genannt, genau wie konvertierte Balais *Dharmapāla* (“Rechtschaffene”) genannt wurden, um die “unberührbaren” Konvertiten sowohl von den nicht-konvertierten *Harijan* als auch von den “gebürtigen” Jains zu unterscheiden. Die Namensänderung implizierte jedoch vor allem, daß die *Vīrval*, gemäß der religiösen Schriften der Jaina, nominell nicht mehr den Kastenregeln unterworfen und als “Unberührbare” behandelt wurden. Zugleich beabsichtigten die Jain-Aktivisten eine Verbesserung des Lebensstandards der Khaṭīk durch Religionserziehung, Ausbildungsförderung, und Arbeitsplatzvermittlung durch Jain-Organisationen. Die Konversion versprach den Khaṭīk also Statusmobilität als Gegenleistung für die Aufgabe des Fleischhandels und war auch bei den anderen *Śūdra*- und *Harijan*-Kasten der Region zunächst recht erfolgreich.

Die nominelle Integration von *Śūdra* und *Harijan* in die *Saṅgha* verschiedener Jain-Sekten - u.a. der Terāpanth aber auch in den Sthānakavāsī Sādhumārgī Sampradāya unter Ācārya Nānālāl (Dharmes 2000) -

führte jedoch nicht auch zu deren effektiven sozialen Integration auf Basis der Gleichberechtigung, sondern zu einer verstärkten internen Hierarchisierung der betreffenden Jain-Gemeinden nach Kriterien der Kastenzugehörigkeit. Dies ist - entgegen Shyamlals Ansicht - nicht weiter überraschend, insofern die Jaina jahrhundertlang ihren *Dvija*-Status kultivierten, und alle Kastenkriterien innerhalb der Jain-Sekten angewendet werden, wenn auch nur implizit (vgl. Sangave 1980, Mahias 1985, Banks 1985). Früher wurde die Initiation in den Jainismus, neben der Einführung in die individuellen und kommunalen Formen der Religiosität der betreffenden Subsekte, sogar, wie im Hinduismus, explizit mit der Erlangung des *Dvija*-Status in Verbindung gebracht (Jaini 1979: 299f.). In vielen Jain-Sekten werden *Śūdra* auch heute noch nur in Ausnahmefällen initiiert oder gar in die monastische Ordnung aufgenommen. Die ausdrückliche Ausschließung der *Śūdra* zumindest von höheren Positionen der monastischen oder sozio religiösen Institutionen ist nicht nur ein Merkmal der Bīsapanthī Digambara, wie Jaini (S. 294) nahelegt, sondern, wie die empirische Beobachtung zeigt, auch der Mūrtipūjaka.⁴⁶

Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie die Mitglieder der statushöheren Jain-*Jāti* die Reproduktion einer Beziehung nomineller Gleichstellung und zugleich impliziter Subordination der *Vīrval* innerhalb ihrer religiösen Versammlungen, etc., ideologisch begründen. Die Khaṭṭik hatten nach der Konvertierung zwar ihren Namen geändert, doch, wie nicht anders zu erwarten, ihr Verhalten zunächst nur unwesentlich modifiziert. Auch in der Folgezeit legten sie nicht die „äußeren Zeichen“ restringierten Verhaltens an den Tag, wie die „gebürtigen“ Jains beanstandeten. Typische Beschwerden von „*Pakkā*-Jains“ über die *Harijan*-Jains sind: Beibehaltung des Fleisch- und Alkoholkonsum, Heirat mit „Unberührbaren“, Dämonenglaube, geringer Bildungsstand und - auch mangels reeller Alternativen - die Fortführung des Schafhandels und anderer traditioneller Berufe. Wer Fleisch ißt, kann sich nicht mehr als Jain bezeichnen, da Vegetarismus das Mitgliedschaftskriterium par excellence ist (S. 56). Viele Khaṭṭik kehrten in der Folge zu ihrem alten Glauben zurück. Doch auch Khaṭṭik, die weiterhin Jains blieben, wurden vom Rest der *Dvija*-Jain-Kasten gemieden. Nicht nur aufgrund des „inkorrekten Verhaltens“ (viele gebürtige Jains essen gelegentlich auch Fleisch oder begehen andere Regelverletzungen), sondern generell wurden die *Vīrval*, etc., von den „gebürtigen“ Jains weniger als „Jains“ denn als Khaṭṭik behandelt. Die Exklusion und Marginalisierung innerhalb der Jain-Sekten wurde dabei nicht ausdrücklich, sondern nur indirekt - durch distanziertes Verhalten nach Art der Asketen - zum Ausdruck gebracht: „Even though the Jains of Chittorgarh do not officially approve of segregation of their Virval members, such segregation is actually prevalent“ (Shyamlal 1980: 55). Es existiert z.B. keine Zutrittsbeschränkung für Khaṭṭik zu den Ritualen in den *Sthānaka* der Sthānakavāsī, doch wenige *Vīrval* werden dazu eingeladen. Jain-Priester führen auch keine Rituale in den *Sthānaka* der *Vīrval* durch, sondern nur die *Vīrval* selbst. Es herrscht grundsätzlich keine Kommensalität zwischen *Vīrval* und traditionellen Jains (S. 55).

Die gebürtigen Jains haben also generell die Khaṭṭik gemieden und ihnen durch eine Reihe subtiler sozialer Mechanismen innerhalb der „Jain“-Gruppierungen einen niedrigen Status zugesprochen. Die ideologische Begründung dafür ist ein gutes Beispiel für die Funktion der Selbstzuschreibung von Identitätsmerkmalen. Die offizielle Hauptbeschwerde gilt dem „lack of deep conviction on the part of the Virvals“ (S. 57). Nach Ansicht von „*Pakkā*“-Jains, die sich der Sthānakavāsī-Tradition zugehörig fühlen, sind die Khaṭṭik aus „rein ökonomischen Motiven“ konvertiert (S. 56) und haben auch in der Folgezeit sowohl im sozialen Bereich (Ausbildung, etc.) als auch in der Sphäre religiösen Handelns (*Tapas*, Vegetarismus, etc.) nicht

⁴⁶ Nur die Verwendung einer „heiligen Schnur“ wird ausschließlich von den Digambara von den Hindus formell abgeschaut.

den Willen gezeigt, ihre ererbte soziale Situation durch effektive Verhaltensänderungen zu verbessern. Gleichwohl wird zugestanden, daß die Jain-„Gemeinschaft“ unter „ökonomisch besseren Bedingungen“ die Khaṭīk stärker unterstützt haben und eine „fortschrittlichere“ Entwicklung hätte einleiten können („Fortschritt“ hier in Bezug auf den Pfad zur Erlösung): “[R]esources of the Jain organization were limited. Therefore the facilities for economic development were also limited. Consequently most of the converts continued to be the same” (S. 58). Dieses Argument wird selbstverständlich nur vorgeschoben, denn die sozio-religiösen Organisationen der Jaina gehören seit jeher zu den wohlhabendsten in Indien. Davon zeugen die Jain-Tempel, Bibliotheken, und Stiftungen. Sie stehen jedoch untereinander in Konkurrenz und haben letztlich den Khaṭīk, etc., keinerlei Zugang zu ökonomischen Ressourcen gewährt. Interessant ist jedoch die sicherlich nicht orthodoxe These, daß besseres moralisch Verhalten eine günstige ökonomische Situation voraussetzt und umgekehrt. Überhaupt gilt: “wealth was [and is] the measure of social prestige for the vaisya and sudra” (Bhattacharya 1973: 48). Reichtum ist auch die Voraussetzung für die Unterstützung der *Sādhu* - dem ultimativen Maßstab sozialen Wertes - durch die *Śrāvaka*; er ist auch insofern bedeutsam, als die “religiöse Reinheit” eines Individuums oder einer Gruppe u.a. an ihren Wohltätigkeiten gemessen wird (relativ zu den jeweils verfügbaren Mitteln) (J.P.Jain 1983: 25).

Bei den Khaṭīk, die zum Terāpanth konvertierten, war die Entwicklung ähnlich wie bei den Sthānakavāsī. Interessant sind jedoch Berichte über die ablehnende Reaktion nicht nur der Terāpanth-Laien sondern der Asketen selbst, insbesondere auf Tulsī Politik der Zulassung von Khaṭīk in den Orden. Offiziell gilt die monastische Gemeinschaft gegenüber sozialen Kriterien wie der Kastenherkunft der Asketen als indifferent. Die *Maulik Maryādā* Ācārya Bhikṣus betonen ausdrücklich, daß keine Diskriminierung von Asketen nach Kriterien der sozialen Herkunft vorgenommen werden soll. In der Praxis erwiesen sich jedoch solche Prinzipien als nicht umsetzbar. Die von Tulsī initiierten Novizen aus den Reihen der Khaṭīk wurden selbst von Mitgliedern der asketischen Gemeinschaft der Terāpanth abgelehnt und stigmatisiert. Oldfield (1982) berichtet von folgendem Fall der Stigmatisierung einer Khaṭīk-*Sādhvī*, der ihm von seinem Informanten erzählt wurde:

“One Khatik woman had become a nun but the Jain laity had found it difficult to persuade other Jain nuns to accept her, because of her caste background. There had also been some difficulty to persuade Jain monks to visit the Khatik's villages. On becoming Jains many Khatiks had changed their names to Jain names, ‘but they will be called Khatiks’ commented ... [my informant], who on the one hand cynically saw their conversion as an exercise in upward social mobility and on the other cited it to me as an illustration that ‘anyone, you see, can become a Jain - there is no bar’” (S. 46f.).

Dieses Zitat zeigt, daß Jain-Laien Einfluß auf die innermonastische Politik beanspruchen, selbst wenn die “Überzeugungsarbeit der Laien gegenüber den *Sādhvī*” vermutlich ein Konstrukt des Informanten ist. Die paradoxe Erklärung der “gebürtigen” Terāpanth für das Scheitern der Khaṭīk bestätigt die grundsätzliche These, daß die Jain-Sekten verschiedene Sektionen der Gesellschaft integrieren, durch die Strategie nomineller Gleichstellung - in Bezug auf die gemeinsame Verehrung der *Śramaṇa* - kombiniert mit effektiver sozialer Hierarchisierung. Jains sind grundsätzlich Teil des Kastensystems, so stellt neben Mahias (1985) auch Oldfield (1982) fest, “whilst openly declaring ‘there is no caste’” (S. 47). Der Widerstand sowohl von Laien also auch von Asketen gegen die Inkorporation von Bevölkerungsgruppen, die als minderwertig gelten, basiert einerseits auf den ökonomischen Interessen der lokalen Jain-Gemeinden, und andererseits auf Begriffen korporativen Prestiges (*Izzat*), die in der Praxis, wie gesehen, auch mit ökonomischen Aspekten verbunden werden.

7.4.3. Die Bedeutung korporativer Identität

Konvertiten müssen also in erster Linie die Prinzipien und praktischen Kriterien der spirituellen Statusordnung internalisieren, denn sobald sie als "Jains" gelten, werden sie an den Standards der (individualisierten) rituellen Praxis der Jaina gemessen. Sie gibt die Legitimationsgrundlage für Statusfragen ab. Diese "äußeren Zeichen" werden wiederum auf den internen Zustand - also bei sozialen Gruppierungen den Organisationsgrad zurückgeführt; also auf den Grad der korporativen Geschlossenheit der Gruppe, der durch den Grad der Selbstregulation (*Samiti*) des Verhaltens der Sekten- bzw. Kastenmitglieder durch Institutionen wie *Pañcāyat*, *Sanḥapati*, *Bhaṭṭāraka*, oder ähnliche Institutionen. Die Effektivität der Überwachung des Verhaltens von *Jāti*- und *Gaccha*-Mitgliedern durch die jeweiligen Institutionen basiert auf einer Reihe sozialer Sanktionen. Sangave (1980: 347) nennt die drei stärksten, vom jeweiligen *Pañcāyat* ausgesprochenen, Sanktionen für einen Jain, dem wiederholt Fehlverhalten nachgesagt wird: Ausschluß vom Tempelbesuch, von Kommensalität und von Heirat, was entsprechend positive Mitgliedschaftskriterien impliziert. Kurz, um einen hohen Status zu gewinnen, muß eine Gruppe sich wie ein Individuum "einig werden". Dies geschieht bei den Terāpanthī durch die Ideologie der Gewaltlosigkeit und den Aufbau interner, institutionellen Instanzen der Selbstkontrolle auf der Ebene der Laien als auch der Asketen, welche der Konfliktregulierung dienen. Dies ist nur möglich aufgrund eines gewissen Wohlstandes, der es erlaubt, eine gewisse Zahl von sozio-religiösen Funktionären zu unterhalten und öffentlich seine Wohltätigkeiten zur Schau zu stellen.

7.5. Exkommunikation und Wechsel der Sekte

Der Terāpanth bildet *de facto* eine extrem geschlossene, eng-geknüpfte Organisation. Dies ist ein Resultat ihrer strikten Verhaltens- und Organisationsregeln. Wie gezeigt wurde, sind sowohl Eintritt als auch Austritt und die Einhaltung der Interaktionsregeln ganz bewußt an schwierig zu realisierende Bedingungen geknüpft, um die dauerhafte Reproduktion der korporativen Identität der Sekte zu sichern. Die Organisationsregeln der monastischen Ordnung wurden in modifizierter Form auch auf die Laienschaft übertragen (vgl. *Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra*), vor allem das System der Sanktionen gegenüber abweichendem Verhalten: also Formen der Buße (*Prāyaścitta*) und der Exkommunikation. Die Entwicklung eines Systems sozialer Sanktionen auch für die Laienschaft wird in diesem Zusammenhang von N.K.Singhi (1991) als unerläßlich für den Aufbau dauerhafter sozialer Gemeinschaften angesehen: "those religions which do not provide normative-coercive sanctions against social deviations are weak instruments for community formation" (S. 161).

Besonders wirksam im Hinblick auf die Disziplinierung der Laienmitglieder der Sekte ist die Drohung der Exkommunikation. Die soziale Isolierung und Stigmatisierung, welche die Exkommunikation unweigerlich nach sich zieht, gilt bei Laien wie Asketen als die schwerste Form der Strafe, insofern sie einen Großteil ihres sozialen Lebens ausschließlich im Kreise von eng geknüpften Gemeinschaften verbringen und auf sich allein gestellt auf Dauer kaum überleben könnten. Ein solches ausgeprägtes Gemeinschaftsgefühl und die organisatorisch wirksame Selbstregulation korporativer Institutionen der Laienanhänger einer Sekte ist die Voraussetzung der disziplinierenden Wirkung der Exkommunikation. Die Exkommunikation von *Śrāvaka* kann entweder durch den *Sanḥapati* oder den *Ācārya* durchgeführt werden. Der *Ācārya* selbst vollzieht eine Exkommunikation von *Śrāvaka* nur in Ausnahmefällen; z.B. im Falle von Mord, Veruntreuung von Geldern sozio-religiöser Institutionen oder sonstiger krimineller Akte, insbesondere der *Sanḥapati* selbst. Als Ausschlußgründe gewertet werden auch nachweisbare (permanente) Verletzungen des Jain-*Dharma* und der im

Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra festgeschriebenen Gelübde. Die wichtigsten Regeln des *Śrāvaka-Niṣṭhā*, deren Mißachtung zur Exkommunikation führen kann, lauten folgendermaßen (vgl. AK 1990 I: 376):

- a. I shall perpetually remain vigilant regarding the indivisibility of the order.
- b. I shall not give refuge to anyone who has been excommunicated by the order (*tālokar*).
- c. I shall not concur with any attitudes (*pravṛtti*) which are not in concord with the orders of the *ācārya*.

Alle drei Gelübde beziehen sich weniger auf Formen asketischen Verhaltens, als auf Formen organisatorischer Disziplin. Ihre nachgewiesene Verletzung führt unweigerlich zum Ausschluß aus der Sekte. Vor allem Formen der sozialen Revolte und des Ungehorsam gegenüber dem *Ācārya* werden bei den Laien - wie bei den Asketen - als sanktionswürdige Vergehen gewertet (Balbir 1983: 42). An zweiter Stelle stehen Verunglimpfungen des öffentlichen Ansehens der Terāpanth-Sekte; z.B. durch das Brechen des Schweigegebotes hinsichtlich der Verbreitung von Informationen über interne Konflikte der Sekte (Jayācārya 1983: 183). Folgende historische Begebenheit wird z.B. aus der Zeit *Ācārya Bhārmals* (1803-1821) berichtet:

“Two of the reputed votaries of this place [Amet/Udaipur] nursed some doubts about the Terāpanth sect; and all of a sudden, without trying for any clarification they started abusing the Terāpanth monks and the Order. When Acharya Bharimal came to know of it, he decided to expell the Śrāvaks from the Saṅgh. Thereby quoting the example of a monk, Dipoji who had recently been expelled from the 'Gaṇ', they were prescribed and cast out of the order” (L.P. Sharma 1991: 121).

Der berüchtigtste sozio-religiöse Disput in der Geschichte der Terāpanth betraf einen Verstoß gegen die Regel, die es den Jaina verbietet, “nicht über Wasser zu fahren”. Er entwickelte sich mehr als 100 Jahre nach der Exkommunikation der *Śrāvaka* Dhuderia und Natha (Nahata?) durch *Ācārya Bhikṣu* im Jahre 1807. Die beiden hatten eine “Reise über Wasser” nach Europa unternommen und wurden daraufhin mitsamt ihren Familien durch den *Ācārya* aus der Sekte ausgeschlossen. Dies war nicht ungewöhnlich. Vorfälle wie dieser kamen im 19. Jahrhundert in allen Jain-Sekten vor und wurden ähnlich sanktioniert. Im Jahre 1926 wurde jedoch von den Surana- und Kothari- Familien aus der Thar-Region (Sardar Shahar, Churu, etc.) bei den Terāpanthī die Frage des Verbots von Auslandsreisen in Bezug auf den Fall von Dudheria und Natha wieder aufgegriffen und die Wiederaufnahme der “*Vilāyatī*” - der aus dem Ausland zurückgekehrten Familien - dem Terāpanth-*Saṅgha* zur nochmaligen Erwägung vorgelegt. Wie es heißt, begann damit eine Phase intensiver interner Kämpfe unter den *Śrāvaka* der Thār- (“Wüsten”) Region, an denen sich fast alle Terāpanthī beteiligten. Zugleich versuchten die Sthānakavāsī-Asketen die Uneinigkeit der Terāpanth für sich auszunutzen und begannen eine intensive Missionierungskampagne in der Region. *Ācārya Kālūgaṇi* empfahl seinen Asketen daraufhin vollkommenes Stillschweigen über den Vorfall: “not to ask questions, not to answer and not to discuss anything” (S. 230). Erst weitere sechzehn Jahre später (1942), nach dem Tod der Familienoberhäupter der Kothari- und Surana-Familien, konnte *Ācārya Tulsī* während seines *Cāturmāsa*-Aufenthaltes in Churu den Streit durch die Wiederaufnahme der *Vilāyatī* schlichten und beilegen (S. 229f.).

Der Vorfall zeigt, daß die Exkommunikation einzelner Laien aufgrund des Prinzips der Familienhaftung das Schicksal ganzer Klans in Mitleidenschaft zieht. Es handelt sich um einen Akt legitimer Gewalt, der vor allem bei den Laien selbst äußerst umstritten ist. Zudem wird deutlich, daß nicht nur der *Ācārya*

an der Entscheidung zur Exkommunikation von Laien beteiligt ist, sondern auch die Führer der Laiengemeinden, die überhaupt an allen wesentlichen, die Laienschaft betreffenden Fragen beratend herangezogen werden. Die Exkommunikation durch Repräsentanten der Laienorganisationen betrifft jedoch - anders als diejenige durch den *Ācārya* - nicht die Überschreitung (sozio-) religiöser Regeln, sondern vor allem die Verletzung sozialer Normen, wie z.B. sexuelles Mißverhalten, Heiratsschwindel, Kriminalität, etc. Da sich oftmals die Mitgliedschaft in einer lokalen Kastenorganisation und der Sektenorganisation überschneiden, zieht die Exkommunikation aus der Kaste meist auch die Exkommunikation aus der Sekte nach sich. Generell gilt, daß der *Ācārya* die Überschreitungen religiöser Normen sanktioniert und der *Śaṅghapati* die Überschreitungen weltlicher, moralischer Normen. Stevenson (1984) hat dies auch bei den *Sthānakavāsī* beobachtet: "The *Ācārya*, acting with the community, excommunicates for religious offences; but for offences against society the *Mahajana* (committee of leading *Baniyā*) excommunicates" (S. 240 Fn.3).

Vor allem bei internen Kämpfen der Laien untereinander werden die Asketen, wie im oben genannten Fall des Disputes über die *Vilāyati*, nicht direkt eingreifen, sondern Distanz wahren. Es stehen ihnen jedoch Mechanismen indirekter Kontrolle zur Verfügung, die ebenfalls als wirksame Sanktionsmittel eingesetzt werden können. Die Funktionsweise indirekter Sanktionen setzt eine komplementäre Beziehung zwischen den untereinander in Konkurrenzkämpfe verstrickten *Śrāvaka* und den scheinbar friedlich darüber stehenden Asketen voraus. Sie betrifft in erster Linie die sozio-religiöse Statusordnung der *Śrāvaka*, die sich am Kriterium der relativen Nähe zum *Ācārya* bemißt (ähnlich wie der Status von *Jāti* durch die relative Nähe zu den Brahmanen bestimmt wird). Die *Śrāvaka* kennen zwar keine eindeutige lineare Senioritätsordnung wie die *Śramaṇa*, und können somit im Falle von Übertretungen nicht durch Statusreduktion (*Cheda*) durch den *Ācārya* sanktioniert werden (Schubring 1962/1978: 287). Es wirkt jedoch eine sich situativ ständig wandelnde, informelle (sozio-religiöse) Statusordnung unter den *Śrāvaka*, die indirekt durch die Gewährung und den Entzug von Aufmerksamkeit durch den *Ācārya* und seine Asketen reguliert wird. Das effektive Kriterium von Werturteilen (der Asketen) ist dabei der Grad der praktischen Umsetzung des Modells des "idealen Haushälters", der sich gewaltlos verhält und sein Vermögen zur Förderung der Religion einsetzt, etc. Die *Śrāvaka* kontrollieren sich dahingehend eifersüchtig gegenseitig. Sie berichten die Beobachtung von Fällen eklatanten, intentionalen Fehlverhaltens vorschriftsgemäß nur (a) nur dem Betreffenden selbst, und/oder (b) dem *Śaṅghapati*, oder/und (c) dem *Ācārya* gegenüber.

Das System der gegenseitigen Überwachung funktioniert hier im Prinzip ähnlich wie innerhalb der monastischen Gemeinschaft. Wenn Fehler bekannt werden, und den Betreffenden durch Klatsch in Mißkredit zu bringen drohen, dann besteht die beste Lösung für ihn in der Beichte und der Übernahme von Bußen von einem Asketen. Nur selten eskaliert jedoch eine Situation jenseits der Kontrolle und des mäßigenden Einflusses von Familie, *Śaṅghapati*, und *Ācārya* auf den Einzelnen. Nur in solchen Ausnahmefällen wird die Exkommunikation ausgesprochen. Umgekehrt wird auch verdienstvolles Verhalten meist unausgesprochen belassen und kann nur indirekt erschlossen werden (vgl. Grice 1975, Brown & Levinson 1978). Einer der wichtigsten Indikatoren für Verdienste ist z.B. das Privileg des Besuchs der Asketen selbst. Aufgrund der geringen Zahl von Asketen können zwangsläufig nur wenige Personen oder lokale *Śaṅgha* durch Besuche der Asketen geehrt und zum temporären Fokus der gesamten *Terāpanth*-Laiengemeinde werden. Die Asketen privilegieren vor allem religiöse Familien bzw. Gemeinden sowie *Śrāvaka*, die sich durch Wohltätigkeiten besonders hervorgetan haben. Die alljährlich gedruckten Listen der *Cāturmāsa*-Orte und der Adressen der *Śaṅghapati* sind daher zugleich Dokumente der temporären Statusordnungen, die die Asketen durch ihre

Präferenzen bzw. selektiven Interaktionen mit den Laien herstellen, und die der öffentlichen Bestätigung des (sozio-) religiösen Wertes der Aktivitäten der jeweiligen *Śrāvaka*-Gemeinden dienen.

In Bezug auf diese und ähnliche sozio religiöse Statusordnungen unter den *Śrāvaka* können durch den *Ācārya* zweierlei Formen indirekter Sanktionen angewendet werden: einmal die öffentliche Verwarnung eines "Missetäters", und zum anderen der Entzug der Aufmerksamkeit und die Empfehlung der Distanzierung und Nicht-Kooperation der Asketen gegenüber dem (der) betreffenden *Śrāvaka* (*Śrāvikā*). Die Methode des Ignorierens gilt als äußerst wirksam. Sie kann in verschiedener Weise angewendet werden: z.B. durch den Entzug des persönlichen Segens, den der *Ācārya* durch das kurze Heben oder sogar Auflegen der Hand verleiht, und vor allem durch das Untersagen der Nahrungsannahme von den Häusern der betreffenden Individuen. Die Wirkung dieser indirekten Sanktionen besteht darin, daß eine offensichtliche Distanzierung der Asketen in der Regel den Druck der Familienmitglieder auf die betreffende Person zur Folge hat, aber auch eine Distanzierung der anderen *Śrāvaka* von der (den) betreffenden Person(en) nach sich zieht. Auch wenn eine Exkommunikation durch den *Ācārya* nicht vorgenommen wird, existieren also eine ganze Reihe von subtilen Verfahren der Statusminderung, durch die eine Person empfindlich sanktioniert werden kann. Die Wirksamkeit dieser Sanktionen setzt das hohe Ehrbewußtsein (*Izzat*) der Rajasthani, etc., und die freiwillige Orientierung der Laienanhänger an dem moralisch vorbildlichen Verhalten der Asketen und vor allem: des *Ācārya* voraus. Sie beruht also auf der indirekten Ausbeutung ihrer Wertschätzung und nicht auf der politischen Macht der Asketen: "the solidarity of Jaina social organization had always stemmed not from the political power of the monks but from the great *moral* authority they possessed" (Jaini 1979: 307).

Die Wirkung indirekter Sanktionen ist um so stärker, als sie nicht nur den einzelnen Abweichler selbst betreffen, sondern auch seine Familie und ggfs. sogar die lokale Gemeinde, in der er Mitglied ist, insgesamt. Statusminderungen beeinträchtigen darüber hinaus auch den sozialen und ökonomischen Kredit eines *Baniyā*. Denn "authentisches" moralisches Verhalten und "Glaubwürdigkeit" (Kredibilität) werden bei *Baniyā* aufeinander bezogen (Tulsī 1989: 6). Die Exkommunikation - durch den *Ācārya* oder den *San̥ghapati* - zieht unweigerlich die soziale Ächtung nach sich und führt aufgrund der engen ökonomischen Einbindung der *Baniyā* in das Netz gegenseitiger Hilfe und informeller Kredite innerhalb der Sekte in der Regel zur Verarmung und erzwingt zumindest einen Ortswechsel. Auch Suizidfälle sind nicht ungewöhnlich (S.Kumar 1992: 41, Cottam 1983). Da durch die Exkommunikation einer Person die gesamte Familie stigmatisiert wird, werden zudem auch Heiratsallianzen mit anderen Sektenmitgliedern verhindert (Singhi 1991: 152). Nur selten wird ein(e) *Śrāvaka* (*Śrāvikā*) daher Veranlassung zu seiner (ihrer) Exkommunikation geben. Das persönliche Risiko ist zu hoch - zu stark ist die sozio-ökonomische Eingebundenheit und somit Abhängigkeit von der Terāpanth-Gemeinde.

Wechsel der Sekte

In der Vergangenheit wurden per Dekret der *Ācārya* auch solche *Śrāvaka* sozial boykottiert, die freiwillig die Sekte wechselten. Laienmitglieder der Terāpanth wurden nach dem Verlassen der Sekte aus eigenem Entschluß ähnlich ökonomisch und sozial stigmatisiert, wie Asketen, die die Sekte verlassen, und denen, wie gesehen, auch heute noch keinerlei Unterstützung von Seiten der Terāpanth-*Śrāvaka* und der Jain-Gemeinde überhaupt wiederfährt (S.Kumar 1992). Ein Wechsel der Sekte wurde also gleichgesetzt mit Exkommunikation, und konnte ebenfalls den sozialen Ruin zur Folge haben. Diese Interpretation der Regel der exklusiven Mitgliedschaft in der Terāpanth-Sekte zeigt die enorme Macht der *Ācārya* auch über das soziale Leben ihrer Anhänger in einem Kontext, in dem eine tendenzielle Verschmelzung der religiösen, sozialen und

ökonomischen Handlungsfelder zu beobachten ist, die der Beobachter kategorisch trennt. Die heute gegebene Möglichkeit doppelter Anhängerschaft verschleiert zu einem gewissen Grade diese unterliegende Eindeutigkeitsforderung der Mitgliedschaft.

Diese im 19. Jahrhundert kulminierende Entwicklung der gegenseitigen Verhärtung der Subsektengrenzen und des Zugriffs der Sektenführer auch auf weltliche Handlungsbereiche einer Person, die strenggenommen außerhalb des Bereiches der Jain-Religion liegen, wurde jedoch schon im 20. Jahrhundert von "progressiven" Kreisen zugunsten eines integralen "Jain"-Kommunalismus aufgeweicht. Ācārya Tulsī sah sich schließlich im Zuge seiner übersektiererisch orientierten *Aṇuvrata*-Reformen, und seiner Predigt der "religiöse Toleranz" dazu gezwungen, die Form der Anbindung der *Śrāvaka* zu liberalisieren und einen legitimen Wechsel der Sekte für *Śrāvaka* - nicht jedoch für *Śramaṇa* - prinzipiell zuzulassen. "Wechsel der Sekte" und die "Exkommunikation" wurden also kategorial separiert. Dies war keinesfalls selbstverständlich, andernfalls wäre es nicht nötig gewesen, folgenden Satz in Ācārya Tulsīs erstem "fünf Punkte Programm religiöser Toleranz und Ko-Existenz" aufzunehmen: "If one goes to another sect, undesirable treatment in the form of social boycott should not be meted out to him" (Nagraj 1959: 28).⁴⁷ Ein exkommuniziertes Mitglied soll andererseits, selbst wenn es Aufnahme in einer anderen Sekte finden sollte, geächtet werden. Dies gilt auch für alle Personen, die mit ihm Umgang pflegen. Sowohl Laien als auch Asketen der Terāpanth üben dahingehend moralischen, politischen, und ökonomischen Druck auf Personen aus, die außerhalb der Sekte stehen.

7.6. Zusammenfassung

Im Zentrum dieses Kapitels stand die Untersuchung des Verhältnisses zwischen asketischen und devotionalen Verhaltensregeln in der Terāpanth-Initiation. Es wurde gezeigt, daß das Terāpanth Initiationsritual zwischen hierarchisch-komplementären verhaltensbezogenen und verehrungsbezogenen Gelüben unterscheidet, und darüber hinaus die Funktion der (Einhaltung der) Gelübde thematisiert. Die Beschreibung der Gelübde der Devotion der Laien (*Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra*) brachte dabei neue Einsichten über die Existenz eines neuen sozialen Kodex welcher der Reproduktion der Sozialorganisation der Sekte auch auf der Ebene der Laien dient und der weder im *Upāsakadaśāḥ* noch in den von Williams (1983) dargestellten *Śrāvakācāra* der Śvetāmbara auftaucht. Im einzelnen zeugen die Gelübde von der Intention, eine korporativ geschlossene sozio-religiöse Organisation von hohem sozialem Status aufzubauen. Insbesondere durch das Schweigegebot soll verhindert werden, daß Informationen über interne Konflikte der Terāpanth-Sekte an die Öffentlichkeit geraten und somit einen statusmindernden Einfluß haben könnten.

Askese und Devotion werden nicht als grundsätzlich verschiedene rituelle Orientierungen aufgefaßt sondern als unterschiedliche Aspekte einer umfassend regulierten religiösen Lebensführung (*disciplinas*). Verhaltenskodex und der Verehrungskodex gelten den Terāpanthī als komplementäre Formen von äußerer Askese (*Bāhya-Tapas*) und innerer Askese (*Abhyantara-Tapas*), die beide praktiziert werden müssen, um einen spirituellen Fortschritt zu erwirken. Zu den Formen der inneren Askese gehören neben Studium (*Svādhyāya*),

⁴⁷ Die fünf Punkte sind: "(1) Policy should be constructive. Own views should be propagated. Others should not be criticised verbally or in writing. (2) Views of others should be tolerated. (3) Hatred or disrespect towards other sects and their monks should not be preached. (4) If one goes to another sect, undesirable treatment in the form of social boycott should not be meted out to him. (5) Concerted effort should be made for preaching amongst the public the fundamentals of religion namely, Ahimsā (Non-violence), Satya (Truth), Achaurya (Non-Stealing), Brahmacharya (Celibacy) and Aparigraha (Non-possession)" (Nagraj 1959: 28). Ein Zusatz sagt, daß der Terāpanth diesen Prinzipien folgt und von anderen Sekten erwartet, daß sie sich ebenfalls an diese Prinzipien halten.

Meditation (*Dhyāna*), und dem Aufgeben des Körpers (*Vyutsarga*), vor allem die verschiedenen Elemente des devotionalen Kodex: Beichte/Sühne (*Prāyaścitta*), Höflichkeit/Respekt (*Vinaya*), und Dienstleistungen/Gaben (*Bhakti-Sevā*) an den *Guru* (*Vaiyāvṛtṭya*) (Utt₁ 30.30, vgl. Williams 1983: 238). Es wurde argumentiert, daß die typischen religiösen Aktivitäten von Frauen (*Tapas*) und Männern (*Dāna*) in einem Jain-Haushalt komplementär sind. Dabei wurde herausgestellt, daß das Geben (*Dāna*) an die Asketen nicht nur als ein Akt Selbstdifferenzierung, d.i. der asketischen Abspaltung und Transferierung von *Karman* angesehen werden sollte, sondern als eine selbst *Karman*-vernichtende Tätigkeit. Dadurch, daß Männer ihre Gaben in Richtung der Frauen geben, deren primäre religiöse Aktivität die Selbstmortifikation durch Fasten (*Upavāsa*) ist, kann ein Haushalt bzw. eine lokale Gemeinde einen autonomen Zyklus religiöser Gaben unabhängig von den Brahmanen generieren, der sich auf höherer Ebene auch im komplementären Verhältnis von Laien (*Dāna*) und Asketen (*Tapas*) fortsetzt.

Als unterliegende Logik von *Tapas* und *Dāna* wurde die Funktion der Gelübde (*Vrata*) als "intentionale" Formen der freiwilligen Selbstlimitation, und der Manipulation des vorausgesetzten *Karman*-Mechanismus identifiziert. Durch den Akt der Selbstbindung (Spezifizierung, Differenzierung) innerhalb einer vorausgesetzten Totalität eines semantischen Feldes (*Jīva/Ajīva*) wird demzufolge nichts verloren, sondern vielmehr ein erweiterter Potentialraum kontrollierbarer Handlungsmöglichkeiten innerhalb des Möglichkeitshorizontes des übergreifenden sozialen Systems angeeignet (vgl. Husserl 1987, Luhmann 1984). Die *Vrata* wurden in diesem Rahmen als kommunizierbare Handlungsschemata interpretiert, deren negative Form zugleich ihre Kontextunabhängigkeit und mannigfaltige Interpretierbarkeit als auch ihre Dauerhaftigkeit gewährleistet. Die Mehrdeutigkeit der Gelübde als Kommunikationsmedien in Bezug auf mögliche Handlungen wurde andererseits - durch Perspektivenumkehr - auch im Sinne der Theorie der konversationalen Implikatur gedeutet, und im Hinblick auf die den *Vrata* impliziten Klassenverhältnissen untersucht.

Darüber hinaus wurde herausgestellt, wie die durch die Gabe und Übernahme von Gelüben erzeugte Bindungswirkung auf die Laien das Dilemma von religiösem Universalismus und dem Zwang zur sozialen Segmentierung allererst produziert, und wie durch die duale Funktion des Aktes der Übernahme eines Gelübes - Identifikation und Unterordnung - der asketische und der devotionale Aspekt ineinanderfließt und einen Laien durch Doppelbindung an eine Jain- Sekte ankettet. Die prinzipiell an ein Individuum gerichtete Jain-Lehre von der Erlösung durch Selbstbindung und Selbsteinschränkung wird dabei unmerklich in die soziale Ebene verschoben: als die Gewinnung sozialer Freiheit (Status) durch die Mitgliedschaft in einer bestimmten sozialen Organisation vermittelt der exklusiven Bindung an einen ganz bestimmten *Guru*.

DRITTER TEIL: DIE INTERAKTION ZWISCHEN ASKETEN UND LAIEN

Das durch die Wanderungen (*Vihāra*) der Asketen strukturierte religiöse Jahr des Terāpanth gleicht äußerlich in mancher Hinsicht dem altindischen *Dīkṣā*-Jahr, welches dem Ritual der Königsweihe (*Rājasūya*) vorausging,¹ wie überhaupt die frühen Jain-Monastizismus sich als Kult eines sich selbst opfernden sakralen Königtums darstellte (Utt 9, 18).² Das religiöse Jahr der Terāpanthī als ein Asketen und Laien übergreifendes rituelles System nimmt seinen Ausgang von der Person des *Ācārya*, der wie Mahāvīra in der Jain-Mythologie die Rolle eines idealen Königs spielt und von seinen Anhängern als "*Mahārāja*" bezeichnet wird. Als Leiter des Ordens bestimmt er die personelle Zusammensetzung der Wandergruppen und die Ziele der Wanderungen. Durch die Wanderungen, die im Jainismus als Form der Askese verstanden werden, als Entsagung der Orts- und Personenbindung, die wechselnden *Cāturmāsa*-Orte und die dabei stattfindenden Interaktionen wird das religiöse Feld (*Kṣetra*) des Terāpanth-Ordens in Zeit und Raum aufgespannt. Von den Teilnehmern wird der zyklische Prozeß der alljährlichen Erneuerung dieses dynamischen Handlungsfeldes in den Begriffen der Jain-Kosmologie und der Ideale der Jain-Heldenepen (*Purāṇa*) beschrieben. Der *Ācārya*, genannt *Dharma-Cakra* (das über das Land hinrollende Rad der Religion), spielt darin die leibhaftige Rolle einer zwar nicht Welt an sich konstituierenden (Schubring 1978: 204) jedoch, durch seine allseits bewunderten Entsagungen die Welt-erobernden und pazifizierenden Kraft, die für den Terāpanth-Jainismus soziale Räume öffnet und offen hält. Seine heroische Rolle als sich selbst ohne Erwartung einer Gegengabe opfernder sakraler König kann mit einem Gedankenbild von Derrida (1991: 7) als die Kraft einer "absoluten Negativität" charakterisiert werden, "which opens the [social] circle so as to defy reciprocity or symmetry". Durch seine schiere Präsenz als Fokus religiöser Orientierung und somit als Bedingung der Möglichkeit des Terāpanth-Netzwerkes als eines sozialen Energiefeldes "gibt" der *Ācārya* seiner Gefolgschaft gleichsam eine soziale "Zeit", der er selbst als deren Erzeuger nicht vollkommen unterworfen ist und eröffnet einen sozialen Raum, dem er selbst nicht vollkommen zugehört, den er gar "unterbricht", doch durch sein Selbstopfer zugleich in seiner Person "aufhebt".³

Nach Durkheim (1984: 405) hat jeder Kult "einen doppelten Charakter: einen negativen und einen positiven". Die positive Funktion des asketischen Selbstopfers des *Ācārya* liegt aus soziologischer Perspektive in der Funktion der Weltentsagung für die Gesellschaft als eines sozialen Kommunikationssystems. Die "Gabe" des Selbst an die Gesellschaft ist zugleich als ein Akt der Selbsttranszendenz und der sozialen Totalisierung, das heißt, einer durch die äußere Separation von der Gesellschaft und die innere Selbstdistanzierung gewonnenen Akzeptanz der so geschaffenen *Persona*⁴ als sozialer Form.⁵ Durkheim (1984: 441) war sich bewußt, daß der "negative Kult" das religiöse Leben (und die religiöse Ideologie) "mehr voraussetzt, als daß er es begründet". Dieser Zirkel ist jedoch unproblematisch. Die Frage ist, wie eine phänomenologische, auf die Rekonstruktion der Selbstwahrnehmung der religiösen Persönlichkeit (Leib-Seele-Problematik) abzielende Perspektive mit einer soziologischen Perspektive (Funktion des Seelenglaubens und der Askese) systematisch verknüpft werden kann, um die dem Verhältnis von Persönlichkeitssystem und sozialem System im Jainismus unterliegenden Prinzipien zu entschlüsseln. Das Hauptargument gegen eine rein phänomenologische Ritualanalyse, wie sie in folgendem

¹ Siehe dazu Heesterman 1957: 6f., 1984: 112.

² Pace Dumont 1980: 216, 300.

³ Siehe Dundas 1991: 152.

⁴ Zu "Person" als sozialer Form siehe Mauss 1938/1986, Luhmann 1995.

⁵ Vgl. Clastres 1986: 46. Im Kontext solcher "ontologischer" Konstitutionsverhältnisse gilt nach Derrida 1991: 24: "[I]f there is a gift, it cannot take place between two subjects exchanging objects, things, or symbols. The question of the gift should therefore seek its place before any relation to the subject". Oder in den Worten von Shāntā 1985: 265: "die reine Gabe ist das *Dharma*".

Kapitel nach dem Muster von Dumont (1980) und der in vieler Hinsicht verwandten Theorie Luhmanns (1984) präsentiert wird, ist deren Voraussetzung eines nicht thematisierten materiellen "Residuums". Der Jainismus selbst teilt zwar eine quasi-strukturalistische Sichtweise mit der Dumontschen Phänomenologie und kann aufgrund der hohen Abstraktheit der Grundbegriffe relativ unproblematisch mit systemtheoretischen Begriffen untersucht werden, doch damit ist noch nichts über seine effektive soziale Funktion ausgesagt, die - wie schon Marx und Engels (1981: 81ff.) gegen Hegels Idealismus argumentierten - eine komplementäre historische Betrachtung erfordert. Für ein soziologisches Verständnis des rituellen Systems der Jaina ist eine phänomenologische Analyse jedoch nach wie vor unverzichtbar.

Aus der Sicht der Jaina-Lehre gilt die regelgerechte Interaktion zwischen Mönchen und Laien per Definition als Form religiösen (*Lokottara*) Handelns. Das Paradigma ist dabei nicht, wie oft zu lesen ist, das des reziproken Austausch von religiösem Wissen einerseits und materieller Unterstützung andererseits, also einer gleichsam horizontal verlaufenden Beziehung zwischen Geber und Empfänger, sondern die ohne Reziprozitätserwartung im Faktum des Daseins bzw. der Anwesenheit der Mönche gegebene "Gabe der Furchtlosigkeit" (*Abhaya-Dāna*), die nicht nur den Pfad der Erlösung offenhält, sondern auch das sozio-kosmische Jain-System selbst reproduziert.⁶ Um Reziprozitätserwartungen zu verhindern ist die Interaktion zwischen Mönchen und Laien stark ritualisiert und ein bevorzugter Gegenstand der doktrinen Schriften. Wie gesehen findet sie nicht nur zwischen zwei präexistierenden sozialen Kategorien ("Elite" und "Masse") statt, wie das klassische "two-tiered model" der Soziologie nahelegt,⁷ sondern ist zugleich für die Unterscheidung der Kategorien selbst und somit für die Konstitution des übergreifenden sozialen Systems verantwortlich. Die legitimen Umgangsformen zwischen Mitgliedern beider Kategorien sind dabei präzise definiert und so konstruiert, daß in der Praxis idealerweise ein Balancezustand zwischen den komplementären Sozialkategorien erzielt wird. Ein System gegenseitiger Kontrolle sorgt dafür, daß die Struktur relativer Unabhängigkeit und zugleich "hierarchischer" Interdependenz von Asketen und Laien reproduziert wird, die Dumont (1980) als grundlegend für traditionelle südasiatische Sozialsysteme aufgewiesen hat, die nicht auf Schuldverpflichtungen basiert. Das "Opfer" des Jaina-Asketen soll nicht ein Opfer für Etwas oder Jemanden sein oder eine Obligationen erzeugende Gabe, sondern ein Akt der Selbstbefreiung von allen (sozialen) Fesseln, eine Seinsweise. Die Begriffe "Opfer" und "Gabe" im wörtlichen Sinne sind hier fehl am Platz. Im Kontext des Jainismus werden sie, wenn überhaupt, in einem metaphorischen, neu interpretierten Sinn verwendet. Da oft die gleichen Worte verwendet werden, sind strategischen Bedeutungsverschiebung dieser Art, die für Diskurse von Minoritäten oft typisch sind, für Außenstehende jedoch nicht auf den ersten Blick erkennbar – und sollten es auch nicht unbedingt sein.

Asketische Praktiken und rituelle Verbote erfüllen auch im Jainismus nicht nur eine religiöse und psychologische, sondern auch eine sozial konstitutive Funktion. Es gibt eine Vielzahl von Regeln für Asketen und Laien, die das korrekte Interaktionsverhalten betreffen. Denn die direkte persönliche Interaktion zwischen Asketen und Laien ist das Grundprinzip der Jain-Sektenorganisation. Die geforderte Unmittelbarkeit der Interaktion unterscheidet das ursprüngliche Sozialsystem der Jaina von medienvermittelten Formen der Sozialintegration.⁸ Nach den Regeln, sollten Terāpanth-Asketen nicht in die sozialen, finanziellen oder sonstigen weltlichen Aktivitäten der Laien intervenieren. Umgekehrt sollten sich die Laien nicht in die internen Angelegenheiten der monastischen Ordnung einmischen. Es gilt als Pflicht der Mönche ihren Anhängern

⁶ Vgl. Sprockhoff 1994: 80-3.

⁷ Vgl. Brown 1982: 17.

⁸ Vgl. Carrithers 1979: 295, Habermas 1980-1981, Luhmann 1984.

religiöse Unterweisung und Übungen anzubieten. Zu diesem Zweck werden an den Orten, an denen sich die Mönche oder Nonnen aufhalten in den Morgenstunden öffentliche Predigten organisiert. Die Asketen beobachten, inwieweit die Laien in ihrem täglichen Leben dem Jain-Pfad folgen oder nicht und revitalisieren den Glauben ihrer Anhänger durch persönliche Seelsorge. Die Pflicht der Laienanhänger ist es, Respekt den Asketen gegenüber zu zeigen und für ihre eingeschränkten materiellen Bedürfnisse zu tragen. In Übereinstimmung mit den asketischen Regeln des korrekten Bettelganges (*Gocarī*) sollen sie den Mönchen Nahrung, Unterkunft sowie die wenigen von den Regeln erlaubten Kleider, Gebrauchsgegenstände und Medizin geben. Es ist ihnen jedoch nicht erlaubt, den Asketen persönliche Dienste oder Hilfeleistungen zu offerieren. Wie auch im gänzlich anderen Kontext des *Rājasūya* (Heesterman 1957: 38-40, 61-8) und im burmesischen Buddhismus (Spiro 1982: 342) werden Jain-Laien manchmal "Eltern der Asketen" genannt. Gemeint ist damit, daß sie Sorge dafür tragen sollten, daß die königsgleichen Asketen, die im Hinduismus als die "Embryos" der Gesellschaft bezeichnet werden, nicht vom Pfad der korrekten asketischen Praxis abweichen. Es ist ihnen erlaubt, die Asketen zu warnen, wenn ihr Verhalten nicht den vorgeschriebenen Verhaltensstandards folgt. Durch die Befolgung solcher ritueller Regeln werden die Prinzipien des Jainismus in die Praxis übersetzt. Das fast universell in Südasien vorzufindende rituelle System des orthodoxen Brahmanismus wird dabei gleichsam überlagert (oder unterwandert).

Im Folgenden werden insbesondere die religiösen Riten des Terāpanth untersucht. Wie gezeigt wird sind diese ohne den weiteren Kontext der jeweiligen religiösen Felder bzw. Lebenszusammenhänge nicht zu verstehen. Die unterliegenden Grundlagen altindischen Denkens und die spezifischen Milieus der lokalen "Hindu-" und Jaina-Praktiken können jedoch nur soweit in Betracht gezogen werden, wie es für die Darstellung der Funktion bzw. des Einflusses des Jainismus aus der Terāpanth-Perspektive nötig scheint. Im Zentrum der Darstellung steht die Beschreibung und Analyse der für die Sozialintegration der nicht Bilder verehrenden Jaina-Traditionen wie dem Terāpanth typischen Sühneriten (*Āvaśyaka*) und Anwesenheitsriten (*Hājarī*), sowie die religiösen Wanderungen (*Vihāra*) der Mönche. Der saisonale, raum-zeitliche Gesamtzusammenhang der rituellen Integration der Sekte wird mit Begriffen der Theorien des Opfers von Hubert und Mauss (1898/1981), Mauss und Hubert (1903/1978: 267), Durkheim (1912/1984), Lévi-Strauss (1984) und Derrida (1991) diskutiert, welche asketische Praktiken wie Entsagung und Sühne nicht nur als "negative Riten" betrachten, wie die Tradition von M. Weber (1978 II), sondern als Voraussetzung von Gesellschaftlichkeit schlechthin. Aus dieser Perspektive wird gezeigt, in welcher Weise der *Ācārya* des Terāpanth als sich-selbst-differenzierendes, generatives Zentrum der Sekte fungiert und wie er seinen Einfluß auch auf die Laienschaft rituell geltend machen kann. Im Gegensatz zu alternativen Ansätzen, wie zum Beispiel Strenskis (1983: 670), der buddhistischen Mönche "immer als Empfänger" der "Opfergaben" der Laien ansieht, wird hier die asketische Lebensweise der Jaina-Mönche als die Bedingungen der Gesellschaftlichkeit konstituierende königsgleiches "Selbstopfer" gedeutet.⁹ Daran anschließende Formen eingespielter indirekter Einflußnahme der Mönche auf die Laien und der der Transformation von durch Askese (*Tapas*) akkumuliertem, religiösen Glanz (*Tejas*) in kommunizierbare soziale Potentialität (*Śakti*) werden vor allem am Beispiel der Dialektik von Askese und Devotion und des zentralen *Guru-Vandanā*-Rituals untersucht.¹⁰

⁹ Vgl. Heesterman 1987: 92, Kapferer 1988, Derrida 1992: 24, Sprockhoff 1994: 81f., Babb 1996.

¹⁰ Vgl. Babb 1996: 68, Burghart 1983a: 645, Van der Veer 1987: 693.

Ein Wort zu den Quellen und Methoden: Die meisten der in den folgenden drei Kapiteln (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) beschriebenen Riten wurden von mir 1992 und 1993 in Rajasthan dokumentiert. Die größte Schwierigkeit bei ihrer Analyse stellte die Beurteilung des Stellenwertes der dabei rezipierten Texte dar, deren philologisches Studium trotz Leumanns (1934) *Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur* erst kürzlich begonnen wurde (Balbir 1986) und im Kontext einer Ethnographie nicht weiter vorangetrieben werden kann. Die *Āvaśyaka*-Riten (zu denen *Pratikramaṇa* und *Vandanā* gehören) werden von den Jain-Asketen mit Hilfe gleichnamiger Texte, im Kern die fast universell akzeptierten Strophen des *Āvaśyaka-Sūtra* (ĀvS) (Obligatorische Verse) durchgeführt, die von Bruhn (1981: 30 Fn.29) als "Mikro-Genre" bezeichnet wurden und die teilweise zu den ältesten Überlieferungen der Śvetāmbara-Tradition gehören.¹¹ Die Ursprünge und Geschichte der in vielfältiger, heute vor allem sektenspezifischer Variation vorliegenden Ritualliteratur sind trotz Leumanns monumentaler, fragment gebliebener Studie noch nicht ausreichend erforscht. Nach Bruhn (Ebda.) handelt es sich bei der Jain-Ritualliteratur im wesentlichen um formelartige Listen dogmatischer Terme, die im performativen Vollzug der rituellen Rezitation verinnerlicht werden sollen. Die Bedeutung der Texte selbst kann jedoch - ähnlich wie die der vedischen *Brāhmaṇa* - nicht außerhalb des performativen Kontextes verstanden werden.¹²

Für Bruhn (1981), "the ĀvSū marks the beginning of a new trend where dogmatic terms are introduced in great numbers into ritualistic texts, stotras, and devotional literature in general" (S. 29). Demnach ging der Entwicklung des Śvetāmbara-Laienrituals (*Śrāvakācāra*) im 11.-12. Jahrhundert n.Chr. eine Phase der Konstruktion monastischer Riten beginnend etwa im 1. Jh. n.Chr. voraus, die jenen als Modell dienten (vgl. Williams 1983: xiii). Das Ritual der vorschriftsgemäßen Rezitation der *Āvaśyaka*-Verse macht auch heute noch den Kern der alltäglichen Sühneriten und somit der monastischen Disziplin aus, deren Durchführung in den kanonischen Texten selbst noch nicht geregelt ist, sondern erst in der späteren *Pratikramaṇa*-Literatur (Schubring 1978: 78). Die primär rituelle, kleinere Verhaltensfehler neutralisierende Funktion des *Āvaśyaka-Sūtra* ist der Grund für seine zusätzliche soziale Bedeutung und ihre "key position in Jaina exegetical and scholastic literature" (Alsdorf 1977: 8). Sie erklärt auch den (im Folgenden zu korrigierenden) Eindruck vieler Philologen, daß die *Āvaśyaka* keine prominente Rolle in der Śvetāmbara-Tradition spielen und deshalb (zu Recht) bislang in der westlichen Kommentarliteratur "vernachlässigt" wurden (vgl. Bruhn 1981: 21f.). Die wahre Ursache der Vernachlässigung der Ritualliteratur ist jedoch der Mangel an Informationen über den performativen Kontext des *Āvaśyaka*- bzw. *Pratikramaṇa*-Rituals selbst: "The study of ritualistic works such as the ĀvSū etc. is abstract as long as it is not accompanied by a close observation of modern religious practice" (S. 41). Aus philologischer Sicht kann man die Ritualliteratur in "true literary compositions" und "late ad hoc compilations (ritualistic books, religious Gebrauchsliteratur)" (S. 18) unterteilen. Nach dieser Kategorisierung gehören die heute von den Terāpanthī verwendeten rituellen Kompendien in die Rubrik der Gebrauchsliteratur. Die unterschiedlichen Varianten solcher Kompendien können an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Es wird jedoch zu zeigen sein, daß inhaltlich kein Unterschied zwischen "literarischer Komposition" und "Ritualliteratur" besteht, sondern nur in der spezifischen Kombination der einzelnen Verse und der Art und Weise ihrer Performanz. In Zukunft wird die Jain-Forschung noch genauer zwischen einzelnen Riten und Textarten unterscheiden und ihre praktischen Implikationen kennenlernen.¹³ Die generelle Funktion von Texten

¹¹ Leumann 1934: 28 identifizierte Bhadrabāhu II, der im ersten Jahrhundert n.Chr. gelebt haben soll, als Autor der *Niryukti*. Vgl. Schubring 1978: 84, Alsdorf 1977: 5f.

¹² Vgl. Heesterman 1957, Tull 1989.

¹³ Durkheim 1984, Brunner 1992: 25.

und Textrezitation im Kontext von Jain-Riten wird unter anderen in Kapitel 7.3.3 diskutiert. Für die folgende Darstellung genügt Bruhns (1981: 31) Feststellung, daß die Elemente der Tempelverehrung (*Caitya-Vandanā*) und die Bedeutung der Objektivität ritueller Akte (S. 21 Fn.16a) ein Kennzeichen der späteren *Āvaśyaka*-Literatur sind, während die asketischen und “moralischen” (S. 23) *Pratikramaṇa*-Riten, die heute insbesondere von den anikonischen Sekten praktiziert werden, als historisch ursprünglicher anzusehen sind: “It may be said that the AvSu and closely related works stand for a particular form of Jainism where there is more emphasis on the inner attitude (Gesinnung - with special emphasis on repentance than on outward performance” (S. 21). Wie im einzelnen gezeigt wird, inkorporiert das Terāpanth-*Āvaśyaka* jedoch in sublimierter Form auch Elemente des Jain-Tempelrituals. Es macht hier wenig Sinn Dogma und Ritual äußerlich entgegenzusetzen. Dogmatik ist, nach Luhmann (1977), ein Ritualismus zweiter Ordnung. Analytisch muß jedoch mit Bruhn (1981 44, 21, 24f. Fn.17) strikt zwischen philologischer und ritualwissenschaftlicher Betrachtung unterschieden werden.

8. DAS RELIGIÖSE JAHR DES TERĀPANTH

Die zeremonielle Reproduktion des Identitätsempfindens der Mitglieder der Jain-Subsekten, vor allem der Laien, ist durch Ritualkalender (*Pañcāṅga*) vorstrukturiert. Diese legen die verbindlichen Termine fest, an denen religiöse Festivals, Feiertage, *Cāturmāsa*-Besuche von Mönchen oder Nonne, Pilgerfahrten oder Prozessionen stattfinden, durch die eine Gemeinde sich revitalisiert und ihre Grenzen in Zeit und Raum neu absteckt. Die Form dieser Kalender ist durch eine Mischung astronomischer, historischer und sozialer Gesichtspunkte bestimmt.

Moderne Indische Kalender kombinieren Mondmonate und Sonnenjahre in einer, aufgrund der Inkompatibilitäten und resultierenden Schalttage und Monate, oft schwer nachzuvollziehenden Weise. Die Vorausberechnung des Kalenders wird daher Spezialisten überlassen, die zumeist Nicht-Jaina sind. Doch auch auf Astronomie spezialisierte Mönche verwenden die inzwischen generell verwendeten indischen Lunisolar-Kalender. Ein Problem ist, daß in Nordindien der Pūrṇimānta-Kalender verwendet wird, der den Monat zwischen zwei Vollmonde ansetzt, und in Südindien (einschließlich Gujarat) der Amānta-Kalender, der den Monat zwischen zwei Neumonde ansetzt, was zu Nord-Süd-Problem teilweise innerhalb einer Jain-Sekte führte. Ein grundsätzliches Problem ist, daß der den Vorgaben der alten Schriften zugrundeliegende "Jaina-Kalender" mit den modernen Kalendern nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Die Jaina-Astronomie steht, wie Thibaut (1880: 108-111, 200f.) gezeigt hat, abgesehen von zwei unterschiedlichen astronomischen Prämissen (Zahl der *Nakṣatra* und Definition des Jahresbeginns) inhaltlich weitgehend im Einklang mit den ältesten überlieferten Indischen astronomischen Texten, wie dem *Jyotiṣa-Vedāṅga*, doch wurde früh dogmatisch fixiert und entwickelte sich nicht weiter, obwohl der alte Kalender auf der astronomisch falschen Annahme eines dreihundertsechzig Tage langen Sonnenjahres basiert.¹⁴ Wie in anderen altindischen Kalendern gehen die Āgama-Texte von einem fünf Jahre langen kalendarischen Zyklus (*Yuga*) aus. Eine Besonderheit der alten Jain-Kalender ist, daß das Jahr im Monat *Śrāvaṇa* beginnt und der Sonnenzyklus nicht in zwei Hälften sondern in vier Viertel unterteilt wurde, woraus sich die befremdende Notwendigkeit der Annahme von zwei Sonnen und Monden ergibt. Zudem wurde nur die Interpolation der Monate *Āṣāḍha* oder *Pauṣa* maximal einmal im Jahr als Schaltmonate erlaubt, wohl um zu gewährleisten, daß *Cāturmāsa* nicht länger als vier Monate dauert. Als Resultat dieser mehrfachen kalendarischen Unstimmigkeiten, zu denen noch unterschiedliche Ansichten über signifikante Feiertage und ihrer Termine durch die *Ācārya* kommen, hat fast jede Subsekte ihren eigenen Kalender, der weitgehend inkompatibel mit denen anderer Sekten ist. Bis konnten sind die Jaina noch nicht auf einen einzigen gemeinsam Feiertag einigen (mit der Ausnahme des im Jahre 1974 neu eingeführten Feiertages *Mahāvīra Jayantī*: Mahāvīras Geburtstag).

Bei der Festlegung der Tage der ältesten periodischen religiösen Riten der Jaina, *Pākṣika*- ("Pakkhī") *Pratikramaṇa* und *Poṣadha*, wird auch heute noch der Mondkalender zugrunde gelegt: der durchschnittlich 29 Tage, 12 Stunden und 44 Minuten umfassende kalendarische Mondmonat, der sich aus zwei nominell fünfzehn Mondtage (*Tithi*) umfassenden Halbmonatszyklen (*Pakṣa*) zusammensetzt, der im Vollmondtag (*Pūrṇimā*) kulminierenden hellen- (*Śukla-Pakṣa*) und der im Neumondtag (*Amāvāsī*) kulminierenden dunklen Hälfte

¹⁴ "[T]he desire of systematizing prevailed during a certain period over the testimony of the eyes. Later on ... the old classification lost its foundation entirely and ought to have been dropped; but through the force of custom it maintained its place and was justified some how" (Thibaut 1880: 189) - "a matter for legitimate wonder" (S. 111).

(*Kṛṣṇa-Pakṣa*) und das 354 Tage lange, zwölfmonatige Mondjahr.¹⁵ Da die Mondtage (*Tithi*) nicht mit den Sonnentagen (*Vāra*) übereinstimmen, fallen oft zwei Mondtage auf einen Sonnentag, d.h. der Mondmonat wird um einen Tag verkürzt (*Kṣaya*), oder umgekehrt, zwei Sonnentage fallen auf einen Mondtag, wodurch sich der Mondmonat um einen Tag verlängert (*Vṛddhi*). Gegebenenfalls müssen auch ganze Mondmonate weggelassen- oder Schalt-Mondmonate (*Malamāsa*) eingefügt werden (die als unrein gelten und daher keine religiösen Feiern erlauben), um die Diskrepanzen zwischen Sonnen- und Mondmonaten zu kompensieren. Aus diesen Gründen fallen die Neumond- und Vollmonddriten nicht regelmäßig alle 15 Sonnentage an, sondern in vierzehn- bis sechzehntägigen Abständen.

Der Jahresbeginn wird konventionell festgelegt. Die Terāpanthī und die nordindischen Sthānakavāsī-Traditionen folgen der von König Śaka eingeführten nordindischen *Caitrādi*-Jahresrechnung des kombinierten Mond-Sonnenkalenders. Ihr Jahresbeginn ist dabei der Neumondtag im Sonnenmonat *Caitra* (*Caitra Śukla 1*) und da der Mondmonat den Namen desjenigen Sonnenmonats annimmt, auf den der wahre, d.i. kalendarische, Neumond zu Beginn der hellen Hälfte des Mondzyklus fällt, dauert der erste Mondmonat von *Caitra Śukla 1* bis *Vaiśākha Kṛṣṇa 30*.¹⁶ Mūrtipūjaka, Digambara und Gujarati Sthānakavāsī orientieren sich dagegen am südindischen *Kārttikādi*-Kalender, demzufolge das Jahr an *Kārttika Śukla 1*, dem Tag nach *Dīvālī* = *Mahāvīra Nirvāṇa Divasa*, beginnt.¹⁷ Sowohl die Jain-Zeitrechnung (*Vīr Nirvāṇa Saṃvat*, V.N.) als auch die von König Vikrama eingeführte, heute weitverbreitete *Vikram Saṃvat* (V.S.) Zeitrechnung beginnt das Kalenderjahr ebenfalls an diesem Tag. Terāpanthī datieren die für sie wichtigen Ereignisse zusätzlich nach dem Terāpanth-Kalender, der am Gründungstag des Terāpanth, *Āṣāḍha Śukla 15*¹⁸ 1760, beginnt, sowie dem international akzeptierten christlichen Kalender (C.E.). Ihr ritueller Kalender beginnt jedoch am Tag des *Maryādā-Mahotsava*, an dem der *Ācārya* die Asketen in neue Wandergruppen aufteilt und neue *Cāturmāsa*-Orte zuweist (Mahāprajña 1995: 91). Aufgrund der vielen gegensätzlichen Regeln und Auslegungsmöglichkeiten ist die Vereinheitlichung der religiösen Kalender der Jaina ein fast unlösbares Problem, das einer denkbaren Vereinheitlichung wohl für immer als ein religions-politischer Stolperstein n im Weg stehen wird.

Pakkhī und Poṣadha

Das Grundgerüst des religiösen Jahres der Jaina sind die periodischen *Pākṣika-Pratikramaṇa*-Riten, eine besondere Variante der für Mönche und Nonnen obligatorischen Sühneriten, die regelmäßig alle zwei Wochen an den Neu- und Vollmondtagen durchgeführt werden. Alle südasiatischen Religionen markieren die "kritischen Übergänge" der Mond- und Sonnenzyklen durch besondere Riten. Die orthodoxen Brahmanen zelebrieren

¹⁵ "A *tithi* is the time required by the combined motions of the sun and the moon to increase (in the bright fortnight) or to diminish (in the dark fortnight) their relative distance by twelve degrees of the zodiac. ... A *mean* lunar month is about 29 days, 13 hours; while the *true* lunar month varies in length between 29 days, 40 minutes, and 30 days, 1 hour, 15 minutes. The duration of a *mean tithi* is about 23 hours, 37 minutes; that of a *true tithi* varies between about 20 and 26 hours" (Jacobi 1888b: 145).

¹⁶ Dies entspricht dem südindischen *Amānta*-Schema, bei dem der Monat von Neumond zu Neumond gerechnet wird, im Gegensatz zum nordindischen *Pūrṇimānta*-Schema, bei dem der Monat von Vollmond zu Vollmond geht. Der Mondmonat wird nach dem Sonnenmonat benannt, in den der Neumondtag fällt. Wenn kein Neumond in einen Sonnenmonat fällt, wird der Monat übersprungen. Die Verwendung der Zahl 30 für den 15. *Tithi* indiziert das Ende des Mondmonats. Der Beginn des Sonnenjahres ist in Südasien *Vaiśākha Kṛṣṇa 1*. Zur indischen Zeitrechnung siehe Jacobi (1888b).

¹⁷ Vgl. Cort 1989: 211f., 495-7, H. Jain 1988: 493.

¹⁸ Das auch für die Zeitmessung wichtige Sommersolstitium (*Āṣāḍha Śukla 15*) am Tag vor Beginn der kalendarischen, vier Monate langen Monsunzeit (*Cāturmāsa*) dient nicht nur als Angelpunkt der vedischen Ritualkalender, sondern, nach Digambara-Auffassung, auch der Jain-Āra, die mit Mahāvīras erster Predigt beginnt (J.P. Jain 1983: 121). Der erste Tag des konventionellen Jain Jahres ist demnach *Śrāvaṇa Kṛṣṇa 1*. Viele Jains sind der Auffassung, daß das religiöse Jahr am Tag nach *Saṃvatsarī* bzw. dem letzten Tag von *Daśa-Lakṣaṇa* beginnt.

Opferriten (*Agnihotrā*) im Zwielflicht des Morgengrauens und der Dämmerung (*Samdhyā*), an Neu- und Vollmondtagen (*Darśapūrṇamāsa*) und am Ende der drei Viermonatszyklen (*Cāturmāsa*).¹⁹ Jain und buddhistische Mönche führen zur gleichen Zeit Sühneriten durch. Schon Aśokas Säulenedikte empfahlen die aktive Verhinderung von Tieropfern an diesen Tagen (Caillat 1975: 135). Offensichtlich ersetzten die Führer der *Śramaṇa*-Religionen die vedischen Opferriten ganz bewußt durch Riten, die sich in diametralem Gegensatz zum blutigen vedischen Tieropfer auf die innere rituelle Reinigung von jeglichen Spuren der Gewalt konzentrierten. Diese Sühnerituaie sind, wie schon ausgeführt wurde, als Formen der Verinnerlichung des vedischen Opfers interpretiert werden.²⁰ Sowohl die bedeutendsten vedischen Opferriten als auch die heutigen Sühneriten von Buddhisten und Jains, die im Folgenden näher untersucht werden, fallen auf die Voll- und Neumondtage (*Darśapūrṇamāsa*) und finden alle 14-15 Mondtage (*Pakṣa*) statt.

Im Theravāda Buddhismus werden diese Termine als *Upasatha*-Tage bezeichnet.²¹ Das Hauptritual ist an diesen Tagen die öffentliche Rezitation des disziplinarischen *Vinaya*-Kodex (*Pātimokkha*) im Beisein aller ordinierten *Bhikkhu* einer monastischen Gemeinschaft und ggfs. das Beichten und Sühnen von Überschreitungen, sowie die Akzeptanz der Gelübde (Wijayaratna 1990: 123f.). Wie Eggeling (*ŚatBr* 1.1.1.7) nach Hubert und Mauss (1898/1981: 114 Fn.66) feststellte, entsprechen diese Sühneriten den Purifikationen des Opferers vor den vedischen Opferriten: “the Buddhist fast *uposatha* corresponds exactly to the fast of *Upavasatha* of the *Upavasatha* night of the ordinary sacrifice, which corresponds to the fast of the *dikshita*.” Das Jain-Äquivalent der *Upasatha*-Riten sind die halbmonatlichen kollektiven monastischen Sühneriten, *Pākṣika-Pratikramaṇa* (Pkt. *Pakḥiya-Paḍikkamaṇa* oder Hindi *Pakkhī Pratikramaṇa*). Wie bei den Brahmanen und Buddhisten werden zudem die vierteljährlichen Vollmondtage durch drei sogenannte *Guṇasthāna*- oder *Cāturmāsika-Pratikramaṇa*-Riten markiert, von denen zwei mit dem Beginn und dem Ende der kalendarischen Regenzeitperiode (*Cāturmāsa*) zusammenfallen. Auch das zwölfjährige *Pratikramaṇa*-Ritual, welches in den Texten teilweise erwähnt, doch meines Wissens nicht praktiziert wird steht mit astronomischen Faktoren in Einklang und kontrapunktiert entsprechende vedische Riten (Caillat 1975: 69, 127). An kritischen Übergängen der Mondzyklen finden also grundsätzlich Reinigungsriten statt, die indirekt auf die vedischen Riten der Regeneration der kosmischen Ordnung bezogen sind. Das primäre Ziel dieser Reinigungsriten ist nicht die Perpetuierung des brahmanischen Systems der zyklische Regeneration des Kosmos (*Samśāra*), sondern im Gegenteil: die Befreiung aus diesem Zyklus von Geburt und Tod durch Nicht-Identifikation mit dem Opfer.

Die Grundstruktur der rituellen Kalender der Jaina baut auf diesen periodischen monastischen Sühneriten und den unterliegenden brahmanischen Vorstellungen von den Zyklen kosmischer Erneuerung auf, die jedoch inhaltlich uminterpretiert und mit den ethischen Lehren des Jainismus assoziiert werden. In einem zweiten Schritt wurden Gedenktage in Bezug auf einmalige historische Ereignisse, wie zum Beispiel Mahāvīras vermeidlicher Todestag, etc., in das Grundgerüst des Mondkalenders eingefügt. Den Gedenktagen liegt kein zyklisches, sondern ein lineares, heilsgschichtliches Zeitkonzept zugrunde. Die religiöse Wirksamkeit solcher

¹⁹ Kohl 1937: xxix, Einoo 1988.

²⁰ Vgl. Jaini 1979: 76, Heesterman 1985. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß auch bei den vedischen Viermonatsopfern Beichten bzw. Geständnisse durchgeführt wurden: “The goat and the ram which are sacrificed are decorated with phallus-emblems, and the wife of the sacrificer has to confess in public how many lovers she has had and wish them all ill. She and the sacrificer take a bath of purification analogous to the bath taken by savages on like occasions, in which a man and a woman wash each others backs” (Washburn Hopkins 1921: 868).

²¹ “The word *pausadha* is derived from Skt. *upavasatha* (cf. Pali *uposatha*). Originally it stood for a disciple sitting beside his teacher for instruction in spirituality. In course of time the word came to stand for the sacred days of a fortnight, such as the new and full moon days including the fourteenth day, and later on, the eighth and other days also. Fasting in some form or other was observed on the sacred days” (Tulsī 1985a: 119). Für Buddhisten ist das Fasten an den *Upasatha*-Tagen nicht zwingend notwendig.

Riten erklärt sich jedoch, wie im Folgenden gezeigt wird, durch ihr Eingebettet sein in die zyklischen Strukturen ritueller Reproduktion. Es sind vor allem die Sühneriten und Gedenktage, die das religiöse Jahr der Jaina strukturieren und in je spezifischer Kombination die selektive Orientierung der Anhänger einer Jain-Sekte im Rahmen geteilter kosmologischen Vorstellungen im religiösen Feld Südasiens bestimmen.²²

8.1. Zur Funktion von rituellen Kalendern

Die publizierten religiösen Kalender der Jaina weisen allerdings mehr als zwei Dimensionen auf (Jaina, Terāpanth, Hindu, glückliche Momente, etc.) und es bedarf genauerer Untersuchungen, in welcher Weise sie sich zueinander verhalten und was ihre jeweiligen Funktionen sind. Religiöse Kalender werden nicht an einem Tag geschaffen, sondern sind Produkte kumulativer Geschichten kollektiver Reflexion über Natur- und Agrarzyklen, Astronomie und Astrologie und Sinn und Funktion religiöser (und nicht-religiöser) Rituale und Feiertage. Kalender sind sozial verbindliche Denkobjekte, welche die “gelebte, praktische Zeit” zwar nicht ersetzen doch sowohl repräsentieren als auch strukturieren und somit sozial konstitutive und politische Funktionen haben können.²³ Mauss und Beuchat (1904-5/1968/1978: 272f.) haben die soziale Funktion zyklischer Rituale paradigmatisch am Beispiel der Eskimo-Gesellschaften aufgewiesen, deren soziales Leben durch die jahreszeitlichen Wanderungen der Robben und die analoge, abwechselnde Dominanz “heiliger” Kollektivrituale und “profaner” im Familienkreis durchgeführter ökonomischer Aktivitäten bestimmt wird (wobei die Symbole “des Heiligen” zugleich “das Profane” umfassen). Kalender sind sozial verbindliche Klassifikationen zur Erzeugung “historischer Zeit”, die gleichsam zwischen dem nur in mythischer Weise vorstellbaren Welthorizont der “kosmischen Zeit” und der “gelebten Zeit” der unmittelbaren Handlungsrealität vermitteln. In fast allen Gesellschaften sind die an Naturzyklen orientierten rituellen Kalender das früheste und universellste Medium der Reproduktion sozialer Ordnungsvorstellungen. Auf ihrer Grundlage wurden relativ zeitresistente kosmologische Modelle entwickelt, die durch Rituale mit den unwägbaren Besonderheiten der alltäglichen Lebenspraxis im Kontext offener Welthorizonte in Beziehung gebracht werden.

Das Design eines religiösen Kalenders ist unweigerlich verknüpft mit der Art und Weise, in der ein Anhänger einer bestimmten Religion sich mit Hilfe kosmogonischer und kosmologischer Konstrukte seine Eingebundenheit in den Makrokosmos, sein *In-der-Welt-Sein*, vorstellt. Kalender sind sowohl Ausdruck bestimmter Zeitkonzepte und Mittel zur Erzeugung historischer Zeit, also einer in der erinnerten objektivierten Ereignisfolge. Sie verbinden und trennen zugleich kosmische Zeit und gelebte Zeit. Mit den Worten von Ricoeur (1991: 346): “Historical time is justified in the sense that it brings about the conjunction of lived time as mortal time and cosmic time, whose immensity escapes us”. Die Versuche der Strukturierung von Ereignissen und der Erzeugung geschichtlicher Zeit durch Ritualkalender erfüllt Ordnungsfunktionen insofern die Teilnehmer an alljährlichen Riten und Festen durch Umgang mit anschaulichen Symbolen mythische oder kosmologische Modellvorstellungen unmittelbar als wirklich erfahren und in ihre persönliche Erlebniswelten und Selbstkonzeptionen assimilieren können.²⁴ Die Anordnung und Wiederholung kollektiv verbindlicher Feiertage repräsentiert und beeinflusst die Form der Selbstidentifikation von Individuen und sozialer Gruppen

²² Zur Jain-Kosmographie und Kosmologie siehe vor allem Kirfel 1920, Schubring 1978, Alsdorf 1938, Caillat & Kumar 1981.

²³ Bourdieu 1983: 241f., Gell 1992: 294-317.

²⁴ Vgl. Durkheim 1984, Turner 1986, Tambiah 1970: 32ff., 1977, Kapferer 1983, Bloch 1989. Nur aus der Außenperspektive eines naturwissenschaftlich geschulten Beobachters erscheint dies als Alternierung zweier Perspektiven innerhalb eines Referenzsystems linearer Zeit (Bloch 1989, Gell 1992). Der Begriff der linearen Zeit ist jedoch keinesfalls grundlegend, sondern kann, wie Husserl 1986 und Heidegger 1986 aus dem Erfahren des Unterschiedes von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft abgeleitet bzw. rekonstruiert werden.

und bestätigt und stärkt durch gelungene Reaktualisierungen die zugrundeliegenden Vorstellungen von Zeit, Kosmos und der Ritualordnung selbst.

8.1.1. Jain-Kalender

Obwohl die soziale Integration der Jain-Gemeinden entscheidend durch kalendarische Feste bestimmt wird, wurden die Ritualkalender der Jaina bislang noch nicht zureichend beschrieben und analysiert. Eine Ausnahme ist Corts (1989: 146-225) Darstellung des religiösen Jahres “der” Mūrtipūjaka in Patan. Die Beschränkung auf ein spezifisches kalendarisches System ist unvermeidbar, denn ein verbindlicher Jain-Kalender, der von allen Sekten gemeinsam akzeptiert wird, existiert zur Zeit - trotz intensiver Bemühungen²⁵ - noch nicht und wird wohl nie verwirklicht werden. Vielmehr hat jede der Jain-Subsekten ihren eigenen Kalender (*Pañcāṅga*). Corts Darstellung eines Tapā-Gaccha-Kalenders - mit der mißverständlichen Überschrift “das religiöse Jahr der Jaina” – ist daher für ein Verständnis des religiösen Jahres der Terāpanthī wenig brauchbar. Zudem vernachlässigt Cort, aufgrund seiner Konzentration auf die religiösen Praktiken der Laien, die entscheidende Bedeutung der periodischen Sühnezeremonien und der saisonalen asketischen Wanderungen, die bei ikonoklastischen Śvetāmbara-Sekten wie dem Terāpanth von besonderer Bedeutung sind, da sie Tempelrituale ablehnen.²⁶

Viele alljährliche Feste der Jaina überlappen mit denen der Hindus, wenn auch mit anderen Bedeutungen belegt (z.B. Dīvālī), doch generell gilt: je stärker die Riten und traditionellen Gebräuche der einzelnen Religionen und Sekten voneinander differieren, desto verschiedener ist die kalendarische Jahresordnung. Die Bīsapanth Digambara-Kalender weisen erwartungsgemäß weniger Gemeinsamkeiten mit dem Terāpanth Śvetāmbara-Kalender auf als die Mūrtipūjaka Śvetāmbara-Kalender. Unterschiedliche kalendarische Strukturen reflektieren nicht nur verschiedene Traditionen, sondern sie dienen der aktiven Konstruktion und Reproduktion separater Subsektenidentitäten. Die Existenz eines eigenen Ritualkalenders deutet auf einen hohen Organisationsgrad und auf das Vorhandensein eines verbindlichen Traditionsbewußtseins einer Subsekte (Dundas 1992: 222). Einerseits setzen sich konkurrierende Orden durch die kalendarischen Differenzen gegeneinander ab, andererseits dienen Kalender der besseren Anbindung und rituellen Reproduktion von Laiengemeinden.²⁷ Wie Banks (1985) feststellt, dient der sektenspezifische Kalender vor allem als Instrument der kontinuierlichen “Einbildung” von monastischen *Gaccha*-Klassifikationen in die Lebensweisen und die Sozialorganisationen der Laienschaft: “The ascetics have ‘imposed’ their gacch division on the laity in form of *tithi*: each *gacch* maintains a separate calendar (*pañcāṅga*) on which auspicious and inauspicious days are marked” (S. 125).

Wie dies im Einzelfall ritualtechnisch erreicht wird kann mit Hilfe folgender Unterscheidungen analysiert werden. Rituale können formal untersucht werden hinsichtlich (a) des Grades der Differenzierung ritueller Elemente (Handlungen, Objekte, etc.) und (b) der Zahl ihrer sozial reintegrativ wirkenden Iterationen. “Das Ritual”, so Lévi-Strauss (1976 IV.2: 789), verwendet “beständig zwei Verfahren, einerseits die Zerstückelung, andererseits die Wiederholung”. Der Grad der Differenzierung ritueller Formen wurde bei der Betrachtung der Jain-Kalender bislang noch nicht untersucht, wohl aber die Zahl der Wiederholungen.²⁸ Wie

²⁵ Vgl. Mahāprajña 1987d.

²⁶ Die Hauptquelle der folgenden Darstellung ist der rituelle Kalender der Terāpanthī (Sumeramal 1992). Für Vergleichszwecke brauchbare Informationen fanden sich bei Stevenson 1921: 875-79, Fischer & Jain 1978: I, Sangave 1980: 233ff., J.P. Jain 1983: 119-24, Marrett 1985: 58-65, 84-7, Cort 1989: 495-501, und Śrī Sīmandharsvāmī Mandira Jaina Pañcāṅga 1992.

²⁷ Zur Doppelfunktion von Differenzkriterien vgl. Burghart 1983a, Olivelle 1975: 82.

²⁸ Vgl. auch Spiro 1982: 192-207, Staal 1993.

Cort (1989: 148) schreibt, können die meisten religiösen Zeremonien in ein Kontinuum zwischen repetitiven, kalendarischen Riten und einmaligen Lebenszyklusriten (Geburt, Heirat, Entsagung, Tod, etc.) eingeordnet werden. Je seltener ein Ritus wiederholt wird, desto stärker nähert er sich dem Extrem der Einmaligkeit an und umgekehrt. Obwohl die publizierten religiösen Kalender der Jaina sich in der Regel am Paradigma des Jahreszyklus orientieren, ergibt sich ein Kontinuum von (a) täglichen, (b) vierzehntägigen, (c) monatlichen, (d) vier-monatlichen, (e) alljährlichen und (f) in mehrjährigen Abständen anfallenden Riten, sowie (g) unregelmäßig auftretende Feiern und Gedenktage. Feiertage, die für Jains spezifisch sind, kann man auch nach ihrem Inhalt kategorisieren. Bharill (1981: 2) unterscheidet beispielsweise zwischen (1) "ewigen" Festen, also solchen, die keinen bekannten historischen Ursprung haben, kontinuierlich praktiziert werden und an permanenten und universellen Werten orientiert sind, und (2) "temporären" Festen, d.i. solchen, die an bestimmte (2.1) historische Persönlichkeiten oder (2.2.1) mythologische oder (2.2.2) historischen Begebenheiten erinnern.²⁹ J.P. Jain (1983: 119f.) kombiniert formale und inhaltliche Kriterien und unterteilt die Feiertage und Feste der Jain-Laien in fünf Kategorien: (1) "ewige" periodische Riten, d.i. Fasttage wie *Poṣadha*, (2) "proto-historische" *Tīrthaṅkara-Kalyāṇaka*-Feiern, (3) "historische" Festivals zur Erinnerung bedeutender religiöser Ereignisse, sowie (4) lokale Rituale und (5) ["einmalige"] spezielle Zeremonien, wie z.B. die Einweihung neuer Tempel. Die uneindeutige Mixtur der Dimensionen: temporale Modalität, Wertgeneralisierung und räumliche Verbreitung macht beide Klassifikationen jedoch unübersichtlich und unhandlich. Wie Mahāprajāna (1995: 95) erwähnte, ist zudem nicht einsichtig, warum Riten, deren historischen Ursprung man nicht kennt, nach Maßgabe der generellen Jain Interpretation der Welt pauschal als "anfanglos" (*Anādi*) angesehen werden sollten, obwohl der Ursprung vieler Feste, wie beispielsweise von *Paryuṣaṇa*, auf Textstellen in der kanonischen Literatur zurückgehen.

8.1.1.1. Günstige und ungünstige Tage im Terāpanth-Kalender

Jain-Kalender haben jedoch nicht nur eine Funktion hinsichtlich der Organisation kollektiver religiöser Versammlungen an den von einer Sekte anerkannten Feiertagen, sondern bieten darüber hinaus eine komplette, astronomisch berechnete Liste glückverheißender und unglückverheißender Zeitpunkte (Tage, Stunden, etc.) (Sangave 1980: 233). Die Grundeinheit einer Glück verheißenden (*Śubha*) oder Unglück verheißenden (*Aśubha*) Periode ist der nach Stunden und Minuten berechnete "Glücksmoment". Verbunden mit den Listen fruchtbarer und unfruchtbarer Momente sind Verhaltensempfehlungen. Sie dienen als Entscheidungshilfen für das einzelne Individuum, Mönche und Laien gleichermaßen. Der indirekte soziale Effekt ist, daß *Śrāvaka*, die sich an diesen Kalendern orientieren, verstärkt an die Orden der jeweiligen Sekte gebunden werden. Die Rolle der beiden wichtigsten Elemente eines Jain-Kalenders - glückverheißende Momente und Feiertage - können am Beispiel des Terāpanth-Kalenders aufgezeigt werden: zunächst die Glücks- und Unglücksmomente.

Muni Siricand ist derzeit bei den Terāpanth der Spezialist für Astrologie und die Herstellung der Jahreskalender, die auch Listen günstiger (*Su-Yoga*) und ungünstiger (*Ku-Yoga*) Tage enthalten. In diesen Kalendern wird die von ihm für ein Jahr im voraus berechnete generelle Struktur des kosmischen Kräftefeldes dargestellt. Es handelt sich um Angaben die universell, d.h. für jedes Individuum gelten. Streng genommen fällt die astrologische Theorie kosmischer Kräfte außerhalb der Jain-Lehre und wird von den Mönchen offiziell als Spielerei abgetan. Zugleich orientieren sich jedoch gerade die Mitglieder der monastische Gemeinde strikt an

²⁹ Bharill 1981: 2 gibt folgende Beispiele an: (1) *Daśa-Lakṣaṇa*, (2.1) *Dīvālī*, *Mahāvīra Jayantī*, *Rāma Navamī*, *Janmāṣṭamī*, (2.2.1) *Rakṣā Bandhan*, *Akṣaya Tṛtīyā*, *Holī*, (2.2.1) Unabhängigkeitstag, Tag der Republik.

astronomischen Gegebenheiten und nutzt systematisch deren astrologischen Vorhersagewert. Handlungseffekte werden von ihnen also nicht nur in Begriffen der *Karman*-Theorie gedeutet, sondern als von den Kräften der kosmischen Naturphänomene mitbestimmt gesehen. Ähnliche “gegensätzliche” Auffassungen wurden aus den Ländern des Theravāda Buddhismus berichtet (Spiro 1982: 155-9, 256f.). Die Koexistenz unterschiedlicher Referenzsysteme sollte jedoch nicht wie bei Spiro als Indikator einer “confusion and cognitive looseness” (S. 154) im Glaubenssystem der Buddhisten und Jains interpretiert werden, sondern als Versuch der Einbeziehung auch von Faktoren, die dem individuellen Handeln vorausliegen in alltägliche Entscheidungsprozesse.

Im Terāpanth-Kalender wird zwischen der Jain-Klassifikation der zur Erlangung von positivem *Karman* (*Śubha-Karman*) günstigen Tagen und den astronomisch günstigen Zeitpunkten unterschieden. Ursprünglich wurden von den Jaina nur die Voll- und Neumondtage als glückbringende Tage beschrieben, an denen Laien *Poṣadha* praktizieren, also ganztätig fasten und asketisches Verhalten imitieren sollen (Suy₂ 2.7.17). buddhistische Laien legen an diesen Tagen ihre Gelübde ab (Härtel 1956: 93).³⁰ Für das Jahr 1992-1993 werden insgesamt 28 glückverheißende Tage (*Māṅgalik-Divasa*) angeführt: die Tage der Geburt, Initiation, Erleuchtung und Erlösung (*Janma, Dīkṣā, Kevala-Jñāna, Nirvāṇa*) von zwanzig ausgewählten Tīrthaṅkara (doch nicht ihr fünfter *Kalyāṇaka* oder Glückstag: der Tag der Empfängnis), sowie Frühlingsanfang (*Basant-Pañcamī*) und *Akṣaya Tṛtīyā*, dem Tag an dem Rṣabhas legendäres einjähriges Fasten (*Varṣī-Tapas*) durch König Śreyāṃs gebrochen wurde. Geburt, Initiation, Erleuchtung und Tod gelten als vier der fünf glückbringenden Momente (*Kalyāṇaka*) im Leben der Tīrthaṅkara, deren spirituelle Energien (*Kalyāṇa*) durch ihre Verehrung an den dafür spezifizierten Tagen gewissermaßen angezapft werden können.³¹ Die astronomisch günstigen Konstellationen (*Ghāta*) wurden nicht durch einen Terāpanth-Asketen, sondern durch den Astrologen *Yati* Mohanlāl Dikṣit berechnet.

Folgende Ereignisklassen werden in den Listen günstiger und ungünstiger Tage des Terāpanth thematisiert: (a) Momente an denen Meditation (*Dhyāna*) und Fasten (*Upavāsa*) empfohlen wird, die insofern der Gesundheit gewidmet werden sollten, (b) Momente die günstig oder ungünstig für geschäftliche Unterfangen sind, (c) günstige und ungünstige³² Momente für den Beginn von Reisen, (d) günstige und ungünstige Momente für die Verheiratung insbesondere von Töchtern,³³ (e) Momente, an denen man nicht das Haus verlassen oder nicht in bestimmte Richtungen gehen sollte (Sumeramal 1992). Es ist anzunehmen, daß diese fünf Themen aus der Sicht der Teilnehmer von besonderer praktischer Bedeutung sind. Die meisten dieser Themenbereiche haben mit Bewegungen nach außen (Geschäftsreisen, Pilgerfahrt, Hochzeit, Gang außerhalb des Hauses) oder nach innen (Rückzug in das Haus und Meditation) zu tun; also gleichsam mit der Differenzierung und Integration von Elementen (Körper, Familie, Haus, Geschäft). Indirekt beziehen sie sich auf die Jain-Theorie des Einfließens (*Āsrava*) und Ausfließens (*Nirjarā*) von *Karman* in die Seele. Die Analogie dürfte insofern nicht zufällig sein, als die astrologischen Berechnungen ursprünglich zur Orientierung der *Śramaṇa* auf ihrem *Vihāra* entwickelt wurden. *Śramaṇa* richten ihr Verhalten nämlich soweit es geht an den

³⁰ Ein Asket gilt als *Atithi*: als jemand der keine Feiertage (*Parva*) oder säkulare Feste (*Utsava*) mehr kennt. Ein Asket folgt im Prinzip jeden Tag einem religiösen Lebensstil und wird daher unmittelbar mit dem Mondzyklus assoziiert: “der Mond kommt in unser Haus” heißt es z.B., wenn der *Ācārya* (wie ein König) in das Haus eines Terāpanth-Laien eintritt. Er gilt als Gast der, wie der Mond, kommt und geht; und mit dem die Nahrung zu teilen als besondere Ehre gilt. Williams (1983: 150) erwähnt in diesem Zusammenhang das Gelübde des Teilens (von Nahrung) mit einem unerwarteten Gast (*Atithi*) (*Samvibhāga-Vrata*): d.i. die Almosengabe.

³¹ Vgl. Cort 1989: 421f., Babb 1996: 6. Mir liegen keine Angaben darüber vor, warum nicht die *Kalyāṇaka* aller 24 Tīrthaṅkara aufgeführt wurden.

³² Dazu gehören z.B. alle sieben Sonnenfinsternisse (*Rāhū*) (Sumeramal 1992).

³³ Neun Tage zwischen Caitra Śukla 14 und Phālguna Śukla 4 (Januar-April) werden für die Heiratssaison 1992-1993 empfohlen (Sumeramal 1992).

astrologischen Berechnungen aus, besonders was den Beginn einer Reise betrifft. Für *Śrāvaka* werden in den Kalendern zusätzliche Rituale empfohlen: zu Reisebeginn, so sagen die *Pañcāṅga*, sollte man Reis, Silber, Wasser und Blumen - nur schöne Dinge - geben und während der Reise, sollte man an den Mond denken.

Der gedruckte Terāpanth-Kalender (*Jay Tithi Patrak*) legt darüber hinaus eine Reihe von Feiertagen (*Utsava*) fest, an denen periodisch bestimmte sozio-religiöse Riten und Festivitäten der Sekte stattfinden (Sumeramal 1992). Weil die Mönche prinzipiell keine Feiertage kennen, da ihre gesamte Lebensführung ritualisiert ist, ist dieser Teil des Kalenders in erster Linie für die Laienschaft gedacht. Diese Feiertage müssen von den periodischen Sühneriten der Mönche unterschieden werden, die als solche nicht im Kalender aufgeführt sind, und von den Feiern der vierfachen Gemeinde. Die periodischen Sühneriten sind von den sektenspezifischen Gedenktagen strikt zu unterscheiden,³⁴ denen vor allem gemeinschaftsbildende Bedeutung beizumessen ist.

8.1.1.2. Die Feiertage des Terāpanth

Ein Terāpanth-spezifischer Kalender der Gedenktagen und die korrespondierende rituelle Praktiken auflistet wurde erstmals im Jahre 1864 von Ācārya Jayācārya (1851-1881) eingeführt. Jayācārya konsolidierte den Terāpanth und gab ihm ein distinktes Selbstbild, durch welches er sich von anderen Śvetāmbara-Sekten unterscheiden und als eigenständige soziale Einheit reproduzieren konnte. Er verschriftlichte, systematisierte und sanskritisierte die bis dahin weitgehend orale und inkohärente Tradition der Terāpanth, sammelte Anekdoten über Ācārya Bhikṣu und führte eine Reihe heiliger Tage ein, die allein für den Terāpanth verbindlich sind.³⁵ Das gesamte System der rituellen Reproduktion, soweit es für den Terāpanth typisch ist, wurde von Jayācārya regelrecht erfunden.³⁶ Erst durch die Konstruktion eines Korpus von sektenspezifischen Legenden und darauf bezogener Riten konnte über den engen Kreis des *Dharmasaṅgha* hinaus ein weiterer Kreis von Laienanhängern auf Dauer eingebunden werden. Der heute gültige Terāpanth-Kalender ergab sich durch weiterer Hinzufügungen und Abänderungen durch die nachfolgenden Ācārya; insbesondere durch Ācārya Tulsī, der staatliche, Hindu und allgemeine Jain-Feste mit den heiligen Tagen der Terāpanth zu einem integralen Ganzen zusammenfügte. Eine Analyse des heute in der Tradition verbindlichen Kalendertypus muß vor allem die unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen separieren und die hauptsächlichen, d.i. überregional relevanten, Ebenen beschreiben.³⁷

Das Terāpanth-Jahr wies im Jahre 1992 vierundzwanzig offizielle Festtage (*Parva*) auf (Sumeramal 1992: 1, 1992-3: 1, Navratnamal 1992: 29). Die religiöse Bedeutung der Feiertage ist sehr unterschiedlich. Sie schwankt entlang einer Skala zunehmender Spezifität von (a) säkularen Nationalfeiertagen (2x), (b) Hindu-Feiertagen (5x), (c) Jain- (Śvetāmbara-) Feiertagen (10x) und (d) Terāpanth-Feiertagen (4-7x) von jeweils differentieller Wertigkeit. Die Tatsache, daß fast ein Drittel aller Feiertage Terāpanth-spezifisch sind zeigt auf den ersten Blick an, wie stark der Wille zur Etablierung eines eigenständigen rituellen Systems ist. Bei näherem Hinsehen erweist sich zudem, daß die Terāpanth-Feste vor allem historische und ordensbezogene Themen hervorheben und insofern eine Zwischenposition innehaben zwischen den erwähnten staatlichen Feiertagen und im engeren Sinne religiösen Feiertagen, die von allen Jains wahrgenommen werden. Letztere thematisieren

³⁴ Pace Granoff 1992.

³⁵ L.P. Sharma 1991: 149, 168ff., Dundas 1992: 222.

³⁶ Vgl. Hobsbawn & Ranger 1983.

³⁷ Vgl. Cort 1989: 149.

insbesondere die als Stufen progressiver Entsagung (*Tyāga*) aufgefaßten fünf glücklichen Momente (*Pañca-Kalyāṇaka*) im Leben der Tīrthaṅkara, die erste Nahrungsgabe (*Dāna*) an Mahāvīra und die vierteljährlichen (doch nicht die vierzehntägigen) monastischen Sühneriten (*Cāturmāsika-Pratikramaṇa*). Schon ein oberflächlicher Blick auf die Themenordnung zeigt somit eine Differenzierung von Bedeutungsebenen unterschiedlicher Wertigkeit. Der Kalender ist nicht eindimensional, sondern mehrdimensional. Die Hierarchie der im engeren Sinne religiösen Wertsphären ist relativ systematisch durch die Vorstellung der hierarchischen Komplementarität des individuellen asketischen Erlösungspfades (*Mokṣa-Mārga*) der Mönche und des verdienstvollen devotionalen Gebens (*Punya-Mārga*) der Laienschaft aufgespannt, also zwischen den Idealen der Askese und Devotion die von Festen unterschiedlicher Art bedient werden. Die weitere Ausdifferenzierung des rituellen Systems erfolgt innerhalb der monastischen Ordnungen durch die periodischen Sühneriten, die auch der "Bereinigung" von Konflikten innerhalb der Organisation dienen, und auf Seiten der Laienschaft durch das temporäre Imitieren asketischen Verhaltens und durch das gemeinsame Feiern der sektentypischen Feste. Die Struktur religiöser Feiertage ist wiederum eingebunden in einen Gesamtzyklus konventioneller indischer Feste, der durch die doppelte Differenzierung von staatlichen und religiösen sowie lokalen mit nationalen Feiern aufgebaut ist. Die Vielfältigkeit der Bezüge des Kalenders als Ganzem läßt sich schwerlich aus einem einzigen konstitutiven Prinzip entwickeln.

Anders als bei Cort (1989: 152) der, beginnend mit *Cāturmāsa*, die lineare Abfolge der Mūrtipūjaka-Laienfeiertage in Patan beschreibt, wird im Folgenden eine Hervorhebung der Mehrdimensionalität und der systemischen Aspekte des Terāpanth-Kalenders angestrebt, beginnend mit einem Inventar der Hauptfeste und der anschließenden Herausarbeitung des Zusammenhanges zwischen den kalendarischen Festen und den Wanderungsbewegungen der Asketen (am Ende dieses Kapitels findet sich auch eine Tabelle, die einen Überblick über die lineare Abfolge der Feiertage gibt).³⁸ Ein treffendes Argument gegen die Präsentation dekontextualisierter eindimensionaler Reihen von Feiertagen als Grundlage der analytischen Konstruktion einer "Systematik" religiöser Kalender hat Bourdieu (1983) vorgebracht. Er hat in seinen Arbeiten über das rituelle Jahr der Kabylen festgestellt, daß Kalender in der Regel historisch gewachsene Konglomerate unterschiedlichster Referenzsysteme sind, die nur formal in eine lineare Folge gebracht sind und die "Künstlichkeit, ja Unwirklichkeit eines Kalenders ... der Einheiten unterschiedlichen Niveaus und ungleiche Bedeutungen zusammenbringt und aneinanderreihet" (S. 244) hervorgehoben. Seiner Ansicht nach ist ein ritueller Kalender keine synthetische Form sozialer Klassifikation, sondern ein logisch widersprüchliches System vielfältigster Gegensätze, dessen Mehrdeutigkeiten jedoch praktisch kompatibel und kontextuell relevant sind und politisch manipuliert und zu situativen Distinktionsgewinnen verwendet werden können:

"Das Aufstellen einer Serie erzeugt demnach eine Fülle von Relationen - der Simultaneität, Sukzession oder Symmetrie z.B. - zwischen Termini und Bezugspunkten unterschiedlichen Niveaus, die, da in unterschiedlichen Situationen erzeugt und verwendet, in der Praxis nicht gegeneinandergestellt werden und folglich, selbst wenn logisch widersprüchlich, praktisch kompatibel sind" (S. 234f.).

³⁸ Cort lehnt einen systematischen Zugang ab, weil dieser "den Ablauf des Jahres, so wie er von den Jaina erlebt wird, nicht adäquat repräsentiere". Dem kann jedoch zweierlei entgegengehalten werden: einmal beschreibt Cort nicht das Erleben des religiösen Jahres aus der Sicht eines Teilnehmers, sondern ausschließlich die hauptsächlichlichen alljährliche Riten in linearer Folge; zum anderen wird keine Darstellung des Gesamtzyklus oder gar der unterschiedlichen Intervalle und Entsprechungen zwischen den verschiedenen Zeremonien präsentiert, und somit unterbleibt auch eine Ideologiekritische Analyse der Funktion der spezifischen Form des Mūrtipūjaka-Systems der Festivals.

Das praktische Funktionieren von Kalendern setzt demnach ein polythetisches Bedeutungsfeld voraus, welches sich notwendig einer rein strukturalen Analyse entzieht.³⁹

Auch der Terāpanth-Kalender ist keinesfalls ein homogenes, widerspruchsfreies “System”, sondern vielmehr ein Konglomerat überlappender Bedeutungsniveaus und von Jahres-Zyklen, die keine eindimensionale Bedeutungsstruktur aufweisen, sondern komplexe und mehrdeutige Sinnverweisungen generieren und eine Vielzahl sozialer Themen in das religiöse System integrieren.⁴⁰ Dennoch lassen sich, wie schon angedeutet wurde, eine Reihe dominanter Themen und Strukturen herausfiltern. Besonders wichtig ist der mit den jahreszeitlichen Wanderungen, insbesondere Beginn und Ende von *Cāturmāsa* sowie *Samvatsarī*, der Asketen koordinierte Zyklus der Sühnerituelle (im Folgende “*Pakkhī*-Zyklus” genannt). Zunächst werden jedoch die vierundzwanzig offiziellen Feiertage der Terāpanth im Einzelnen betrachtet. Die Reihenfolge der Darstellung orientiert sich an den genannten vier Kategorien (Nationale, Hindu, Jain und Terāpanth-spezifischer Feiertage). Die Beschreibung der Feste innerhalb jeder einzelnen Kategorie folgt der Reihenfolge der Feiertage im offiziellen Terāpanth-Kalender. Anschließend wird ein Blick auf den zyklischen Ablauf der Gesamtstruktur geworfen und übergeleitet zur genaueren Darstellung der systematischen Bedeutung der Sühnezeremonien (*Pakkhī-Pratikramaṇa*) und der mit ihnen einst wöchentlich alternierenden Zelebrationen der monastischen Regeln der Terāpanth (*Hājarī*) in Kapitel 8.2.

Zunächst ein systematischer Überblick: Die Terāpanthī selbst unterscheiden in ihrer Literatur vor allem zwischen universellen Jain-Feiertagen (*Parva*), wie *Paryuṣaṇa*, *Akṣaya Trītiyā*, *Mahāvīra Jayantī* und *Mahāvīra Nirvāṇa* (*Dīpāvalī*) (AK II: 19-22), die sich aus Sühneriten und universellen Gedenktagen zusammensetzen, und Terāpanth-Feiertagen, wie *Ācārya Kalyāṇaka*, *Bhikṣu Abhiniṣkramaṇa*, *Caramotsava*, *Hājarī*, *Likhat*, *Maryādā-Mahotsava*, *Paṭṭotsava* und *Terāpanth Sthāpanā*, die sich in Ordensrituale und Gedenktage untergliedern lassen.

⁴¹ Hinzu kommen Hindu-Feiertage und staatliche Feiertage (S. 103f.). Inhaltlich können die Feiertage in Sühneriten (Jain), institutionelle Rituale (Terāpanth, Indische Verfassung), und Gedenktage (Jain, Terāpanth,

³⁹ Dieses Phänomen der Vieldeutigkeit kalendarischer Systeme kann mit dem von Eliade 1959 und Strecker 1988 Gesagten über die integrative Funktion mehrdeutiger Symbole in Zusammenhang gebracht werden.

⁴⁰ Vgl. Tambiah 1970: 152.

⁴¹ Bis auf *Likhat*, *Hājarī*, *Ḳṣamāpaṇā* und *Poṣadha* werden alle Kategorien im offiziellen Kalender genannt. Die für alle Asketen obligatorische tägliche Rezitation des *Likhat* ist strenggenommen eine individuelle Zeremonie, die insofern aus dem offiziellen- auf kollektive Zeremonien fokussierenden Kalender herausfällt. *Poṣadha* ist ein ebenfalls individuell- doch periodisch durchzuführendes Sühneritual für Laien, dessen Durchführung allerdings nur an *Samvatsarī* als verpflichtend angesehen wird. Das *Hājarī* wird heute nicht mehr regelmäßig durchgeführt, doch meist einmal im Jahr vor *Maryādā-Mahotsava* zelebriert. *Ḳṣamāpaṇā* wird von den Asketen im Anschluß an die *Pākṣika*- (*Pakkhī*-), *Cāturmāsika*- und *Samvatsarika-Pratikramaṇa* durchgeführt, und für den Zweck kalendarischer Darstellung als Bestandteil dieser Riten angesehen. Zeremonien die mit dem Abbrechen längerer Fastenriten in Zusammenhang stehen, wie *Akṣaya Trītiyā*, sind in erster Linie für Laien gedacht und überschneiden sich nur peripher mit den eigentlichen Sühneriten, die den Asketen vorbehalten sind. Die staatlichen- und Hindu-Feiertage werden ebenfalls nur von den Laien gefeiert und nicht eigentlich Bestandteil des religiösen Jahres des Terāpanth. Die Unterschiede zwischen Śvetāmbara-Sühneriten und Terāpanth-Ordenszeremonien sind fließend, insofern 1. kollektive Sühneriten von Terāpanth-Mönchen in ordensspezifischer Weise durchgeführt werden, 2. Verstöße gegen Organisationsregeln, die durch das *Hājarī* gesondert thematisiert werden, auch im Kontext der generellen Sühneriten gebeichtet und abgeurteilt werden, und 3. die Zusammenkunft fast aller Asketen an *Maryādā-Mahotsava* erst die Gelegenheit zur Beurteilung des Verhaltens vieler Asketen durch den *Ācārya* gibt. Sowohl *Pratikramaṇa* und *Ḳṣamāpaṇā* als auch *Hājarī* und *Maryādā-Mahotsava* werden kollektiv durchgeführt, und dienen der Stärkung der Organisation, obwohl sich die Sühneriten eher an das Individuum- und die Organisationsriten primär an das Mönchskollektiv *vis à vis* des *Ācārya* richten. Die drei Glückstage (*Ācārya-Kalyāṇaka*) des jeweils lebenden *Ācārya*, d.i. Geburt (*Janma*), Entsagung (*Dīkṣā*), und Inthronisation (*Paṭṭotsava*), sowie die Todestage aller Terāpanth *Ācārya* (*Caramotsava*) werden jedes Jahr gefeiert. *Caramotsava* markiert eines der vier *Ācārya-Kalyāṇaka*, die bekanntlich inhaltlich von den fünf *Tīrthaṅkara-Kalyāṇaka* abweichen, und wird hier nur deshalb gesondert genannt, weil es, wie Jayācāryas *Paṭṭotsava*, welches aus historischen Gründen zusätzlich gefeiert wird, von den Terāpanthī selbst als eines der vier offiziellen sektenspezifischen Riten aufgeführt wird (AK II: 103f.). *Maryādā-Mahotsava* ist auch ein Gedenktag und könnte zweimal genannt werden. *Mahāvīra Jayantī* und *Mahāvīra Nirvāṇa* gehören zu den *Jina-Pañca-Kalyāṇaka* und werden hier nur wegen ihrer überragenden Bedeutung in den verschiedenen Jain Jahreszyklen gesondert genannt. *Dīpāvalī* und *Mahāvīra Nirvāṇa* werden am selben Tag, nacheinander, zelebriert, und von den Teilnehmern oft nicht deutlich unterschieden.

Hindu, Indien) untergliedert werden. Besonders wichtig sind für alle Jain-Orden die fünf Typen der Sühneriten (Pañca Pratikramaṇa) und für den Terāpanth die an die Ordensgründung und bedeutende Ācārya erinnernden Gedenktage und die disziplinarischen Riten:⁴²

Typen Kalendarischer Riten des Terāpanth

	Terāpanth	Jain	Hindu	Staatlich
Sühneriten		Pañca Pratikramaṇa Kṣamāpaṇā Poṣadha Paryuṣaṇa Akṣaya Tṛtīyā		
Instutionelle Rituale	Likhat Hājarī Maryādā-Mahotsava*			Tag der Verfassung
Gedenktage	Bhikṣu Abhiniṣkramaṇa Terāpanth Sthāpanā* Caramotsava* Paṭṭotsava* Ācārya Kalyāṇaka	Jina Pañca Kalyāṇaka Mahāvīra Jayantī Mahāvīra Nirvāṇa	Rakṣā Bandhan Dhan Teras Dīvālī Holī	Unabhängigkeitstag

Mit Ausnahme der den Mönchen und Nonnen vorbehaltenen Ordensrituale des Terāpanth werden alle in der Tafel aufgeführten Ritualtypen (auch) von Laien durchgeführt. Jain-Mönche nehmen in der Regel an Hindu und Staatsfeierlichkeiten nicht teil. Die Riten werden in folgenden Zeitintervallen durchgeführt: (a) Den ein- bis zweimal täglich durchzuführenden obligatorischen Sühneriten (Āvaśyaka-Riten) wird von den Jaina-Mönchen die höchste religiöse Bedeutung beigemessen.⁴³ Sie werden gewöhnlich als *Pratikramaṇa*-Riten bezeichnet.⁴⁴ (b) Zu den vierzehn-fünfzehntägigen Riten werden die *Pākṣika-Pratikramaṇa*-Zeremonien gerechnet,⁴⁵ die, wie gesehen, den *Pātimokkha*-Riten im Buddhismus entsprechen. (c) Monatliche Riten sind besonders im Hinblick auf asketische Praktiken der Laien relevant. In der Regel werden heute zehn Mondtage (*Tithi*) im Monat für spezielle religiöse Observanzen (*Poṣadha*) bestimmt: im Terāpanth jeweils der zweite (*Dvītiya*), fünfte (*Pañcamī*), achte (*Aṣṭamī*), elfte (*Ekādaśī*) und der vierzehnte (*Caturdaśī*) oder fünfzehnte (*Pañcadaśī*) Tag der zunehmenden und abnehmenden Hälfte des Mondmonats. Ursprünglich wurden in einem Monat nur zwei, doch später bis zu sechs *Poṣadha*-Tage zelebriert: jeweils der achte (*Aṣṭamī*) und der vierzehnte Tag der hellen und dunklen Hälfte des Mondzyklus, sowie der Vollmondtag (*Pūrṇimā*) und der Neumondtag (*Amāvāsī*).⁴⁶ Die Anzahl dieser sogenannten *Parvan*-Tage wurde im Laufe der Jahrhunderte weiter erhöht, so daß heute jeder dritte Tag ein *Parvan*-Tag ist. Die Zahl variiert jedoch von Sekte zu Sekte.⁴⁷ Das

⁴² Mit Stern * gekennzeichnete Rituale sind die vier offiziellen sektenspezifischen Riten (*Terāpanth Ke Parva*), von denen drei von Jayācārya eingeführt wurden.

⁴³ Vgl. Shastri 1966: 222f.

⁴⁴ Strenggenommen ist die Retrospektion (*Pratikramaṇa*) nur ein Teilelement der *Āvaśyaka*-Riten.

⁴⁵ Bei den Terāpanth ursprünglich auch die *Hājarī*-Zeremonien.

⁴⁶ Mahāprajña 1996: 65f. glaubt wissenschaftliche Bestätigung für die wohltuende Wirkung des Fastens an diesen Tagen in der Tatsache zu finden, daß der menschliche Körper zu 80% aus Wasser besteht, und daher genau wie die Gezeiten der Ozeane auf den Mond reagiert. Vor allem die vier Mondwechsellage *Caturdaśī*, *Pūrṇimā* und *Amāvāsī* seien daher gefährlich für die psychische Gesundheit.

⁴⁷ Vgl. Williams 1983: 142, Caillat 1975: 9f., Mahias 1985: 115, Cort 1989: 280f. Kosmologische Begründungen für den drei Tage-Zyklus (Ebda.) sind offenbar retrospektive Rationalisierungen des pragmatischen Versuchs der Asketen, die Laien soweit es geht an die monastische Lebensweise heranzuführen. Der Fastenzyklus der dritten Tage (*Parvan*) hat nichts mit *Akṣaya Tṛtīyā*, dem ewigen dritten

Wort *Parvan* wird mittlerweile zur Bezeichnung aller religiösen Feiertage der Jaina verwendet, wie z.B. der achttägigen Fastenperioden (*Aṭhāī*) der Mūrtipūjaka an Āṣāḍha Śukla 8-15 und Kārttika Śukla 8-15 jeweils vor Anfang und Ende der *Cāturmāsa*-Periode.⁴⁸ (d) Die vierteljährlichen Riten (*Cāturmāsika-Pratikramaṇa*) und (e) die jährlichen Riten sind vor allem Sühnereiten (*Samvatsarī*) und Gedenktage, sowie disziplinarische Rituale (*Maryādā-Mahotsava*); unter den Gedenktagen sind die alljährlichen Feiern der *Tīrthankara Kalyāṇaka* hervorzuheben, der fünf Glücksmomente, die gewissermaßen das Jain-Äquivalent der brahmanischen Lebenszyklusriten (*Samskāra*) sind.⁴⁹ (f) Gelegentlich werden zudem Hundertjahrfeiern und ähnliche Gedenkfeiern abgehalten, sowie, wenn notwendig, disziplinarische *Hājārī*- (Anwesenheit) Riten.

(a) Nationalfeiertage

Bei zwei der von den Terāpanth-Kalendern aufgeführten Festtage handelt es sich um staatlich organisierte Nationalfeiertage - den Unabhängigkeitstag im August und den Tag der Verfassung im Januar. Bīsapanthī und Mūrtipūjaka nehmen diese Feiertage nicht in ihre rituellen Kalender auf.⁵⁰ Die beiden Feiertage werden von den Terāpanth wie folgt zelebriert:

Der Tag der Unabhängigkeit

Am Tag der Unabhängigkeit (*Svatantratā Divasa*) wird in den Predigten der *Śramaṇa* die, durch die indische Unabhängigkeit gewonnene äußere Freiheit mit der inneren Freiheit der Seele - der "wahren Freiheit" - kontrastiert. Ācārya Tulsī im Jahre 1949 geschriebenes Gedicht "laßt uns wahrlich Unabhängig sein" wird in der Regel rezitiert (Mahāprajā 1987: 7). Der Terāpanth-Kalender von 1992 hebt die Bedeutung dieses Tages (1992: Śrāvaṇa Śukla 6) hervor, doch erwähnt nicht Pārśvanāths *Nirvāṇa* am folgenden Tag (Śrāvaṇa Śukla 7 =

Tag, an Vaiśākha Śukla 2 im Mai-Juni zu tun - dem Höhepunkt der *Varṣī-Tapas* (dreizehneinhalb Monate lang abwechselnd einen Tag fasten und einen Tag nur einmal essen).

⁴⁸ Die Zahl der *Aṭhāī*-Wochen wurde im Laufe der Zeit ebenfalls gesteigert, variiert jedoch auch je nach Sekte (vgl. Cort 1989: 151, Mahias 1985: 115).

⁴⁹ Interessanterweise messen die Jaina den Lebenszyklusriten selbst keine oder kaum religiöse Bedeutung bei (Williams 1983: xxiv), denn der Jainismus lehnt die positive Bewertung der unendlichen Zyklen der Wiedergeburten (*Samśāra*) durch den Brahmanismus ab. Das religiöse Ziel des Jainismus ist - im Gegenteil - die Erlösung (*Mokṣa*) von *Samśāra*. Dementsprechend werden auch die Lebenszyklusriten negativ bewertet bzw. aus der Jain-Religion an sich ausgeschlossen. Alle "weltlichen" Übergangsriten (Geburt, Heirat, Tod, etc.) werden daher von den Jaina nach Maßgabe des hinduistischen Ritualismus zelebriert (bei den Statuen verehrenden Jaina ggfs. mit Jain-Symbolen geschmückt). Die beiden einzigen "Lebenszyklusriten" die von der Jain-Doktrin positiv hervorgehoben werden - *Dikṣā* (Weltentsagung) und *Sallekhanā* (freiwilliges Todesfasten) - sind unmittelbar mit dem soteriologischen Ziel verknüpft. In beiden Fällen handelt es sich um eine freiwillig herbeigeführte Vorwegnahme der eigenen Todesriten, also um einmalige Ereignisse, die nicht als Zyklen aufgefaßt werden, sondern als einzigartige Momente der Selbstbefreiung. Beide Riten sind nicht selbstverständlich im Leben eines Jain (oder Hindu), sondern außergewöhnlich, und haben insofern "sakrale" Bedeutung. Lebenszyklusriten im traditionellen Sinne (inklusive Todesriten) gelten den Jaina hingegen als "soziale" Festivitäten. Auch die *Kalyāṇaka*, die fünf glückbringenden Momente im Leben der Tīrthankara - Konzeption, Geburt, Initiation, Erleuchtung, Tod - die alle Jains ausgiebig zelebrieren, werden, wie die Wortwahl zeigt, nicht als Lebenszyklusriten verstanden, sondern als einmalige Ereignisse. Die Verwendung des Konzeptes des einmaligen Ereignisses impliziert im übrigen, daß die Dimensionen von Zeit und Ereignis von den Jaina systematisch auseinandergehalten werden (vgl. Luhmann 1984, Leitner 1982). - Wenn man nach dem sozialen Effekt einer solchen ideologischen Hervorhebung einmaliger religiöser Ereignisse fragt, kommt Leachs (1978) Bemerkung in den Sinn, daß "die Trennung des spirituellen Wesens vom materiellen Körper beim Tode das Paradigma für den Mechanismus ist, der bei den Lebenden einen Wandel des sozialen [und religiösen, P.F.] Status "verursacht" (S. 116). Die Betonung der freiwilligen Vorwegnahme der Todesriten im Jainismus (bei gleichzeitiger Ablehnung der brahmanischen Riten der Ahnenverehrung (*Śrāddha*) ist demnach eine symbolische Form der Statustransformation.

⁵⁰ Jain 1983: 123, Cort 1989: 495-7.

Mokṣa-Saptamī), ein wichtiges *Kalyāṇaka*-Datum, welches von den Bīsapanthī und Mūrtipūjaka herausgestellt wird.⁵¹

Der Tag der Verfassung

Der Tag der Verfassung (*Gaṇatantra Divasa*) findet jedes Jahr am 26. Januar statt. Der Termin richtet sich nicht nach dem traditionellen Mondkalender, sondern nach dem internationalen Kalender, der in Indien generell bei der Festlegung geschäftlicher und staatlicher Termine Verwendung findet.⁵² Für die Terāpanthī ist es ein sozialer Feiertag, an den jedoch auch die Mönche in ihren täglichen Predigten erinnern. Die staatlichen Feiertage werden nicht nur als arbeitsfreie Tage im Terāpanth-Kalender aufgeführt, sondern auch um die Loyalität der Sekte zur herrschenden politischen Ordnung zu demonstrieren.

(b) Nationale Hindu-Feiertage

Die nationalen Hindu-Feiertage werden von Jains zwar mitgefeiert, doch zugleich religiös uminterpretiert.⁵³ *Holī*, *Akṣaya Tṛtīyā*, *Rakṣā Bandhan* sind Hindu-Feiertage, die auch von Jains wahrgenommen werden. Streng genommen muß unterschieden werden zwischen “Hindu-Festen”, die unverändert auch von Jain-Laien praktiziert werden und solchen, die zwar äußerlich fast identisch durchgeführt, jedoch vollkommen uminterpretiert werden. Der Terāpanth-Kalender hebt zudem zwei Tage des *Dīvālī*-Festzyklus heraus: *Dīvālī* und *Bhagavān Mahāvīra Nirvāṇa Divasa* (die in der Regel zusammenfallen).

Holī

Holī wird von den meisten Jains als indischer Nationalfeiertag mitgefeiert, jedoch “ohne Identifikation mit den äußeren Erscheinungen des Hindu-Feiertages”. Von Jains wird *Holī* also Bloß soziales Festival angesehen. Von religiösen Fundamentalisten wird es wegen der Gewalt des *Holī*-Feuers (in Erinnerung an die Verbrennung der Dämonin *Holīkā*) ganz abgelehnt.⁵⁴ In den rituellen Kalendern der Jaina wird *Holī* selten aufgeführt. Die Terāpanthī nennen das Datum in ihren Kalendern, um zu betonen, daß auch Jains *Pakkā*-Hindus sind.

Akṣaya Tṛtīyā

Akṣaya Tṛtīyā Divasa (der ewige Dritte Tag) wird sowohl von Hindus als auch von Jains im Mai an Vaiśākha Śukla 3 zelebriert.⁵⁵ Für Hindus ist es der Tag, an die Präparierung der Felder für die Regenzeit beginnt. Die Jaina geben dem Fest jedoch eine andere Bedeutung. Für sie ist *Akṣaya Tṛtīyā* einer der glückverheißendsten und heiligsten Tage des Jahres - der Tag der ersten Almosengabe (*Bhikṣā*). Jains erinnern sich an diesem Tag an das Brechen des, laut Legende, ein Jahr und vierzig Tage langen “einjährigen” Fastens (*Varṣīya-Tapas* = *Varṣī-*

⁵¹ J.P. Jain 1983: 121, Cort 1989: 496. Das Fest der staatlichen Unabhängigkeit wird nach Shāntā (1985: 463) von Jain-Mönchen oft unmittelbar mit dem Thema der persönlichen Freiheit und Verantwortung, sowie der Notwendigkeit der Reformation der Gesellschaft verknüpft.

⁵² Vgl. Marett 1985: 60.

⁵³ Vgl. Schubring 1978: 17, Sangave 1980: 239, Jaini 1979.

⁵⁴ Vgl., Cort 1989: 214-6.

⁵⁵ Beginn von *Kṛtayuga*.

Tap) des ersten Jain-Tirthankara Ṛṣabha, der nach seiner Entsagung keine akzeptable Nahrung finden konnte weil es keine Jain-Laien gab. Sein Fasten wurde schließlich durch eine Zuckerrohrsaftgabe des legendären Königs Śreyāṃs von Hastināpur gebrochen, der sich dadurch unzerstörbaren Verdienst (*Akṣaya Puṇya*) verschaffte.⁵⁶ Der Sinn des Feiertages besteht darin, die Laienschaft durch Herausstellung des unermeßlichen Verdienstes (*Puṇya*), den sich Śreyāṃs durch seine vorbildliche Tat erworben haben soll, zur Unterstützung der Asketen zu inspirieren. Śreyāṃs' *Bhikṣā* gilt als die erste religiöse Gabe in der Geschichte des Jainismus im gegenwärtigen *Avasarpinī*-Zeitalter und zugleich als nachahmungswürdiges Paradigma der idealen Jain-Gabe, einem der Hauptmedien der Integration der Sphäre der Jain-Laien mit der der Asketen. *Akṣaya Tṛtīyā* zelebriert den Ursprung der symbiotischen Beziehung zwischen Asketen und Laien, ohne die sich die monastischen Gemeinden nicht reproduzieren könnten. Dementsprechend wird der Tag gefeiert: Mūrtipūjaka und Digambara baden Ṛṣabha-Statuen in Zuckerrohrsaft, praktizieren *Pūjā* und geben *Bhikṣā* an die Asketen. Terāpanth-Laien markieren den Tag durch eine Modifikation ihrer Diät: sie essen einen speziellen Brei (*Khicaṛī*) aus Hirse und Tumeric, nicht wie sonst üblich aus Reis und Hülsenfrüchten. Für viele Jains ist *Akṣaya Tṛtīyā* jedoch nur ein Gedenktag.

Am "ewigen Dritten" kulminiert zudem der *Varṣī-tapa*-Fastenzyklus, bei dem Mönche und Laien das Jahresfasten von *Ṛṣabha* imitieren, um ihr *Karman* zu verbessern. Die erfolgreiche Durchführung der *Varṣī-tapa* ist selten und gilt als eine außergewöhnliche Leistung. Das Fasten beginnt am Tag von Ṛṣabhas Entsagung im März (*Ṛṣabha Janma evaṃ Dīkṣā Divasa*: Caitra Kṛṣṇa 8)⁵⁷ mit der Übernahme des Gelübdes, dreizehneinhalb Monate lang *Ekāntara-Tapas* zu praktizieren, d.i. abwechselnd einen Tag zu fasten (*Upavāsa*) und einen Tag nur einmal zu essen (*Ekasthāna*),⁵⁸ und endet ein Jahr und vierzig Tage später an *Akṣaya Tṛtīyā*.⁵⁹ An *Akṣaya Tṛtīyā* wird vor allem der erfolgreiche Abschluß der *Varṣī-tapa* zelebriert. Die Nahrungsaufnahme wird durch das rituelle Brechen des Fastens (*Pāraṇa*) durch eine zeremonielle Zuckerrohrsaftgabe der Familienmitglieder, nach einer vorausgehenden Zuckerrohrsaftgabe (*Bhikṣā*) an die Asketen, in einer öffentlichen Zeremonie zelebriert. Wegen der steigenden Zahl von *Tapasvin* ist es den Asketen nicht möglich alle Fastenden einzeln zu besuchen, um ihnen *Bhikṣā* zu gewähren. Deshalb findet heute am Aufenthaltsort des *Ācārya*⁶⁰ eine öffentliche Zeremonie statt, bei der vor den Augen mehrerer tausend Pilgern - meist Familienangehörige der oft mehr als zweihundert *Tapasvin* - den Fastenden das Privileg des Almosengebens an den *Ācārya* selbst gewährt wird. Wie einst der legendäre Prinz Śreyāṃs, der Ṛṣabhas, ein Jahr und vierzig Tage währendes Fasten mit einer Zuckerrohrsaftgabe gebrochen und damit den Brauch des Gebens (*Dāna*) auf Erden eingeführt hatte, werden die Fastenden jeweils zunächst von ihren Angehörigen bzw. den Organisatoren der

⁵⁶ Für Details der Legende siehe TSPC 1.3, AK II: 19f.

⁵⁷ Cort 1989: 219 zitiert ein hiervon abweichendes Datum (Phālguna Kṛṣṇa 8) in Bezug auf Gujarati Tapā-Gaccha-Kalender.

⁵⁸ Gujarati Tapā-Gaccha-Laien dürfen offenbar zweimal am Tag essen (Cort 1989: 219). Die Art und Weise des Fastens kann offenbar variiert werden, denn AK II: 20 fordert nur das Fasten an jedem zweiten Tag. Terāpanth-*Tapasvī* sollen idealerweise nicht nur fasten, sondern zumindest *Prekṣā-Dhyāna* und *Japa* täglich praktizieren, sowie zusätzlich, nach eigenem Gusto: 1. elf Rosenkranzrezitationen (*Japa*): *Oṃ Śrī Ṛṣabhāya Namaḥ*, 2. eine halbe Stunde Meditation (*Dhyāna*) oder Repetition (*Japa*), 3. eine Stunde Schweigen (*Mauna*), 4. zölibatäres Leben (*Brahmacarya*), 5. Verzicht auf grüne (belebte) Nahrungsmittel (*Sacitta*) und Erdfrüchte (*Jamīkanda*), 6. vollkommener (*Cauvihāra*) Verzicht auf Nahrung und Medizin in der Nacht (*Rātri-Bhojana* [-*Tyāga*]), 7. einmal Retrospektion (*Pratikramana*) oder religiöses Studium (*Svādhyāya*), 8. eine Kontemplation (*Sāmāyika*), und 9. Vergebung (*Kṣamā*) (Nāhaṭā n.d.: 7f.).

⁵⁹ Vgl. TSPC 1.3, Stevenson 1984: 264, Sangave 1980: 238f., J.P. Jain 1983: 123, Jaini 1979: 203, Marett 1985: 86, Cort 1989: 218f. Mahias 1985: 114 beschrieb eine dreitägige Elementarform der *Varṣī-tapa* namens *Prāśadha-Upavāsa*, die von Agravāl Digambara in Delhi praktiziert wurde.

⁶⁰ Im Falle der Mūrtipūjaka: in Śatruñjaya.

zentralen Feier mit einem mit Zuckerrohrsaft (*Ikṣurasa*) gefüllten silbernen Behältnis (*Kalaśa*) bedacht.⁶¹ Bevor sie selbst den ersten Schluck Zuckerrohrsaft zu sich nehmen, offerieren die mit Sandelholzgirlanden (*Candaṇa-Mālā*) geschmückten *Tapasvin*, eine nach der anderen, einen Teil des Saftes dem *Ācārya*, welcher die Flüssigkeit in einer großen Bettelschale sammelt, um sie anschließend an alle anwesenden *Sādhu* und *Sādhvī* zu gleichen Teilen wieder zu verteilen, sowie an den *Yuvācārya* und die *Sādhvī-Pramukhā*.⁶² Im Anschluß an den Zuckerrohrsaft nehmen die *Tapasvin* entweder Zuckerwasser, Milch oder Tee zu sich, um den Magen wieder an Nahrung zu gewöhnen. Im Gegensatz zu den Mūrtipūjaka⁶³ werden im Terāpanth die *Tapasvin* jedoch anschließend nicht gesondert mit Geldgeschenken oder sonstigem sozio religiösen Zeremoniell gefeiert, wie überhaupt ihre *Pāraṇa*-Feiern bescheidener ausfallen.⁶⁴

Rakṣā Bandhan

Rakṣā Bandhan, das Fest des "schützenden Armbandes", welches traditionell Brüder ihren Schwestern als Zeichen der Erneuerung ihrer engen Beziehung in südasiatischen Verwandtschaftssystemen geben (in Indien gilt der Bruder als Beschützer seiner Schwester), fällt auf einen *Pakkhī*-Tag (*Śrāvaṇa Śukla* 15) und wird von Hindu, Bīsapanthī und Śvetāmbara-Terāpanth gefeiert, jedoch nicht von den Mūrtipūjaka. *Rakṣā Bandhan* gilt als besonders wichtiges Fest bei den Digambara. Mitglieder der Jain-Kasten zelebrieren dieses "soziale" Fest durch Süßigkeitsgaben von Brüdern an ihre Schwestern. Jains zelebrieren an diesem Tag zudem die Rettung von siebenhundert Jain-Asketen vor der Verfolgung durch den tyrannischen König Bali von Hastināpur vermittelt des Heiligen Viṣṇukumār.⁶⁵ Es wird somit eine Analogie hergestellt zwischen der (möglichen) Verfolgung einer Schwester durch die Familie ihres Ehemannes, in die sie eingeheiratet hat, und der (möglichen) Verfolgung von Jain-Asketen durch politische Machthaber. Auf diese Weise konnte aus dem traditionellen Hindu-Ritual offenbar noch ein interpretativer Gewinn zugunsten der *Śramaṇa* gezogen werden.

Dhan-Teras, Dīvālī und Bhagavān Mahāvīra Nirvāṇa Divasa

Dīvālī ist genauer gesehen kein Feiertag, sondern ein Festzyklus, der sich über drei und mehr Tage hinzieht. Er wird von allen Hindu gefeiert und gilt nach *Paryuṣaṇa* als zweitwichtigster Festtag der Jaina - mit Ausnahme der Terāpanth, bei denen *Maryādā-Mahotsava* an zweiter Stelle steht (Marett 1985: 62). *Dīvālī* bzw. *Bhagavān Mahāvīra Nirvāṇa Divasa* sind zugleich das berühmteste Beispiel einer Uminterpretation und somit Instrumentalisierung eines Hindu-Festes durch die Jain-Religion. Während Hindus *Dīvālī* mit der Tötung des

⁶¹ "Just then someone joyfully brought jars filled with fresh sugar-cane juice to the Prince as a present. Then, knowing the rules for giving alms free from faults, he said to the Lord, "Take this juice which is suitable." The Lord put together his hands and held out a dish made from his hands; Śreyāṇsa, lifting up the pitchers of cane-juice in succession, emptied them. ... Then the Blessed One broke his fast with that juice; ... In Śreyāṇsa's house there was a rain of jewels from the gods together with a rain of tears of joy from the people's eyes. ... Beginning with Śreyāṇsa the duty of giving originated on earth, just as the course of all practices and laws with the master" (TSPC I: 180f.). Interessanterweise verbietet ĀS₁ 2.1.10.4 die Akzeptanz der Bestandteile des Zuckerrohrs (mit Ausnahme des Saftes?).

⁶² Nāhaṭā n.d.: 6-8, vgl. YŚ 3.87, Williams 1983: 158. *Akṣaya Tṛtīyā* wird auch von den Mūrtipūjaka-*Tapasvī* bevorzugt in Pilgerzentren, wie Śatruṅjaya, Gīrnar oder Hastināpur, wo Śreyāṃs Rṣabha *Bhikṣā* gegeben haben soll, zelebriert (vgl. Sopher 1968: 417-22, Reynell 1985: 51, Cort 1989: 219). Fischer & Jain 1975: 52 berichten, daß die Mūrtipūjaka den Asketen Geld und Sandelholzpulver vor die Füße legen, bevor sie ihnen den Zuckerrohrsaft geben.

⁶³ Vgl. Reynell 1985: 106, Zwicker 27.6.1985.

⁶⁴ Im Rahmen der *Nayā Mod-* (Neue Wende-) Kampagne 1960 hat sich Ācārya Tulsī entschieden gegen die damals auch unter Terāpanthī allgemein üblichen Feste zur Ehrung von *Tapasvī* ausgesprochen (Mahāprajña 1987: 34).

⁶⁵ Siehe Sangave 1980: 238, J.P. Jain 1983: 121, Marett 1985: 87, Cort 1989: 496, 499.

Dämonen Rāvaṇa durch Rāma in Verbindung bringen und vor allem in Form der Verehrung von Lakṣmī, der Göttin des Wohlstandes, feiern, zelebrieren die Jaina die Erlösung Mahāvīras - den ebenfalls Fruchtbarkeit bringenden⁶⁶ Tod ihres Propheten, den die Śvetāmbara auf 527 v.Chr. datieren. Sie verehren dabei jedoch auch Lakṣmī. Wie alle indischen *Baniyā* führen Jain-Händler an Dīvālī den *Chopra-Pūjā* bzw. *Śāradā-Pūjā*, die “Gabe der Abrechnungsbücher” an Sarasvatī (Śāradā), durch.⁶⁷ Ihr Ritual kombiniert also Hindu-Elemente mit Jain-Elementen.

Die *Dīvālī*-Periode beginnt mit *Dhan-Teras* (“Wohlstand Dreizehn”) an Kārttika Kṛṣṇa 13, dem Geburtstag des mythischen Götterdoktors Dhanvantarī. Für Hindus ist dies der glückliche Tag, an dem Lakṣmī in die Haushalte kommt und Wohlstand bringt. Dieses Ereignis wird gefeiert durch die Anschaffung neuer Haushaltsgegenstände, Schmuck, etc., und durch Wettspiele. Für Jains gilt *Dhan-Teras* zusätzlich als der Tag, an dem Mahāvīra in Pāvā eintraf, um dort in das *Nirvāṇa* einzugehen.⁶⁸ Am nächsten Tag (Kārttika Kṛṣṇa 14) wird Mahāvīras letzter Predigt gedacht und - der Hindu-Tradition gemäß - von den Frauen rituelle Nahrung zur Besänftigung der Geister und Dämonen (*Bhūta*) außerhalb der Häuser ausgelegt, die, von Lakṣmīs Reichtümern angelockt, angeblich in dieser Nacht ausschwärmen (hier liegt offenbar eine Parallele zum Rāma-Mythos vor). Dieser Tag wird *Choṭī Dīvālī* (kleines *Dīvālī*) genannt und von den Mūrtipūjaka *Rūpa-Caturdaśī* (der “höllische Vierzehnte”).⁶⁹ Am zweiten Tag werden die besagten *Lakṣmī-Pūjā* und *Chopra-Pūjā* durchgeführt und später die obligatorischen Feuerwerke abgehalten. In der Nacht des *Bhagavān Mahāvīra Nirvāṇa Divasa* (Kārttika Kṛṣṇa 15), dem Tag, den die Mūrtipūjaka-Jains, wie die Hindus, *Dīvālī* nennen, soll Mahāvīra seine letzte Predigt beendet haben und gestorben sein. Zum Angedenken an die Befreiung seiner Seele - des inneren Lichtes - werden außen vor dem Haus Lampen (*Divasa*) angezündet, die die ganze Nacht lang brennen. Der nächste Tag ist Neumond und zugleich der indische Neujahrstag, sowie der traditionelle Beginn des Geschäftsjahres der indischen *Baniyā*. Den Mūrtipūjaka-Jains gilt er als “Tag der Erleuchtung Gautams” des bedeutendsten Schülers Mahāvīras. Er wird von den meisten Jain-Sekten als Feiertag aufgeführt⁷⁰ - nicht jedoch von den Terāpanthī. Diese betonen statt dessen die Bedeutung von Ācārya Tulsī's Geburtstag (*Ācārya Tulsī Janma Divasa*), der einen Tag später gefeiert wird. Die Implikation ist, daß weniger Gautama als vielmehr Ācārya Tulsī heute Mahāvīras Erbe weiterträgt.

Eine detailliertere Interpretation des *Dīvālī*-Festes der Terāpanth-Śrāvaka wird in Kapitel 9 gegeben. Die Śramaṇa fasten in der Regel in der *Dīvālī*-Periode und rezitieren ein spezielles *Dīvālī-Mantra*, während die Laien *Dīvālī* und *Mahāvīra Nirvāṇa* mit der Verteilung von Süßigkeiten an die Kinder feiern. Zudem erklären sie in ihren Predigten die wahre Bedeutung des Lichtfestes aus der Sicht des Jainismus. In diesem Zusammenhang ist Ācārya Tulsī's kontroverses Buch über Rāma erwähnenswert, welches einst in Raipur zu einer Auseinandersetzung sowohl mit der Śaṅkarācārya-Sekte als auch der “Hindu-Regierung” führte. Tulsī vertrat darin neben der Kritik der Glorifizierung von Rāmas Gewalt die Ansicht, *Sītā* habe ein allzu schlechtes Image im Hindu *Rāmāyaṇa* und wurde schließlich von der Regierung gezwungen, das Buch zurückzuziehen, um gewalttätige Ausschreitungen zu verhindern.⁷¹ Dieser Vorfall verdeutlicht, wie politisch kontrovers die Re-Interpretation traditioneller Riten und Mythen in Indien ist.

⁶⁶ Mahāvīras Name war Vardhamāna, der “Wachstum schaffende”.

⁶⁷ Vgl. Cort 2001: 168.

⁶⁸ J.P. Jain 1983: 122.

⁶⁹ Vgl. Stevenson 1921: 877, J.P. Jain 1983: 122, Marett 1985: 87, Cort 1989: 496, 500.

⁷⁰ J.P. Jain 1983: 123, Marett 1985: 85.

⁷¹ Zum Jain *Rāmāyaṇa*, vgl. unter anderen Kulkarni 1990.

(c) Jain- (Śvetāmbara-) Feiertage

Zehn der vierundzwanzig im Terāpanth-Kalender aufgelistete Feiertage werden ausschließlich, mehr oder weniger universell, von den (Śvetāmbara-) Jain-Sekten zelebriert. Zum einen die im Jinacaritra (Kalpasūtra) dargestellten glücklichen Momente (*Kalyāṇaka*) im Leben der Tīrthaṅkara, vor allem die Geburtstage von Mahāvīra (Caitra Śukla 13) und Pārśva (Pauṣa Kṛṣṇa 10), Mahāvīras Entsagungstag (Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 9) und Allwissenheitstag (Āṣāḍha Śukla 10),⁷² und zum anderen die *Paryuṣaṇa*-Festivitäten, insbesondere die Feiern zu Beginn von *Paryuṣaṇa* (*Paryuṣaṇa Prārambha*) und zum Ende (*Samvatsarī*) – die nach der Terāpanth-Auslegung auf Bhādrapada Kṛṣṇa 12/13 und Bhādrapada Śukla 4/5 fallen – und die *Paryuṣaṇa-Pratikramaṇa* – Beichte (Bhādrapada Kṛṣṇa 15), sowie die drei obligatorischen vierteljährlichen Sühnerituelle der Mönche (*Cāturmāsika-Pratikramaṇa*) (Āṣāḍha Śukla 15, Kārttika Śukla 15, Phālguna Śukla 15). Der zehnte der offiziellen Terāpanth-Festtage, der universell von Śvetāmbara-Jains wahrgenommene wird, ist *Akṣaya Tṛtīyā*, der Tag an dem, laut Legende, der erste Tīrthaṅkara Ṛṣabha sein einjähriges Fastenritual abgebrochen hat.

Es zeigt sich, daß die (Terāpanth-) Jain-Identität, insofern sie sich in den universellen Festen der Jaina widerspiegelt, vor allem durch Bezug auf zwei übergreifende Themen konstituiert wird: (a) Mahāvīras *Kalyāṇaka* und (b) die doktrinär vorgeschriebene, periodischen Selbstreinigungsriten (*Pratikramaṇa*). Alle anderen Terāpanth-Festtage – z.B. die Geburts- und Todestage anderer Tīrthaṅkara, das Fasten Ṛṣabhas, etc. – sind Elaborationen der beiden Grundthemen.⁷³ Tempelriten werden nicht durchgeführt. Granoffs (1992) These, es bestehe ein Zusammenhang zwischen Gedenkriten und den Pilgerfahrten der Bilder verehrenden Jaina, muß also modifiziert werden, um der zentralen Bedeutung der Sühneriten bei den anikonischen Sekten gerecht zu werden. Wenn man die periodischen Sühneriten und zu spezielle Anlässen durchgeführte Zeremonien und lokale Rituale einmal beiseite läßt, kommen also nur “historisch” orientierte Gedenktage und die Jina, wie die *Kalyāṇaka*, als von allen Jaina universell akzeptierbare strukturbildende Rituale in Frage. Weiterhin zeigt sich, daß die eigentlich “historischen” Riten, die zum Angedenken an eine bestimmte Person oder ein bestimmtes Ereignis abgehalten werden, vor allem auf der Ebene der Subsekten zu finden sind. Terāpanth-Beispiele sind der Gründungstag des Terāpanth, Ācārya Bhikṣus Geburtstag, etc. Rituale, die “historische Ereignisse” erinnern, die für die Jain-Religion insgesamt charakteristisch sind, sind meistens nicht an historischen sondern an mythischen oder legendären Ereignissen orientiert, wie den fünf *Kalyāṇaka* der Tīrthaṅkara (insbesondere Mahāvīras). Die darin fundierten periodischen Riten sind, so J.P. Jain, “of an eternal character, with no historical origin” (Ebda.).

Im Gegensatz zu den an geschichtlichen oder quasi-geschichtlichen Ereignissen orientierten Gedenktagen, sind Sühneriten grundsätzlich ahistorisch. Sie sind an der Jain-Dogmatik (Karman-Theorie, etc.) orientiert. So gesehen gibt es zwei Arten von universellen Jain-Riten: (1) Kommemorationsriten, die einen mehr oder weniger historische Orientierung haben und (2) doktrinär orientierte Riten, die einen mehr oder weniger repetitiv-systematischen Charakter haben. Eine genauere Betrachtung der Sühneriten in Kap. 8.2.1.2.3 wird jedoch zeigen, daß sie komplexe Kombinationen historischer und dogmatischer Komponenten darstellen. Die entscheidende Funktion der Kombination dieser beiden rituellen Grundtypen ist, daß eine asymmetrische mit einer repetitiven Komponente so verknüpft wird, daß durch die rituelle Anwendung automatisch eine religiöse Statusordnung erzeugt wird. Denn es werden nur für die, gemäß der “ewigen Wahrheit” der Jain-Lehre

⁷² Das vierte *Kalyāṇaka*: Mahāvīras Todestag, fällt, wie gesehen, mit *Dīvālī* zusammen.

⁷³ Die Buddhisten verehren vier, nicht fünf Orte, die mit folgenden vier hervorragenden Ereignissen in Buddhas Leben verbunden werden: Geburt, Allwissenheit (Erleuchtung), erste Predigt, *Nirvāṇa* (Kane 1973, 2nd Ed., IV: 552) (in Śrī Laṅkā wird an *Vesak* dieser Ereignisse gedacht).

“vollkommensten” menschlichen Wesen, welche die Doktrin in ihrem Leben realisiert haben, besondere Gedenktage oder Vorbildfunktionen im Sühneritual eingerichtet. Die gleichsam “ewige” Lehre wird mit wechselnden Umständen durch das Vorbild quasi-historischen religiöser Virtuosen verknüpft, die an die Spitze der sozio-religiösen Statushierarchie der Jaina stehen. Sie “verkörpern” die Lehre in höherem Maße als andere und werden daher verehrt. Die Zeitasymmetrie impliziert eine Statusasymmetrie und im Ritual in der Regel auch räumliche Asymmetrien.

Zusammengenommen ergibt sich gleichsam die Struktur einer spiralförmigen Entwicklung, insofern in Jain-Kalendern ein linear-historisch ausgerichteter Ritualtyp mit einem zyklisch-repetitiven Ritualtyp kombiniert wird. Die Struktur des rituellen Jahres der Śvetāmbara, welches durch das zentrale “Selbstopfer” und die Wanderungen des *Tīrthaṅkara* bzw. seines Repräsentanten, des *Ācārya*, in Bewegung gesetzt wird ist symbolisch integriert in eine kosmologische Gesamtarchitektur, die auf der altindischen Konzeption des unendlich kreisenden Zeitrades basiert. Die ewigen kosmischen Zyklen der Jaina sind in einen absteigenden Halbkreis (*Avasarpinī*) und einen aufsteigenden Halbkreis (*Utsarpinī*) mit jeweils sechs Zeitstufen (*Kāla*) unterteilt. Durch die Zeitstufen werden Zeitalter unterschiedlichen Glücks unterschieden. Nur in den dritten und vierten Zeitaltern des absteigenden Halbkreises kann *Mokṣa* erreicht werden, in den gemischten glücklich-unglücklichen Perioden (*Suṣamā-Duṣamā*, *Duṣamā-Suṣamā*) in denen sich noch einige privilegierte Seelen an den Zustand primordialen Glücks zu Beginn des *Avasarpinī*-Zyklus erinnern können.⁷⁴ Diese, wie Alsdorf (1938) gezeigt hat, relativ spät entstandene Mythologie ist allerdings nur unvollkommen mit anderen Elementen der Jain-Kosmologie verknüpft, wie z.B. der Konzeption einer transzendenten *Siddhaloka*-Sphäre, die per Definition jeglicher Zyklizität enthoben gilt. Die Zeitzyklen sind im klassischen Jainismus mit einer detailliert ausgearbeiteten Kosmographie verbunden, dergestalt, daß zeitlicher Verfall und Progreß, als Voraussetzung der Rolle der *Tīrthaṅkara*, nur in bestimmten kosmischen Regionen zu finden ist, während die meisten Regionen gleichbleibende Lebensbedingungen aufweisen.

Kalyāṇaka

Die Terāpanthī messen dem Tag der Zeugung Mahāvīras (*Garbha*)(laut Jain-Lehre: die wahre Geburt) weniger Bedeutung bei als andere Jain-Sekten. Sie feiern nur vier *Tīrthaṅkara-Kalyāṇaka* im Rahmen von fünf *Kalyāṇaka*-Feiertagen: Geburt (*Janma*), Entsagung (*Vairāgya*), Erleuchtung (*Kevala-Jñāna*), Erlösung (*Nirvāṇa*).⁷⁵

Mahāvīras Geburtstag

Der erste der *Kalyāṇaka* ist Mahāvīras Geburtstag (*Mahāvīra Jayantī Divasa*), angeblich Caitra Śukla 13. Es ist der einzige Tag der heute von allen Jain-Sekten gleichermaßen gefeiert wird und wurde daher von der indischen Regierung, die die Geburtstage aller Religionsgründer feiern läßt, als Nationalfeiertag anerkannt.⁷⁶ *Mahāvīra Jayantī* ist für die meisten Jains der erste große Feiertag nach der Winterperiode, während der in der Regel kaum religiöse Aktivitäten stattfinden. An *Mahāvīra Jayantī* selbst finden jedoch keine wichtigen Riten statt, sondern nur Versammlungen auf denen Reden gehalten werden. Die Mūrtipūjaka feiern den Tag traditionell während

⁷⁴ Schubring 1978: 225, Jaini 1979: 30f.

⁷⁵ *Garbha* wird implizit im Kontext von *Paryuṣaṇa* mitgefeiert. Vgl. Jaini 1979: 7.

⁷⁶ Cort 1989: 216.

der acht Tage langen *Paryuṣaṇa*-Periode, wo in einer Auktion (*Bolī*) auch die Symbole der legendären vierzehn Schwangerschaftsträume⁷⁷ der Mutter Mahāvīras versteigert werden.⁷⁸ Die Digambara feiern Mahāvīras Geburtstag hingegen mit großen Prozessionen (Cort 1989: 217, vgl. S. 495). Die Terāpanthī lehnen *Pūjā*, Prozessionen und die anschließenden Festgelagen ab und legen stärkeren Wert auf Askese und Meditation. Bei ihnen spielt *Mahāvīra Jayantī* hauptsächlich eine Rolle als Tag der Einheit aller Jains. In der Regel werden sozio religiöse Veranstaltungen abgehalten mit prominenten Rednern von allen Sekten.

Mahāvīras Allwissenheitstag

Das nächste *Kalyāṇaka* ist der Tag, an dem Mahāvīra Allwissenheit erlangte (*Bhagavān Kevala-Jñāna Prapta Divasa*) (Āṣāḍha Śukla 10). Er wird von den Terāpanth zur Durchführung von kollektiven Laieninitiationen, sogenannten *Samyaktva-Dīkṣā*, genutzt. Die im Sommer (bzw. im europäischen Frühjahr) stattfindenden Feste *Mahāvīra Jayantī* und *Bhagavān Kevala-Jñāna Prapta Divasa*, haben eine Parallele in buddhistischen *Vesak*-Fest in Śrī Laṅkā. Im April/Mai wird dort Geburt, Tod und Erleuchtung Buddhas gefeiert.

Mahāvīras Entsagungstag

Mahāvīras Entsagungstag (*Bhagavān Mahāvīra Dīkṣā Divasa*) findet erst im November/Oktober (Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 10) statt - neun Tage nach dem Ende von *Cāturmāsa*. Er wird im Terāpanth mit einer kleinen Feier durch die *Siṃghārā* zelebriert. Die Tatsache, daß Mahāvīras Erleuchtung und auch sein Todestag (*Bhagavān Mahāvīra Nirvāṇa Divasa*) (Kārttika Kṛṣṇa 15) zeitlich vor Mahāvīras Entsagung gefeiert wird, zeigt, daß die auf das Leben einer einzelnen historischen Persönlichkeit bezogenen *Kalyāṇaka* nicht der seriellen Logik eines durch den Wechsel von progressiven und regressiven Phasen strukturierten rituellen Jahreszyklus zufolge festgelegt, sondern offenbar als reale historische Daten genommen wurden.

Pārśvanāthas Geburtstag

Eine Mischform von historischer Bezugnahme und kosmologisch-mythologischer Systematik findet sich im Fest zu Ehren von Pārśvanāthas Geburtstag (*Bhagavān Pārśvanātha Janma Divasa*) (Pauṣa Kṛṣṇa 5). Dies ist der fünfte der *Kalyāṇaka*-Feiertage des Terāpanth und offenbar eine Imitation von Mahāvīras Geburtstag. Pārśvanātha war laut Legende der dreiundzwanzigste Tīrthaṅkara und offenbar nicht nur eine legendäre, sondern nach Ansicht vieler Forscher auch eine historische Persönlichkeit, die etwa zweihundert Jahre vor Mahāvīra (etwa 800 v.Chr.) gelebt haben soll. Mahāvīras Eltern waren angeblich Anhänger der Sekte Pārśvas. Die Terāpanthī feiern diesen Tag mit einer kleinen Versammlung, wobei die Asketen durch Geschichten über Mahāvīras frühere Leben einen Bezug herstellen zwischen Pārśva und Mahāvīra. Diskontinuierliche, als "historisch" überlieferte Ereignisse werden auf diese Weise in ein universalgeschichtliches Gesamtsystem integriert (vgl. Bruhn 1954). Von den meisten anderen heutigen Jain-Sekten wird Pārśvas Geburtstag offenbar keine so große Bedeutung beigemessen, wie von den Terāpanth.

⁷⁷ Digambara nennen sechzehn Träume.

⁷⁸ Siehe dazu Winternitz 1926: 360-2, Reynell 1991: 51, Cort 1991a: 408f.

Die Sühnezeremonien (Pakkhī Pratikramaṇa)

Im Unterschied zu den an individuellen (legendären) Biographien festgemachten *Kalyāṇaka*, die keinerlei umfassende rituelle Logik aufweisen, sind die allgemein praktizierten Sühneriten der Jaina-Mönche - die *Pratikramaṇa*-Zeremonien - von der astronomischen Logik des Mondzyklus bestimmt⁷⁹ und als rituelles System rational durchkonstruiert. Vier der zehn universellen (Śvetāmbara) Jain-Feiertage im Terāpanth-Kalender sind den vierteljährlichen (*Cāturmāsika-Pratikramaṇa*) und einmal jährlichen (*Sāṃvatsarika-Pratikramaṇa*) Sühneriten der Asketen gewidmet. Die vierzehn bis fünfzehntägigen *Pākṣika-Pratikramaṇa*-Riten⁸⁰ werden nicht gesondert aufgeführt, da sonst der Kalender zu umfangreich würde, doch sind impliziert. Da die *Pratikramaṇa*- bzw. *Āvaśyaka*-Riten – im Folgenden ausführlich diskutiert werden, sei an dieser Stelle nur auf ihre Stellung im offiziellen Kalender hingewiesen. Zumindest zwei der drei *Cāturmāsika-Pratikramaṇa*-Tage (Āṣāḍha Śukla 15 und Kārttika Śukla 15) sind nicht nur wegen der viermonatigen *Pratikramaṇa*-Zeremonien von Bedeutung, sondern markieren zugleich den Beginn und das Ende von *Cāturmāsa*, der kalendarischen Regenzeit, die von Juli bis Oktober dauert, und während der den Mönchen grundsätzlich das Wandern (*Vihāra*) untersagt ist. Die beiden Festtage erlangen daher für die Asketen und auch für diejenigen lokalen Gemeinden, die sie beherbergen, eine enorme Relevanz. Nach dem ersten dieser beiden *Cāturmāsika-Pratikramaṇa* am Abend des Sommer-Vollmondtages Āṣāḍha Śukla 15 beginnt offiziell die *Cāturmāsa*-Periode. Alle Asketen müssen heute an dem Ort, an dem sie sich an diesem Tage aufhalten die gesamte Regenzeit verbringen.⁸¹ Es handelt sich also um einen Tag des Überganges von der Zeit der Wanderschaft zur Periode der Seßhaftigkeit, die die Asketen mit einer Lokalgruppe von Laien verbringen, von der sie an diesem Tage offiziell begrüßt werden. Zugleich gilt das Datum als Gründungstag der Terāpanth-Sekte (*Terāpanth Sthāpanā Divasa*). Ācārya Bhikṣu re-initiierte sich einst durch die Rezitation des *Sāmāyika-Sūtra* wohl deshalb gerade an diesem “glückbringenden” Tag, weil Āṣāḍha Śukla 15 in vielen südasiatischen Kalendern grundsätzlich als Fixpunkt für die Kalkulation der Zeit und des Wandels der Zeitalter zugrunde gelegt wird (L.P. Sharma 1991: 75). Am Abend dieses Tages versammeln sich die Mitglieder lokaler Terāpanth-Gemeinden um die anwesenden Asketen und gedenken der Gründung ihrer Sekte. Dabei singen sie über mehrere Stunden gemeinsam eine Hymne von einem vorgedruckten Faltblatt, welche die Geschichte der Terāpanth-Sekte erzählt. Die Hauptereignisse der Terāpanth-Geschichte werden bei dieser Gelegenheit nochmals durch die Asketen erklärt. Andere Jain-Sekten feiern zur selben Zeit *Guru-Pūrṇimā*, eine Zeremonie zum Angedenken der Initiation von Mahāvīras ersten Schüler Indrabhūti Gautama.⁸² In Anlehnung an die Selbstinitiation Bhikṣus und die Initiation Gautamas fungiert Āṣāḍha Śukla 15 auch als spezieller Initiationstermin für Kinder und Konvertiten, die zu Beginn von *Cāturmāsa* durch das Empfangen des *Samyaktva-Sūtra* von Nicht-Jains zu Jains transformiert werden. Der Akt kann als symbolisch betrachtet werden für die Beziehung zwischen den Asketen und der lokalen Laienschaft insgesamt, deren zuvor bloß latentes “Jain-Sein” plötzlich in den Vordergrund der effektiven Gruppenbildung gerückt wird. Durch die implizite Assoziation des *Samyaktva-Dīkṣā* mit den historischen Daten der Initiation Indrabhūtis und der Gründung der Terāpanth-Sekte durch Bhikṣu wird eine verstärkte Bindungswirkung aller an diesem Tag stattfindenden Zeremonien erzielt.

⁷⁹ Rhys Davis & Oldenberg 1881 I: 239-97.

⁸⁰ Die Anhänger des Tapā-Gaccha führen *Pakkhī* am vierzehnten Tag des Mondkalenders durch; alle anderen Śvetāmbara-Sekten am fünfzehnten. Digambara praktizieren kein *Pratikramaṇa*.

⁸¹ Stevenson 1984: 261, J.P. Jain 1983: 124.

⁸² J.P. Jain 1983: 124.

Āṣāḍha Śukla 15 ist also ein Tag des Anfangs, an dem sich erstmals die lokalen Laienanhängern um die neu angekommenen *Siṃghārā* der Asketen versammeln, nachdem sie am Tag zuvor, dem *Poṣadha*-Tag *Caumāsī Caturdaśī* gefastet haben, die Predigt der Asketen hören und ggfs. neuen Laieninitiationen beiwohnen. Der zweite oder *Guṇasthāna-Pāṇṣika*-Tag (Kārttika Śukla 15)⁸³ markiert, umgekehrt, das Ende der *Cāturmāsa*-Periode und wird, da es sich um den *Poṣadha*-Tag *Caumāsī Caturdaśī* handelt, von Laien ebenfalls durch Fasten geehrt.⁸⁴ Er dient unter anderem der Initiation neuer Mitglieder (in deren Heimatort) durch den *Ācārya*.⁸⁵ Während *Samyaktva-Dīkṣā* zu Beginn von *Cāturmāsa* die formelle Konversion zum Jainismus bewerkstelligt, wird hier, am Ende der Periode der intensivsten Interaktion von Laien und Asketen - und gleichsam als deren Resultat - die formelle Initiation eines Gemeindemitgliedes in den *Dharmasaṅgha* zelebriert. Am Tag nach dem *Cāturmāsika-Pratikramaṇa* (Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 1) erhalten (erbetteln) die Asketen, die während *Cāturmāsa* im Prinzip keine neuen Kleider akzeptieren dürfen, neue Kleider von den Haushältern und beginnen ihre Wanderschaft mit dem unmittelbaren Ziel, den Ort des *Maryādā-Mahotsava*, des wichtigsten Ordensrituals, zu erreichen, an dem sich fast alle Terāpanth-Asketen drei Monate später treffen. Der dritte *Guṇasthāna Pāṇṣika*-Tag (Phālguna Śukla 15) ist eher eine Routineangelegenheit und fällt in die Periode der Wanderschaft zu den neu bestimmten *Cāturmāsa*-Orten.

Paryuṣaṇa

Der Höhepunkt des religiösen Jahres der Śvetāmbara Jain-Laien ist die heute acht Tage lange *Paryuṣaṇa*-Periode im August/September (Terāpanth: Bhādrapada Kṛṣṇa 13 - Bhādrapada Śukla 5).⁸⁶ Beginn und Ende von *Paryuṣaṇa* sind konventionelle Feiertage aller Śvetāmbara. Nur die Anhänger des Tapā-Gaccha unterscheiden sich von den anderen Śvetāmbara-Sekten als sie zeitversetzt, einen Tag früher, mit dem Festival beginnen. Die Differenz ergibt sich wiederum aus den Ambiguitäten des Mondkalenders. Im einzelnen gibt es viele sektenspezifische Variationen der *Paryuṣaṇa*-Daten; vor allem wegen Schaltmonaten und Schalttagen, deren Verrechnung in der Jain-Tradition anhaltende Kontroversen hervorgerufen hat. Drei Tage dieses achttägigen Festivals werden vom Terāpanth-Kalender besonders herausgehoben: der Beginn (*Paryuṣaṇa Prārambha Divasa*), das Ende (*Samvatsarī Mahāparvan*), sowie das reguläre fünfzehntägige *Paryuṣaṇa-Pāṇṣika-Pratikramaṇa* am dritten Tag von *Paryuṣaṇa* (im Jahre 1992: Bhādrapada Śukla 14). Das *Sāmvatsarika-Pratikramaṇa*, während dessen heute sowohl von den Mönchen als auch den Laien die Sünden des gesamten zurückliegenden Jahres rituell gesühnt werden, gilt als wichtigstes religiöses Ereignis des Jahres.⁸⁷ Das fünfte oder *Kāyotsarga-Āvaśyaka* im Kontext dieses Rituals (siehe *infra*) dauert bei den Terāpanthī zehnmal länger als während der morgendlichen und abendlichen *Pratikramaṇa*-Zeremonien. Die Sühnezeremonien werden später ausführlich diskutiert. Besonders auffallend ist ihr systematischer, am Mondkalender und dem meteorologischen Jahreszyklus orientierter Charakter, sowie die Statushierarchie der Riten untereinander.⁸⁸

⁸³ Im Jahre 1992-1993 fiel dieser Vollmondtag auf Kārttika Śukla 14.

⁸⁴ J.P. Jain 1983: 123, Maret 1985: 86, Cort 1989: 497.

⁸⁵ S.Kumar 1992: 16.

⁸⁶ Die Tatsache, daß das Terāpanth-*Paryuṣaṇa* 1992 an Bhādrapada Kṛṣṇa 12 begann, und somit insgesamt neun Tage lang war, hat kalendarische Gründe. Siehe Kap. 8.2.1.2.3.3.2.

⁸⁷ Vgl. Stevenson 1921: 876.

⁸⁸ Siehe Kap. 8.2.1.2.3.3.2. Im Kontext des Buddhismus ist *Cāturmāsa* unter dem Begriff *Vassa* bekannt. Obwohl Buddhistische Mönche nicht mehr wandern, sondern in der Regel sesshaft sind, und heute teilweise in Gebieten ohne Monsunzeit leben, zelebrieren sie *Vasso* in der überlieferten Weise. Es werden dabei ähnliche Zeremonien wie bei den Jaina durchgeführt: Am Beginn des *Vasso* am Sommer-Vollmond werden die acht bis zwölfjährigen Kinder (oder Jugendliche bis zu zwanzig Jahren) formell initiiert. Dies ist die

(d) Terāpanth-Feiertage

Die sektenspezifischen Feste werden von den Terāpanthī am aufwendigsten gefeiert. Ācārya Jayācārya (Jīṭmal) hat, wie gesagt, eine Reihe von Gedenkfeiern zu Ehren der *Maryādā* und Ācārya Bhikṣus konzipiert und damit die Grundlegung des Systems der rituellen Reproduktion der Terāpanth geschaffen. Seitdem feiern die Terāpanthī drei sektenspezifische Feste (*Mahotsava*): (a) Jayācāryas Inthronisationstag (*Paṭṭ-Mahotsava* oder *Paṭṭotsava*), (b) Bhikṣus Todestag (*Carama-Maha-Utsava* oder *Caramotsava*) und (c) das Fest der Regeln (*Maryādā-Mahotsava*) (Budhmal 1995: 408-17, AK I: 43, AK II: 103f.).

Der Tag von Jayācāryas Thronbesteigung (*Māgha Śukla Pūrṇimā* 1851) wurde erstmals im Jahre 1854 in Indore gefeiert. Wie es heißt, entstand dieses Fest ungeplant, auf Verlangen von Jayācāryas Laienanhängern. Bhikṣus Todestag (*Bhādrapada Śukla 13* 1803) wurde zum ersten Mal im Jahre 1857 in Bīdāsar zelebriert. Heute gelten die Inthronisations- und Todestage aller Terāpanth Ācārya als Feiertage, doch nur Jayācāryas Thronbesteigung und die des jeweils aktiven Ācārya und Bhikṣus Todestag werden im offiziellen Kalender herausgestellt. Ein spezieller Feiertag ist das *Maryādā-Mahotsava* (MM), eine von Jīṭmal 1864 in Bālotarā eingeführte Gedenkfeier, welche auf den Tag fällt, an dem Bhikṣu die grundlegenden Regeln der monastischen Organisation schriftlich niederlegte (*Māgha Śukla Saptamī*). Die Tatsache, daß neben der Thronfolge noch die Ordensregeln selbst durch ein eigenes Fest gewürdigt werden ist eine Neuheit im Jainismus⁸⁹ und zeugt von den besonderen Merkmalen der Terāpanth-Sekte: der zentralen Rolle des Ācārya und der Organisationsregeln (*Maryādā*). Historisch entwickelte sich das MM aus Jayācāryas *Paṭṭotsava* und wurde zunächst am gleichen Tag zelebriert. Seit der Feier von Bālotarā wird das MM eine Woche früher gefeiert, wobei das Datum von Bhikṣus Regeln symbolisch für alle vorhergehenden Terāpanth-Ācārya steht. Die somit durch die Generalisierung des Sukzessionsgedankens erreichte Depersonalisierung des Traditions-kerns darf als die bedeutendste Leistung Jayācāryas gelten. Siehe Kapitel 8.2.2.4 zur Beschreibung des MM.

Weitere Terāpanth spezifische Riten wurden von Ācārya Tulsī eingeführt. Der Tag der Gründung der Terāpanth-Sekte (*Terāpanth Sthāpanā Divasa*) wurde schon unter dem Stichwort *Cāturmāsika-Pākṣika-Pratikramaṇa* (*Caturmāsī Pakkhi*) (*Āṣāḍha Śukla 15*) diskutiert. Er ist die logische Extension des Tages der Abspaltung (*Abhiniṣkramaṇa*) Bhikṣus von den Sthānakavāsī. Zusätzlich hat sich unter Tulsī der Brauch eingespielt, die *Kalyāṇaka* des herrschenden Ācārya zu Feiertagen zu erheben. Drei solcher Tage werden zur Zeit in Bezug auf Ācārya Tulsī gefeiert: (a) sein Geburtstag (*Janma*), (b) der Tag seiner Entsagung (*Dikṣā*) und (c) seine Thronbesteigung (*Paṭṭotsava*). Auf den ersten Blick zeigt sich, daß die, den glückverheißenden Momenten Mahāvīras nachempfundenen Ereignisse im Leben von Bhikṣu und Tulsī sich ergänzen: (Tulsī)

“Volljährigkeitszeremonie”, die als “Wiederholung von Buddhas Geburt” gilt, und die offensichtlich dem *Samyaktva-Dikṣā* der Terāpanth entspricht. Die Kandidaten verkleiden sich dabei als Prinzen und Prinzessinnen und werden in einer Prozession durch die Ortschaften geführt. Nach der Initiation durch die *Bhikkhu* werden die Teilnehmer des Festes und die Asketen durch die Eltern der Initianden gespeist. Eine Initiation ist entsprechend teuer. Erst im Alter von zwanzig Jahren dürfen übrigens im Theravāda Buddhismus junge Asketen initiiert werden (meist in der *Vasso*-Periode) - im Jainismus schon mit acht Jahren. Am Ende des *Vasso* finden die großen Sühnezeremonien (*Pavarana*, *Pravarana*) statt, und anschließend (am nächsten Tag) große Feste der Laien, in dessen Kontext den *Bhikkhu* Nahrung offeriert wird. Zudem findet das traditionelle Übergeben von Stoffen für neue Mönchskleider und anderer traditioneller Gebrauchsgegenstände der Asketen für das kommende Jahr statt. Dies findet, wie gesehen, seine Parallele bei den (Terāpanth-) Jains. Die Buddhisten legen weniger Wert auf Sühnezeremonien als die Jaina. Vor allem die Laienschaft praktiziert während *Vasso* keine kollektiven Vergebungsriten - wohl aber eine Erneuerung der Buddhistischen Gelübde (die fünf Gebote, etc.). Grundsätzlich finden sich jedoch, wie gesehen, Entsprechungen zwischen Buddhistischen und Jain Riten, wie zudem die Praxis der vierzehntägigen *Upasatha*-Tage (“eintreten (in das Kloster, *Vihāra*, um zu bleiben”) der *Bhikkhu* belegt. Sie entsprechen den *Pakkhi*-Tagen der Jaina und werden von den *Bhikkhu* durch Vergebungsriten und von den Laien durch den (optionalen) Besuch von Tempeln zelebriert (Caillat 1975: 117).

⁸⁹ Glasenapp 1925: stellte jedoch schon fest, daß manche Riten der Jaina Dogmen verehren und nicht Personen.

Geburt, Entsagung und (Bhikṣus) Tod bilden eine Ganzheit, insofern in unserer Welt Allwissenheit nach der klassischen Jaina-Kosmologie heute selbst von einem Terāpanth-*Ācārya* nicht mehr zu erreichen ist. Das *Kalyāṇaka* der Zeugung wird, wie gesagt, von den Terāpanth grundsätzlich nicht in den Vordergrund gerückt. Zu den *Kalyāṇaka*-ähnlichen Feiertagen hinzu kommen die Zeremonien zu Ehren der Abspaltung bzw. Sukzession der *Ācārya*. Es handelt sich hierbei um einen glückverheißenden Moment der sich ausschließlich auf die Position innerhalb einer spezifischen monastischen Organisation bezieht. Seit dem Mittelalter war es in den *Paṭṭāvalī* der großen Jain-Sekten üblich, historische Daten der Geburt, Initiation, Sukzession, ggfs. Sürschaft, und des Todes anzugeben (Klatt 1882). Die auf Individuen bezogenen *Kalyāṇaka* wurden also mit Stufen formaler Organisationen vermischt um die Legitimation der Autorität der *Ācārya* zu sichern. Die gleiche Strategie wurde offenbar auch von den Terāpanth bei der Konzipierung ihrer Feiertage verwendet. Auch sie versuchen Legitimität herzustellen durch: (a) die Assoziierung des Lebens der Terāpanth-*Ācārya* mit dem Paradigma Mahāvīras, (b) und der Mischung von personenbezogenen und organisatorischen, sukzessionsbezogenen Regeln/Themen. Im einzelnen werden die Terāpanth-Feiertage im Laufe des Jahres folgendermaßen gefeiert:

Bhikṣus Abspaltung

Bis heute wird alljährlich im März mit einer Gedenkfeier an den Tag der Abspaltung von *Ācārya* Bhikṣus von den Sthānakavāsī in Bagrī (Caitra Śukla 9 1760) erinnert (*Ācārya Bhikṣu Abhiniṣkramaṇa Divasa*) und damit das religiöse Jahr der Terāpanth eingeleitet. Dieser von Jayācārya eingeführte Feiertag fällt auf den Geburtstag von Rāma (*Rāmanavamī*) im Hindu-Kalender. Eine 200-Jahr Feier (*Mahā-Abhiniṣkramaṇa*) zum Angedenken dieses, für die Ausbildung einer autonomen Sektenidentität grundlegenden Ereignisses wurde am 8.7.1960 in Kelvā veranstaltet (Mahāprajña 1987: 37).

Der Gründungstag des Terāpanth

Thematisch verwandt mit dem Tag der Abspaltung ist, wie gesagt, der vier Monate später mit dem im Sommer durchgeführten *Cāturmāsī Pakkhi* zusammenfallende Gründungstag der Terāpanth-Sekte (*Terāpanth Sthāpanā Divasa*), der an die kollektive Selbstinitiation (*Bhāva-Dīkṣā*) von Bhikṣu und seinen vier Gefolgsleuten in Kelvā erinnert (Āṣāḍha Śukla Pūrṇimā 1760). Dieser Tag, der in manchen Jahren mit *Caumāsī Caturdaśī* zusammenfällt, ist in Indien der Kalender-Kalkulationstag, der letzte Tag des ersten der beiden alljährlichen achttägigen Jain-Fastenwochen (*Aṭhāī*) und der Beginn des Jain-*Cāturmāsa*. Der Terāpanth führt an diesem Tag bevorzugt Initiationen durch, denn Abspaltungstag und Gründungstag stehen am Anfang der jährlichen Serie der sieben Terāpanth-spezifischen Feiertage und symbolisieren einen Neubeginn. Der Tag ist bei Jains auch unter der Bezeichnung *Guru Pūrṇimā* bekannt und gilt als günstig für die Verehrung der Guru, da dies der Tag sein soll an dem Mahāvīra nach Erlangung der Allwissenheit seinen ersten Schüler (Gautama) gewinnen konnte.⁹⁰ Bhikṣu hat also das symbolträchtige Datum der Begründung des ersten Jain-*Sanḡha* gewählt, um den Terāpanth offiziell zu konstituieren.

⁹⁰ J.P. Jain 1982: 124.

Jayācāryas Todestag

Jayācāryas Todestag (*Śrīmad Jayācārya Nirvāṇa Divasa*) (Bhādrapada Kṛṣṇa 12) wird einen Tag vor Beginn des Terāpanth-*Paryuṣaṇa* gefeiert - am Tage des *Paryuṣaṇa*-Beginns der Mūrtipūjaka. Es wird eine spezielle, etwa zweistündige Feier veranstaltet. Dabei erinnern die anwesenden Asketen an Jayācāryas Tugenden und sein Werk und erklären die Bedeutung seines Beitrages für die organisatorische Integration und Konsolidierung des Terāpanth-*Samgha*. Im Jahre 1981 – dem Jahr der Etablierung der *Samaṇa Śreṇī* - wurde in Delhi eine Feier zu Ehren seines einhundertjährigen Todestages abgehalten.

Tulsīs Inthronisation

Neben der historisch bedeutsamen Feier der Inthronisation Jayācāryas (Māgha Śukla Pūrṇimā 1851) feiern die Terāpanthī vor allem den Tag der Einsetzung des jeweiligen Ācārya. Am Ende der *Paryuṣaṇa*-Periode, vier Tage nach *Samvatsarī* (Bhādrapada Śukla 9) wird heute (1994) die Inthronisation von Ācārya Tulsī gefeiert (*Ācāryaśrī Tulsī Padābhirohaṇa* oder *Paṭotsava*). Ācārya Tulsī erinnert an diesem Tag an seinen Vorgänger Ācārya Kālūrām, der einst die Aufsehen erregende Entscheidung getroffen hatte, den erst zweiundzwanzigjährigen Tulsī zu seinem Nachfolger zu bestimmen. Weiterhin erklärt Tulsī die Pflichten eines Ācārya und, daß derjenige Ācārya werden kann, der Persönlichkeit und Tugendhaftigkeit in sich vereint. Der Ācārya gibt auch an diesem Tag den Zeitpunkt und Ort des nächsten *Maryādā-Mahotsava* (siehe *infra*) und des nächsten *Cāturmāsa*-Ortes seiner eigenen Wandergruppe bekannt. In den Terāpanth-Gemeinden in der ganzen Welt finden an diesem Tag Versammlungen statt, in denen Festredner die Verdienste des gegenwärtigen Ācārya preisen und ihm gewidmete Gedichte und Lieder vortragen. Nach der Einsetzung Ācārya Mahāprajñas im Jahre 1993 wurde das *Tulsī Padābhirohaṇa* in *Vikās Utsav* (Festival des Fortschritts) umbenannt und anschließend in depersonalisierter Form, ohne Bezug zu Tulsī, weitergeführt. Die Einrahmung des *Paryuṣaṇa*-Festes im August/September durch die Terāpanth-spezifischen Feste des Todestages Jayācāryas und der Sukzession Tulsīs erlaubt den Terāpanthī das Erleben des *Paryuṣaṇa* quasi als verlängerte Todesfeier für Jayācārya zu erleben, gefolgt von der Einsetzung seines (geistigen) Nachfolgers Tulsī, der so mit dem großen Reformator der Terāpanth-Sekte direkt assoziiert wird, was seine Autorität in den Augen seiner Anhänger unwillkürlich stärkt. Selbiges geschieht in Beziehung auf Bhikṣu kurze Zeit später.

Bhikṣus letzter Tag

Weitere vier Tage später wird an Bhikṣus Tod (*Svargavāsa*) erinnert, der in Siriyārī, Bhādrapada Śukla 13 1803 erfolgte, und an sein hartes Leben, den Mangel an Anhängern und Nahrung und seine vielen Feinde. Diese Erinnerungsfeier wurde erstmals von Jayācārya im Jahre 1857 in Bīdāsar abgehalten und ist ein bedeutender Tag für die Terāpanthī, die somit kurz nach *Paryuṣaṇa* - einem Fest, welches alle Jains praktizieren - einen eigenen Feiertag zelebrieren. Es ist für sie der letzte große sozio-religiöse Höhepunkt vor dem Ende der *Cāturmāsa*-Periode im Oktober, der mit dem zehnten und letzten Tag des *Daśa-Lakṣaṇa*-Festes der Digambara und dem Jain-Fasttag *Ananta Caturdaśī* zusammenfällt. Auf Tulsīs Veranlassung wurde im Jahre 1950 in Siriyārī ein Schrein (*Ācārya Bhikṣu Nirvāṇa Smārak*) in Form eines stilisierten *Chattrī* aus Beton errichtet, an dem sich heute an *Bhikṣu Caramotsava* bis zu 10.000 Pilgern einfinden, um dem Verstorbenen zu huldigen (*Śraddhāñjali*) und sich durch sein Vorbild inspirieren zu lassen. Am Abend vor dem eigentlichen *Caramotsava*

treffen die Pilger in Siriyārī ein, wo für ihre kostenfreie Unterbringung und Verpflegung mangels geeigneter Unterkünfte jedes Jahr eine Zeltstadt aufgebaut wird, um eine religiöse Nachtwache (*Dharma-Jāgarāṇā*) zu Ehren des Heiligen durchzuführen und seine Hilfe zu erbitten.⁹¹ Hilfeleistungen erscheinen insofern möglich, als wahre Jain-Asketen, den Schriften zufolge, nach ihrem Tode unweigerlich als Götterkönige wiedergeboren werden und im Gegensatz zu den weltentrückten *Arhat* und *Siddha*, wenn schon nicht selbst, so doch indirekt, mittels ihres Götterhofstaates in die irdischen Geschehnisse eingreifen können. Manche Pilger fasten und legen sich nach Art der Hindus in Gegenwart der Götter, die in dieser Nacht am Todesort gegenwärtig sein sollen, Gelübde auf, um Hilfeleistungen zu erbitten. Da die Terāpanthī, im Gegensatz zu Mūrtipūjaka und Bīsapanthī, keine Statuen errichten dürfen, denen sie Opfergaben (*Pūjā*) und Verehrung (*Vandanā*) erweisen könnten, singen sie gemeinsam die ganze Nacht devotionale Lieder (*Saṅgīta*) oder Praktizieren mit Hilfe von Rosenkränzen (*Mālā*) die stille Wiederholung (*Japa*) des *Namaskāra-Mantra* oder der glückverheißenden Namen bedeutender Terāpanth-Asketen. Es ist auch üblich *Oṃ Bhikṣu, Oṃ Bhikṣu Oṃ Bhikṣu Oṃ* zu singen oder Gebete (*Prārthanā*) zu sprechen. Es existieren tausende von Terāpanth-Mönche und Laien komponierte devotionale Lieder und Mantra, die in handlichen Pamphleten erhältlich sind.⁹² Der *Bhikṣu Smarak* ist inzwischen, wie auch die anderen historischen Stätten (*Aitiḥāsik Sthal*) des Terāpanth,⁹³ ein tempelartiger heiliger Ort (*Tīrtha*) (zweiter Ordnung) geworden, an dem Wunderglauben gefrönt wird.

Am Morgen des nächsten Tages (Bhādrapada Śukla 13) findet erst das eigentliche *Caramotsava*-Fest in Form einer Gedenkpredigt statt, bei dem von Wunderglauben und Zauberei nicht mehr die Rede ist, da dieser in der offiziellen Lehre des Terāpanth keine Rolle spielt. Die Popularität des *Bhikṣu Caramotsava* in Siriyārī wurde besonders gefördert durch einen Besuch Ācārya Tulsī, der im Jahre 1982 *Cāturmāsa* in der nahegelegenen Stadt Rāṇāvās verbrachte, wodurch mehr als 40.000 Pilger angelockt wurden (Budhmal 1995: 231).

Tulsī Geburtstag

Im Oktober-November, drei Tage nach Mahāvīras Todestag (Kārttika Kṛṣṇa 15) an *Dīvālī*, wird Ācārya Tulsī Geburtstag (*Ācāryasrī Tulsī Janma Divasa*) gefeiert (Kārttika Śukla 2 1914). Tulsī wird dadurch in den Augen der Teilnehmer unmittelbar mit Mahāvīra verknüpft und mit Gautama, dessen oberstem Schüler. Der Geburtstag fällt zudem, wie die Terāpanthī betonen, auf ein berühmtes Datum: nämlich auf den einzigen Tag im Jahr, an dem ein "reiner Mond" zu sehen ist. In einem Land, wo der Mondkalender eine dominierende Rolle spielt, gilt dies als besonders signifikant. Die Terāpanthī sagen: "Wenn wir (an diesem Tag) zum Mond schauen, sehen wir einen reinen Mond und denken an den Ācārya: der Ācārya ist wie ein reiner Mond". Im Kontext der beiden größten universellen Jain-Feiertage - *Paryuṣaṇa* und *Dīvālī* - wird Ācārya Tulsī also in einer progressiven Serie von Feiertagen unmittelbar mit Jayācārya, Bhikṣu und Mahāvīra in Verbindung gebracht; sozusagen am Anfang einer regressiver Folge zurück zur Quelle der Jain-Lehre.

⁹¹ Siehe Babb 1996: 108f. für eine ähnliche alljährliche Zeremonie in Lohāvṭ in Mārvār, wo *Pūjā*, *Tapasyā*, und *Jāgarāṇ* (nächtliches devotes Singen) in Erinnerung an den an diesem Ort verstorbenen Kharatara-Gaccha Muni Chagansāgar (1839-1909) durchgeführt wird, um seine Hilfe in schwierigen Zeiten zu erleben. Vgl. auch die *Mahāvīra Nirvāṇa*-Feier in der *Dīvālī*-Nacht.

⁹² Z.B. Bhanvarlāl Nemīcand Nāhaṭā (ed.). *Prajñā Gīt*. Bīdāsar: n.d. Zu Jain Liedern siehe Mary Whitney Kelting, *Hearing the Voices of the Śrāvika: Ritual and Song in Jain Laywomen's Belief and Practice*. Ph.D. thesis. University of Wisconsin-Madison, 1996, und Kelting 2001.

⁹³ Und anderer Jain Subsekten: vgl. z.B. Laidlaw 1995: und Babb 1996: 128-30 zu den *Dādāguru*-Schreinen des Kharatara-Gaccha.

Am Geburtsort Tulsī, in Ladnun, pilgern nachts viele Terāpanthī, unter lautem Schlagen auf Metallblechen, zum Geburtshaus Tulsī. Dort ist der Geburtsraum zu einem kleinen Schrein ausgebaut worden, mit Photos und einem Stammbaum der Familie. Tulsī Geburtstag wird in seiner eigenen Wandergruppe regelmäßig durch Neuinitiationen gefeiert. Nur der Ācārya kann Initiationen vornehmen und bestimmt willkürlich, wann diese stattfinden. Es hat sich jedoch die Gewohnheit eingespielt, an seinem Geburtstag Weißen - die ja grundsätzlich symbolisch mit Neugeburten assoziiert werden - durchzuführen. Ācārya Tulsī Geburtstag wird kurz nach dem indischen Neujahr als ein Tag des Neubeginns gefeiert. Dies kann in verschiedener Weise verstanden werden. Nach *Dīvālī* beginnen die indische Heiratssaison und auch die Periode der Wanderung der Mönche und der neuen Initiationen. In der Periode der Wanderschaft wird auch versucht neue Anhänger für die auch an Nicht-Jains appellierende *Aṇuvrata*-Bewegung zu gewinnen. Der Geburtstag Ācārya Tulsī wird daher auch als Tag der *Aṇuvrata*-Bewegung (*Aṇuvrata-Divasa*) zelebriert. Es gibt unter den *Aṇuvrata* folgendes Gelübde, welches an diesem Tag von den *Aṇuvratī* umgesetzt werden sollte:

“I will observe the *Aṇuvrat*-day once a year. On that day: - (a) I will observe fast or miss one meal. (b) In case I am guilty of improper or rash behaviour to somebody, I will apologise to him, without any reservation. (c) I will review, and atone for, the mistakes committed knowingly or unknowingly in the year” (in Oldfield 1982: 114).

Der *Aṇuvrata*-Tag ist offensichtlich nach dem Vorbild des Jain *Samvatsarī*-Tages konzipiert worden. Die *Aṇuvratī* sollen so Schritt für Schritt an das Jain-Vorbild herangeführt werden.

Tulsī Entsagung

Der Entsagungstag Ācārya Tulsī (*Ācāryasrī Tulsī Dīkṣā Divasa*) ist nicht Teil des offiziellen Festzyklus, wie die zuvor genannten Tage und wird entsprechend bescheidener gefeiert. Er wird unter anderen auch “Tag der Jugend” (*Yuvā Divasa*) genannt und dient effektiv der Aufrechterhaltung des an Tulsī Geburtstag in den Festzyklus eingefügten Themas des Neubeginns. Auch an diesem Tag werden bevorzugt Neuweißen durchgeführt. Oftmals dienen Initiationen an offiziellen Festtagen zum Anlocken einer großen Teilnehmerzahl. Während nämlich *Dīkṣā* sehr populär sind, werden die (Terāpanth und Jain-) Feiertage außerhalb der Festperioden und jenseits von Ācārya Tulsī unmittelbarem Einfluß (oder dem seiner Asketen) kaum wahrgenommen.

Maryādā-Mahotsava

Das “Fest der Selbstbeschränkung” oder “Fest der Regeln” (*Maryādā-Mahotsava*), ist gewissermaßen der Abschluß und zugleich Höhepunkt des jährlichen Zyklus der Terāpanth-spezifischen Feiertage. Es wurde erstmals von Jayācārya im Jahre 1864 in Bālotarā veranstaltet und gleicht eher einer königlichen *Darbār*⁹⁴ als einer religiösen Versammlung. Das Festival dauert zwischen einer bis zu sechs Wochen und wird auch *Māgha-Mahotsava* genannt, da es fast den gesamten Monat *Māgha* ausfüllt (AK II: 103). Am letzten Tag des Festivals (*Māgha Śukla 7*) versammelt sich die Majorität der Mönche und eine große Zahl (etwa “50%”) aller Laien, d.i.

⁹⁴ Vgl. Dumont 1980: 216.

25.000-50.000, um den Ācārya, um Bhikṣus Regeln der monastischen Organisation wiederholt zu akzeptieren und die Aktivitäten des kommenden Jahres zu planen. Im Jainismus war dieses Fest eine Neuheit, denn es betrifft ausschließlich die Aktualisierung der Organisationsregeln und die Reorganisation der monastischen Gemeinde. Das *Maryādā-Mahotsava* wird in Kapitel 8.3 ausführlich beschrieben.

Jayācārya Paṭṭotsava

Eine Woche nach MM, an Māgha Śukla Pūrṇimā, wird der Tag von Jayācāryas Thronbesteigung (*Paṭṭotsava*) im Jahre 1851 gefeiert, der erstmals im Jahre 1854 in Indore auf Wunsch seiner Anhänger mit einem *Ācārya-Vandanā* zelebriert wurde (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 83f.). Da zwei der drei Terāpanth-spezifischen Riten auf den Monat Māgha fallen, ist dieser der wichtigste Monat für den Terāpanth. Hinzu kommt, daß auch Ācārya Bhārmals Todestag und Ṛṣabhas Inthronisations- und Todestag auf den Monat *Māgha* fallen.

8.1.1.3. Das religiöse Jahr des Terāpanth

Betrachtet man die sieben Terāpanth-spezifischen Feste, die von Ācārya Jayācārya und seinen Nachfolgern mit großer Sorgfalt konstruiert wurden, als Ganzheit, so ergibt sich folgende Sequenz von rituellen Themen: 1. Spaltung, 2. Tod, 3. Sukzession, 4. Tod, 5. Geburt, 6. Entsagung, 7. Regeln. An diesen Kernkonzepten läßt sich ablesen, daß die Terāpanthī traditionelle Topoi, wie die auf das Leben bedeutender, erleuchteter und erlöster Heiliger bezogenen *Kalyāṇaka*: Geburt, Entsagung, Tod, in reduzierter Form angewendet auf die Ācārya des Terāpanth, mit Themen der Ordensorganisation - Spaltung, Sukzession, Regeln – zu verknüpfen bemüht sind. Das Motiv der Reproduktion des Ordens als autonomes soziales System über den Tod der einzelnen Ācārya hinaus steht im Vordergrund des Festzyklus. Neuinitiation stehen im Vordergrund des Ordenslebens zu Beginn des religiösen Jahres im Anschluss an *Paryuṣaṇa*, dem Ende von *Cāturmāsa* und *Dīvālī*. Im Frühjahr wird das Fest der Regeln durchgeführt, welches die feste Anbindung der (neuen) Mitglieder an die Organisation gewährleisten soll. Danach wird an die Abspaltung Ācārya Bhikṣus und die Gründung der Terāpanth-Sekte erinnert: also an einen Akt der Verletzung von Regeln, der ins Positive gewendet wird durch Hinweis auf die damit erlangte Unabhängigkeit und die anschließende Konstituierung einer "reineren" kollektiven Lebensform. In der anschließenden kalendarischen Regenzeit dominiert das Thema des Todes bzw. der Erlösung der großen Sektenführer und der Sukzession. Im Jahre 1992-3 begann das rituelle Jahr so gesehen mit Ācārya Tulsīs Geburt und seiner Entsagung und endet mit seiner Thronbesteigung. Ācārya Tulsīs *Kalyāṇaka* als Paradigmen des gelungenen Lebens eines Terāpanth, der seine Identität und kontinuierlichen Bezug auf die Regeln Ācārya Bhikṣus gewinnt - dies ist die in den Festzyklus eingeschriebene unterliegende Botschaft der Sequenz der Terāpanth-spezifischen Riten.

Die Konstruktionsmethode der thematischen Nebeneinanderstellung eines paradigmatischen individuellen Lebenslaufes und gleichsam als zeitlos präsentierter Grundregeln und Verfahren des Ordens im religiösen Jahr des Terāpanth ist die gleiche wie auf der Ebene der allgemeinen Jain-Rituale, welche historisch-biographische Gedenktage (*Tīrthaṅkara-Kalyāṇaka*) mit den gleichsam ewigen Zyklen der Sühneriten kombinieren. Im Gegensatz zu den Jain-Ritualen im allgemeinen, die in erster Linie an den einzelnen Mönch (Nonne) gerichtet sind, stellen die sektenspezifischen Rituale vor allem die korporative Identität und Fragen der Ordensorganisation in den Vordergrund. Das besondere Geschick der Urheber dieses rituellen Mechanismus zur Reproduktion der individuellen und korporativen Identität besteht darin, ihre eigentliche Intention - die

Orientierung aller Teilnehmer auf Ācārya Tulsī und dessen, zwar stilisierten, aber den historischen Eckdaten nach korrekt angegebenen Lebenslauf, der das religiöse Jahr des Terāpanth gänzlich umfaßt und sozusagen in der lebendigen Person des königsgleichen Ācārya (“*Dharma Cakra*”) aufhebt - indirekt zum Tragen kommen zu lassen. Die systematische Orientierung der Teilnehmer, durch die Struktur ihrer Feiertage hindurch, auf das lebendige Zentrum der Sekte, wird gleichsam verdeckt durch den Beginn des Terāpanth-Jahres mit Gedenktagen an Ācārya Bhikṣu und Ācārya Jayācārya, im Wechsel mit Mahāvīras *Kalyāṇaka*, wie die folgende Übersicht der offiziellen Terāpanth-Feiertage von 1991-1992 zeigt. Die Assoziation der lebenden Person des Ācārya mit legendären und historischen Vorgängern dient in erster Linie der Schaffung einer attraktiven Aura und Autorität. Der lebende Ācārya ist das Herz einer Jain-Sekte. Eine praktisch bedeutsame Dimension des Terāpanth-Jahres 1992-3 wird somit nur deutlich, wenn man es mit Ācārya Tulsīs Geburt (Kārttika Śukla 2) beginnen läßt, denn es handelt sich um ein rituelles Muster für den alljährlich wiederholten spirituelle Eroberungsfeldzug, durch den der Ācārya *Mahārāj* seinen Einflußbereich (*Guru Kṣetra*), absteckt als dessen belebende Kraft (*Śakti*) er fungiert:⁹⁵

Das Religiöse Jahr der Terāpanth Śvetāmbara Jains (1992-1993)

Pakkhi-Tage	Parvan-Tage	
Caitra Śukla 15	1. <i>Bhikṣu Abhiniṣkramaṇa Divasa</i> - Bhikṣus Abspaltung 2. <i>Mahāvīra Jayantī</i> - Mahāvīras Geburtstag	Caitra Śukla 9 Caitra Śukla 13
Vaiśākha Kṛṣṇa 30	3. <i>Akṣaya Tṛtīyā Divasa (Varṣātapa-Pāraṇa)</i> - Der ewige Dritte Tag 4. <i>Mahāvīra Kaivalya Prāpti Divasa</i> - Mahāvīras Allwissenheit	Vaiśākha Śukla 3
Vaiśākha Śukla 15		Vaiśākha Śukla 10
Jyeṣṭha Kṛṣṇa 14		
Jyeṣṭha Śukla 15		
Āṣāḍha Kṛṣṇa 30	5. <i>Mahāprajña Janma</i> - Mahāprajñas Geburtstag	Āṣāḍha Kṛṣṇa 13
Āṣāḍha Śukla 15 - Cāturmāsik Pakkhi	6. <i>Caumāsī Caturdaṣī</i> - Fasttag 7. <i>Terāpanth Sthāpanā Divasa</i> - Terāpanth Gründungstag	Āṣāḍha Śukla 14 Āṣāḍha Śukla 15
Śrāvaṇa Kṛṣṇa 30	8. <i>Cāturmāsa</i> -Beginn	Śrāvaṇa Kṛṣṇa 1
Śrāvaṇa Śukla 15	9. <i>Rakṣā Bandhan</i> - Fest der Bruder-Schwester-Bindung 10. <i>Svatantratā Divasa</i> - Tag der indischen Unabhängigkeit 11. <i>Jayācārya Nirvāṇa</i> - Jayācāryas Tod und <i>Paryuṣaṇa</i> -Beginn ⁹⁶ 12. <i>Samvatsarī</i>	Śrāvaṇa Śukla 15 Bhādrapada Kṛṣṇa 2
Bhādrapada Kṛṣṇa 14 - Paryuṣaṇa Pakkhi		Bhādrapada Kṛṣṇa 12
		Bhādrapada Śukla 5

⁹⁵ Die Hauptquelle ist der zum Anlaß des 128. *Maryādā-Mahotsava* in Ladnun herausgegebene Kalender von Sumeramal (1992). Das Jahr 1992-1993 entspricht Vīra Nirvāṇa Saṃvat 2518-2519, Vikrama Saṃvat 2049, und Terāpanth Saṃvat 232-233. Nur die wichtigsten Feiertage sind aufgeführt. Der Übersichtlichkeit willen werden hier nur die commemorative Feiertage als *Parvan*-Tage bezeichnet. Selbstverständlich sind auch *Pakkhi*-Tage Feiertage (*Parvan*). Die helle Schraffur zeigt die *Cāturmāsa*-Periode an, und die dunkle *Paryuṣaṇa*. Der Beginn des religiösen Jahres der Terāpanth ist durch eine durchgezogene Linie gekennzeichnet.

⁹⁶ Aus kalendertechnischen Gründen begann im Terāpanth *Paryuṣaṇa* im Jahre 1992 einen Tag früher, und dauerte neun Tage.

Bhādrapada Śukla 15	13. <i>Kālugaṇī Svargavāsa Divasa</i> - Kālugaṇīs Todestag 14. <i>Tulsī Paṭṭotsava (Vikāsa Utsāva)</i> - Tulsīs Inthronisation 15. <i>Bhikṣu Caramotsava Divasa</i> - Bhikṣus letzter Tag ⁹⁷	Bhādrapada Śukla 6 Bhādrapada Śukla 9 Bhādrapada Śukla 13
Āsvina Kṛṣṇa 30		
Āsvina Śukla 15		
Kārttika Kṛṣṇa 30	16. <i>Dhan Teras (Dhanvantarī Jāyanti)</i> - Wohlstand Dreizehn 17. <i>Dīpāvalī Va Mahāvīra Nirvāṇa</i> - Divālī und Mahāvīras Todestag 18. <i>Tulsī Janma (Aṇuvrata Divasa)</i> - Tulsīs Geburt (Aṇuvrata-Tag)	Kārttika Kṛṣṇa 13 Kārttika Kṛṣṇa 30 Kārttika Śukla 2
Kārttika Śukla 14 - Cāturmāsik Pakkhī	19. <i>Caumāsī Caturdaśī</i> - Fasttag 20. <i>Cāturmāsā-Ende</i>	Kārttika Śukla 14 Kārttika Śukla 15
Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 30	21. <i>Vihāra-Beginn</i> 22. <i>Mahāvīra-Dīkṣā</i> - Mahāvīras Entsagung	Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 1 Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 10
Mārgaśīrṣa Śukla 15		
Pauṣa Kṛṣṇa 30 ⁹⁸	23. <i>Tulsī-Dīkṣā (Yuvā Divasa)</i> - Tulsīs Initiation (Tag der Jugend) 24. <i>Pārśvanātha Janma Divasa</i> - Pārśvanāths Geburtstag	Pauṣa Kṛṣṇa 5 Pauṣa Kṛṣṇa 10
Pauṣa Śukla 14		
Māgha Kṛṣṇa 30	25. <i>Gaṇatantra Divasa</i> - Tag der indischen Verfassung (26. Januar)	Māgha Śukla 4
Māgha Śukla 14	26. <i>Maryādā-Mahotsava</i> - Fest der Regeln (Beginn des Terāpanth Jahres) 27. <i>Jayācārya Paṭṭotsava</i> - Jayācāryas Inthronisation	Māgha Śukla 7 Māgha Śukla 14
Phālguna Kṛṣṇa 30		
Phālguna Śukla 15 - Cāturmāsik Pakkhī	28. <i>Holī</i>	Phālguna Śukla 14
Caitra Kṛṣṇa 30	29. <i>Rṣabha Janma Evaṃ Dīkṣā Divasa (Varṣītap Prārambh)</i> Rṣabhs Geburtstag und Entsagungstag (Beginn der <i>Varṣītap</i>)	Caitra Kṛṣṇa 8

Die Grundintention des Autoritätserhalts des *Ācārya* bei der Terāpanth-Sekte ist nur zu realisieren, wenn die Gesamtkonstruktion des rituellen Jahreszyklus die sozialen und natürlichen Bedingungen einbezieht und hierarchisch zu integrieren in der Lage ist. Die aufgeführten Feiertage sind nur die “Spitze des Eisberges”. Eine wesentlich größere Zahl von Riten und Zeremonien werden zumindest von den Mitgliedern der monastischen Gemeinde observiert, und von Laien insbesondere die lokalen “Hindu-” Feiertage.

⁹⁷ *Bhikṣu Caramotsava* (Bhādrapada Śukla 13) fiel im Jahre 1992 auf den gleichen Tag wie *Ananta Caturdaśī* (Bhādrapada Śukla 14).

⁹⁸ Pauṣa Kṛṣṇa 14 - Māgha Kṛṣṇa 9 ist ein “unreiner” Schaltmonat (*Malamāsa*), während dessen keine religiösen Feiern stattfinden.

Historische Gedenkstätten als Pilgerziele

Die zyklischen *Āvaśyaka*-Riten, welche die fundamentalen Regeln der Jaina-Mönche thematisieren, formen die Grundstruktur des rituellen Jain-Jahreszyklus, in die alle anderen Feiertage eingehängt sind. Sie sind von raum-zeitlichen Bezügen vollkommen unabhängig. Ähnlich verhält es sich mit dem an den spezifischen Ordensregeln des Terāpanth orientierten *Maryādā-Mahotsava*. Dagegen sind die Gedenktage, die an besondere Ereignisse im Leben eines bedeutenden Individuums oder in der Ordensgeschichte erinnern mit bestimmten Orten narrativ verknüpft. Ācārya Tulsī hat diese räumlichen Bezüge durch den Bau von historischen Gedenkstätten des Terāpanth manifest gemacht. Da die anikonischen Jain-Traditionen "heilige Orte" ablehnen, werden diese "Pilgerziele zweiter Klasse" (für Terāpanthī ist der Ācārya das prinzipielle Ziel jeder Pilgerfahrt) nicht als religiöse, sondern als "historische Orte" (*Aitihāsik Sthal*) bezeichnet. Die fünf wichtigsten Orte erinnern an das Leben von Ācārya Bhikṣu und die Gründung des Terāpanth: (1) Geburt in Kāñṭaliyā (1726 Āṣāḍha Śukla 13), (2) "Erleuchtung" (religiöse Einsicht) (*Bodhi*) im Jahre 1758 in Rājanganar, (3) Abspaltung von dem Sthānakavāsī-Orden von Rāghunāth (*Abhiniṣkramaṇa*) in Bagrī (1760 Caitra Śukla 9), (4) Selbst-Initiation (*Bhāva-Dikṣā*) und Gründung (*Sthāpanā*) des Terāpanth in Kelvā (1760 Āṣāḍha Pūrṇimā), (5) Tod (*Svargavāsa*) in Siriyārī (1803 Bhādrapada Śukla 13) (AK I: 43). Bhikṣus Leben wird in Publikationen des Terāpanth heute als Replizierung von Mahāvīras vorbildlichem Leben dargestellt. Dagegen wird die Weltentsagung und erste Initiation in den Sthānakavāsī-Orden (1751 Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 12) in Bagrī kaum erwähnt. Ähnliche Gedenkstätten wurden für einige der anderen Ācārya des Terāpanth errichtet. Die Gedenktage sollten idealerweise an den betreffenden historischen Orten gefeiert werden. Damit hat das religiöse Jahr des Terāpanth eine räumliche Dimension bekommen, die seine Herkunft und kontinuierliche Anbindung an Rajasthan rituell reproduziert.

8..1.1.4. Die Bipolarität des Terāpanth-Jahreszyklus

Die raum-zeitliche Umsetzung der Kalenderstruktur und die Koordination der Wanderungen der Mönche und Nonnen bedürfen extensiver Planung, die vor allem die Hierarchie der religiösen Feste und die monastische Statushierarchie mit beachten muß. Grundlegend sind die allgemeinen Regeln für die Zeit der Wanderung (*Vihāra*) und der Seßhaftigkeit (*Cāturmāsa*) der Mönche. Der Jahresrhythmus des sozio-religiösen Lebens der (Terāpanthī) Jaina wird durch den saisonalen Wechsel zwischen der Periode der rituellen Wanderungen (*Vihāra*) einerseits und der Periode der Seßhaftigkeit der Asketen (*Cāturmāsa*) andererseits geprägt. Durch die Ausweitung ursprünglich monastischer Rituale auf die Laienschaft und die Einführung neuer moderner Zeremonien innerhalb der Jain-Tradition im allgemeinen und der Terāpanth-Sekte im besonderen, hat sich ein heute wesentlich komplexerer Zyklus mit überlappenden Phasen herausgebildet. Aus der Sicht der Terāpanth-Mönche und Laien pulsiert das Jahr gleichsam zwischen den Polen zweier Festivals, die das Jahr in zwei Hälften teilen: dem *Paryuṣaṇa*-Festival im August/September (Bhādrapada Kṛṣṇa 13 - Bhādrapada Śukla 5), welches von allen Jains im Rahmen lokaler Versammlungen gefeiert wird, und dem *Maryādā-Mahotsava* im Januar-Februar (Pauṣa und Māgha), welches eine Besonderheit der Terāpanth ist und in die Periode der Wanderung und Fragmentierung auch der lokalen Laiengemeinden fällt, in der sich das religiöse Leben vornehmlich auf familiäre Riten reduziert. Ähnliche saisonal alternierende Sozialformen wurden paradigmatisch von Mauss und Beuchat (1904-5/1978: 272f.) am Beispiel der "doppelten Organisationsweise" und der Wanderungen der Eskimo analysiert und dem Prinzip nach auch schon auf das "Leben der wandernden

Asketen“ Südasians angewendet. Aufgrund der Trennung von Asketen- und Laiensphäre sind die Formen der saisonalen Gemeindebildung und Fragmentierung bei den Jaina jedoch offensichtlich komplizierter als bei Mauss und Beuchat angedeutet. Hinzu kommt das von Jayācārya neugeschaffene *Maryādā-Mahotsava*, welches die Periode der Wanderung selbst noch einmal in zwei Abschnitte unterteilt. Das Grundmuster der Alternierung einer Phase der Konzentration und einer der Zerstreuung ist jedoch grundlegend.

Der erste Tag des religiösen Jahres des Terāpanth-Ordens (nicht des Jain-Jahres) ist Māgha Śukla Saptamī, der Höhepunkt des *Maryādā-Mahotsava* (Mahāprajña 1995: 91). Das *Maryādā-Mahotsava* bringt die Asketen und die Repräsentanten aller Terāpanth-Gemeinden mit dem Ācārya zusammen und hat somit einen überregionalen Einzugsbereich. Es gilt als Vollversammlung der vierfachen Gemeinde des Terāpanth, doch ist in erster Linie eine Vollversammlung der Mönche und Nonnen. Die Jahresversammlung ist eine moderne Institution, die vor allem an interne organisationspolitische Fragen des Ordens regelt. *Paryuṣaṇa* dagegen ist der Höhepunkt des religiösen Lebens insbesondere der Jaina-Laien. Es fällt in die Mitte der Periode der Regenzeit, die auch von Laien idealerweise zu Hause in der lokalen Gemeinde verbracht wird, wo gegebenenfalls eine intensive Interaktion mit den Asketen stattfindet. Aus der Sicht der Teilnehmer besteht das Terāpanth-Jain-Jahr aus einer Phase der individuellen Mobilität und Expansion, während der Hochzeiten, Pilgerfahrten und Geschäftsreisen unternommen werden, und einer Phase, die durch Seßhaftigkeit und der Rekonstitution des Gemeinschaftsempfindens lokaler Gemeinden durch eine große Zahl familiärer und kommunaler Feste religiöser Verinnerlichung charakterisiert ist. Allein neun der vierundzwanzig Feiertage der Terāpanth fallen in die viermonatige *Cāturmāsa*-Periode. Vor allem Fastenrituale, Wohltätigkeitsveranstaltungen und eine verstärkte Interaktion mit den Mönchen und Nonnen im Rahmen regelmäßiger (oft zweimal täglicher) religiöser Versammlungen spielen dabei eine prominente Rolle. Ein Teil des im Winter des Jahres erwirtschafteten Mehrproduktes wird (wurde) im Sommer zur Finanzierung solcher gemeinschaftsbildender religiöser Veranstaltungen genutzt.

Der Jahresverlauf der Terāpanth-Jains ähnelt insofern formal dem vedischen Zyklus von winterlichen Kriegszügen und gemeinschaftlichen Opferriten im Sommer (bei denen die Kriegsbeute aufgeteilt wurde) (Heesterman 1957, 1984, 1985). Aus der Sicht der Laienschaft kann man von einem Zyklus der Allianzen und einem Zyklus der Separation und der Fokussierung auf Haushalt, Deszendenzorganisation und Gemeinde sprechen. Im Anschluß an Mauss und Beuchat (1904-5/1978), Durkheim (1912/1984) und Tambiah (1970: 160f.) kann man von einem kalendarischen Wechsel zwischen einer Periode mit einem vornehmlich asketischen („sakralen“) Akzent und einer Periode mit einem vornehmlich festlichen („profanen“) Akzent sprechen. Anders als bei Durkheim stellt sich das relative Verhältnis von Innen- und Außenorientierung bzw. „Sakral/Profan“ nachdem zuerst von Eliade (1957) vorgeschlagenen und später von Dumont (1980) angewendeten Muster dar: „the profane, though the opposite of the sacred, is included in and thus subordinated to it“ (Madan 1991: 3).⁹⁹

Wichtig ist für die Teilnehmer (Mönche und Laien gleichermaßen, doch in verschiedener Weise) während beider Phasen die Aufrechterhaltung der Balance zwischen Entsagung und Zusammenleben.¹⁰⁰ Die Verstärkung des religiösen Fastens und anderer Rituale der Separation und Expiation während *Cāturmāsa* kann daher auch so verstanden werden, daß das Wohllebens (*Maṅgala*), welches sich automatisch aus der Tatsache der Seßhaftigkeit und des Wiederzusammenfindens lokaler Gemeinden (*Jāti* und *Gaṇa/Gaccha*) ergibt, um der Aufrechterhaltung der Balance willen, verstärkte Entsagungsriten verlangt. Vor allem während *Cāturmāsa*

⁹⁹ Der Verweis auf die Unterscheidung Sakral/Profan ist hier nur als Notbehelf verstehen und hat ausschließlich die Funktion Anschluss an den religionssoziologischen Diskurs herzustellen. Dumont (1980) spricht bekanntlich statt dessen von „Hierarchie“.

¹⁰⁰ Vgl. Bayly 1983, Cottam 1983, Mahias 1985, Cort 1989.

werden daher die *Gaṇa/Gaccha*-Affiliationen innerhalb der Laienschaft betont, während im Winter, der Zeit der Hochzeits- und Geschäftsreisen, vor allem *Jāti* und *Khandān-* (*Gotra, Kula-*) Beziehungen im Vordergrund stehen. Die Aufprägung der *Gaṇa/Gaccha*-Unterteilungen der Asketen auf die Sozialbeziehungen der Laienschaft geschieht im Jahreszyklus des Terāpanth zuerst am ersten *Guṇasthāna Pakkhi Divasa*, in dessen Kontext oft Initiationsrituale für Laien (*Gr̥hastha-Dīkṣā*) durchgeführt werden, zu denen sich die lokalen Anhänger einer bestimmten Subsekte (*Gaccha/Gaṇa*) zusammenfinden.¹⁰¹

Das soziale Leben in der Phase der Expansion, des Reisens und der Atomisierung der lokalen Gemeinden erforderte vor allem früher an sich schon die Separation der Familien, vor allem die temporäre Entsagung des Familienlebens und der Seßhaftigkeit durch die oft im Überlandhandel tätigen, zeitweise "hauslosen" Männer (*Baniyā*). Das Hauptproblem in dieser Phase war das Auseinanderfallen des aktiven Familien- und Gemeindegemeinschaften. Partikularistische weltliche (Geschäfts- und Heiratsallianz-) Interessen der standen und stehen in dieser Zeit im Vordergrund. Der Jahresrhythmus der Asketen und der Laien verläuft insofern in parallelen Bahnen, mit dem Unterschied, daß die Ordensgemeinden nicht (in erster Linie) auf der Grundlage von Verwandtschafts- oder Kastenaffiliationen gebildet werden, sondern auf der Grundlage der Affiliation zu einem Guru und einem Ordensleiter. Während *Cāturmāsa* bleiben die Wandergruppen, genau wie die Familienmitglieder der *Baniyā*, typischerweise seßhaft an einem Ort. Damit wird jedoch nicht ihr Zustand permanenter Hauslosigkeit kompromittiert, insofern sie innerhalb der Ortschaft weiterhin regelmäßig die Häuser wechseln, wie in den Regeln vorgesehen. *Vihāra* findet jedoch nur während des Winterhalbjahres statt. Während *Cāturmāsa* befassen sich die Asketen vor allem mit Fastenritualen (*Tapas*) und Textstudien (*Svādhyāya*), während der restlichen acht Monate vor allem mit Wanderung, Predigt und öffentlichen Debatten.

Interessant ist dabei die Parallele zwischen *Gaccha* und *Jāti*: Lokale Gemeindeversammlungen der Laien finden fast ausschließlich auf der Basis des *Gaccha/Gaṇa* als fundamentaler Einheit statt (Goonasekera 1986: 201). Allein die zeitweilige Interaktion zwischen den Mitgliedern einer Wandergruppe und lokalen Familien (*Parivāra*) einer bestimmten Kaste (*Jāti*) kreiert jedoch keine dauerhafte lokale Gemeinde auf Seiten der Laienschaft. Wenn keine Interaktion zwischen Mönchen und Laien stattfindet, fällt die Relevanz der *Gaṇa*-Kategorie bei den Laien in einen Zustand der Latenz zurück. Nur auf Pilgerfahrten vor allem während des Winters können sich ggfs. - wie im Falle der Terāpanthī - die Mitglieder bzw. Repräsentanten der gesamten über eine ganze Region verteilten Gefolgschaft des Ordens bzw. die Repräsentanten der diversen lokalen Laienorganisationen (*Sabhā, Samāj*, etc.) versammeln. Auf überregionaler Basis konstituieren sich sowohl die *Sādhū-Saṅgha* als auch die *Śrāvaka-Saṅgha* als effektive Handlungseinheiten somit nur während jährlicher "Wanderversammlungen" (Jacobi 1910: 615). Die Laienrepräsentanten (fast) aller lokalen *Saṅgha* des Terāpanth treffen heute nur während *Maryādā-Mahotsava* zusammen, das inzwischen nicht nur eine Vollversammlung der Mönche und Nonnen ist. Die Interaktion findet dabei nicht mehr zwischen lokalen Laien und einzelnen Wandergruppen statt, sondern zwischen Laien aus allen Gemeinden direkt mit dem Zentrum der Sekte - dem *Ācārya*. Die Interaktionen werden auf individueller Basis oder in kleinen Gruppen durchgeführt - anders ist eine solche Versammlung nicht denkbar.

Die Wandervollversammlung der Asketen und Laien wird als eine gemeinsamen Pilgerreise (*Yātrā*) verstanden, durch die allein (vor der Einführung modernen Kommunikationstechnologie) bei den Jaina überregionale Identitätsbildungsprozesse ermöglicht werden. In vergleichbarer Weise kann von einer Aktivierung der latenten Kategorie eines *Jāti* - einer regionalen Kaste - gesprochen werden, die fast

¹⁰¹ Hier wird vor allem das traditionelle Muster erläutert, welches der Konzeption des religiösen Jahres des Terāpanth zugrunde liegt. Heute sind viele Veränderungen der Lebensweise der Jain-Laien zu beobachten.

ausschließlich während der winterlichen Heiratsverhandlungen handlungswirksam werden. Die Konstitution von Kasten findet auf der Grundlage von Heiratsallianzen statt, während die Konstitution von Sekten durch die Affiliation zu einem *Ācārya* oder *Guru* und durch Initiationen hergestellte Allianzen bewerkstelligt wird. Während das Kastensystem die Individualität des Einzelnen hinter die Beziehungen zwischen den betreffenden Gruppen verschwinden läßt, betont die Versammlung der *Śrāvaka* und *Śramaṇa* um den *Guru* ausschließlich die individuelle Affiliation. Jainismus ist eine "Religion des Individuums", mit Durkheim gesprochen, und der *Sanḡha* idealerweise eine Versammlung von religiös qualifizierten Individuen, ohne Rücksicht auf deren soziale Herkunft. Abgesehen vom Versammlungscharakter der idealen Gemeinde existieren bei den Jaina-Laien nur lokale Ritualgemeinschaften.

Der *Āvaśyaka*-Zyklus und der *Hājarī*-Zyklus

Die hier groben Zügen charakterisierte Gesamtstruktur der sich überschneidenden und teilweise parallellaufenden Jahreszyklen der *Śrāvaka* und *Śramaṇa* wurden im Terāpanth seit Jayācārya lange Zeit vor allem durch zwei Arten kommunaler, periodisch alle vierzehn bis fünfzehn Tage stattfindender (primär monastischer) religiöser Riten strukturiert: (a) durch die vierzehntägige rituelle Retrospektion (*Pakkhī Pratikramaṇa*), nach Maßgabe des Jain-Verhaltenskodex und (b) die rituelle Vereidigung und Inspektion der anwesenden (*Hājarī*) Mönche durch den *Ācārya* nach Maßgabe des Terāpanth-Verehrungskodex. Die beiden rituellen Zyklen alternierten wöchentlich mit gegenläufigen Jahreshöhepunkten - eben: dem *Samvatsarī* und dem *Maryādā-Mahotsava* - und sind sowohl für die Laienschaft als auch für die Mönche relevant. Die *Pakkhī Pratikramaṇa*-Zeremonie dient der routinemäßigen Sühnung kleiner Sünden und fokussiert vor allem auf das individuell korrekte Verhalten von Mönchen und Nonnen. Soziale Funktionen werden nur sekundär thematisiert; sie zeigen sich jedoch an der Tatsache der kollektiven Durchführung des *Pakkhī Pratikramaṇa* und des anschließenden Rituals des sich gegenseitigen um Vergebung Bittens, des *Kṣamāpaṇa* bzw. *Kṣamā-Yācanā*. Die *Hājarī*-Zeremonie ist dagegen ein primär juristisches Ritual, welches ausdrücklich sozialintegrative Funktionen erfüllt. Es dient der Erinnerung an die sozialen Regeln monastischen Verhaltens und ggfs. der öffentlichen Bestrafung von Regelverletzern, sowie der Zurschaustellung der monastischen Hierarchie. Während also das *Pakkhī*-Ritual vor allem die Seelenreinheit des Individuums in den Vordergrund stellt und die sozialen Funktionen unausgesprochen läßt, thematisiert das *Hājarī*-Ritual ausdrücklich die soziale Dimension des Zusammenlebens der Asketen, die korporative Verhaltensreinheit, und nimmt nur indirekt auf das Ziel der Befreiung der Seele des Einzelnen Bezug. Insofern jeder der beiden Riten thematisch jeweils auf den Latenzbereich des anderen Bezug nimmt, sind sie als komplementär zu betrachten.

Diese Komplementarität zeigt sich auch in der Struktur des rituellen Jahreszyklus. Der *Hājarī*-Zyklus ist im Rahmen des Jainismus ebenfalls eine Besonderheit der Terāpanth-Sekte. Er entspricht den buddhistischen *Upasatha*-Riten und wurde von *Ācārya* Jayācārya dem *Āvaśyaka*-Zyklus übergestülpt. Das *Hājarī*-Programm fand seinerzeit genau wie die *Pakkhī*-Zeremonien alle vierzehn Tage statt - jeweils am siebten Tag der abnehmenden und der zunehmenden Mondphasen, also jeweils sechs Tage nach bzw. acht Tage vor *Pakkhī Pratikramaṇa*. Der alljährliche Höhepunkt des vierzehntägigen *Hājarī*-Zyklus war die *Baṛī-Hājarī*, die große Anwesenheits-Zeremonie, die in die Periode des *Maryādā-Mahotsava* (Fest der Regeln) fällt, welches am 7. Tag (*Saptamī*) der (zweiten) hellen Mondphase des Monats *Māgha* (Januar/Februar) kulminiert. Zum *Maryādā-Mahotsava* finden sich, wie gesagt, fast alle Mönche und Nonnen und Repräsentanten der Laien-Gemeinden aus allen Teilen Indiens an einem von Jahr zu Jahr wechselnden Ort zusammen, um den *Ācārya* zu treffen, und um

die alljährliche Vereidigung der Asketen auf die Verfassung der monastischen Organisation (*Maryādā-Patra*) zu zelebrieren. Das Fest hat einen überregionalen Charakter und findet im Winter (Januar/Februar) statt, also in der Reisezeit, in der sich die lokalen Terāpanth-„Gemeinden“ zerstreuen und als Handlungseinheit effektiv auflösen. Die *Baṛī Hājarī* findet ihre Entsprechung im *Paryuṣaṇa Pakkhī Pratikramaṇa*, welches an Bhādrapada Kṛṣṇa 30 durchgeführt wird - fünf Tage vor *Samvatsarī*, dem gesondert zelebrierten Höhepunkt des Individuums zentrierten *Pratikramaṇa*-Zyklus und dem heiligsten Tag im Jahr der Jain-Laien. *Paryuṣaṇa* findet etwa sechs Monate nach dem *Maryādā-Mahotsava* im Sommer, während der Regenzeit (*Cāturmāsa*) statt, wenn das Reisen erschwert ist und sich die lokalen Gemeinden wieder zusammenfinden. Die beiden Pole des rituellen Jahreszyklus der Terāpanth - die in sechsmonatigem Abstand durchgeführten Festperioden von *Paryuṣaṇa* und *Maryādā-Mahotsava*, mit den jeweils komplementären Zeremonien von *Baṛī Hājarī* und *Paryuṣaṇa Pakkhī Pratikramaṇa* sowie *Saptamī* und *Samvatsarī* - sind somit die Höhepunkte zweier sich überlagernder und miteinander koordinierter ritueller Zyklen.

Der Gesamtzyklus des religiösen Jahres

Die organisatorische Grundstruktur, durch welche die beiden monastischen Ritualzyklen miteinander gekoppelt sind, ist der Jahreszyklus der Wanderungen (*Vihāra*) der Asketen, der gleichfalls in eine regressive und eine progressive Phase untergliedert ist. Die regressive Phase beginnt an *Maryādā-Mahotsava*, dem Fest der Regeln im engeren Sinne, an dem sich idealerweise alle Terāpanth-Asketen und Laien versammeln, und endet mit *Paryuṣaṇa*, der Versammlung der lokalen Terāpanth-Gemeinden, idealerweise unter dem Beisein eines *Siṃghārā* der Asketen. Die regressive Phase ist somit durch die geographische Fragmentierung des an *Maryādā-Mahotsava* prinzipiell vollständig versammelten Terāpanth-*Saṅgha* in die verschiedenen lokalen *Saṅgha* zu charakterisieren. Der Prozeß der Dispersion der versammelten Sektenmitglieder findet, wie gesehen, seinen symbolischen Ausdruck in der Aufsplitterung der asketischen Gemeinschaft in derzeit (1992-3) 129 *Siṃghārā* und deren jeweilige Wanderung zu den vom *Ācārya* gewählten Zielorten, wo sie mit einem lokalen *Saṅgha* von Terāpanth-Laien *Cāturmāsa* verbringen und *Paryuṣaṇa* zelebrieren. Der progressive Zyklus beginnt mit *Paryuṣaṇa* und endet mit dem *Maryādā-Mahotsava*. Die Asketen separieren sich dabei wieder von den lokalen Laiengemeinden und wandern - nach Beendigung der *Cāturmāsa*-Periode - zu einem vereinbarten Ort, wo sie gemeinsam mit dem *Ācārya* *Maryādā-Mahotsava* zelebrieren. Durch die im Kontext des Terāpanth zentral organisierten Wanderungsbewegungen werden territoriale Abgrenzungen von Gemeindebezirken mit gemeinsamer Beichtfeier (*Samaṇasamvasa*) überflüssig, die im Theravāda Buddhismus üblich sind (Härtel 1956: 95).

Der Gesamtzyklus besteht somit rein mathematisch aus einer sechsmonatigen Phase der Fragmentierung und einer sechsmonatigen Phase der Reintegration des Terāpanth-*Dharmasaṅgha* und entsprechend gegenläufiger Prozesse räumlicher Fragmentierung und Reintegration der lokalen *Saṅgha* der Laien. Während die Wandergruppen sich in der ersten Phase vom *Ācārya* und der überregional orientierten Vollversammlung zu den lokalen Laiengemeinden hin bewegen, und mit ihnen *Samvatsarī* feiern, kehren sie in der zweiten Phase der „Welt“ den Rücken und orientieren sich zurück von ihren *Cāturmāsa*-Orten zum *Ācārya*, um mit ihm *Maryādā-Mahotsava* zu zelebrieren. Umgekehrt re-konstituieren sich die lokalen *Saṅgha* der Laien während *Cāturmāsa*, also zum Zeitpunkt der maximalen Fragmentierung der monastischen Gemeinschaft, als effektive Handlungseinheiten und „zerstäuben“ wieder im Winter, der Zeit der Geschäfts und Hochzeitsreisen. Das religiöse Jahr ist also aufgespannt zwischen dem überregional orientierten, sozialen Ritual der Asketen auf

der einen Seite, und dem Ritual der lokalen Laiengemeinden auf der anderen Seite. Diese Art der Konstruktion des Jahreszyklus bestätigt die erwähnte These der unterliegenden Vorstellung der Terāpanth-Jains von der Notwendigkeit einer Balance zwischen expansiver Fragmentierung und kontraktiver Sozialintegration, einer Konzeption, die unter anderen im komplementären Charakter der beiden Typen kalendarischer Riten zum Ausdruck kommt.

Obwohl das Terāpanth-Jahr primär als ein Zyklus zwischen zwei eindeutig bestimmbar, komplementären religiösen Höhepunkten charakterisiert werden kann, beginnt der offizielle Kalender der Terāpanth weder mit dem *Barī Hājarī* noch mit *Samvatsarī*, sondern mit dem *Ācārya Bhikṣu Abhiniṣkramaṇa Divasa* - dem "Tag der Separation *Ācārya Bhikṣus*" von der Sthānakavāsī-Sekte *Ācārya Rāghunāths* - an Caitra Śukla 9 (Februar/März). Dies entspricht der Tatsache, daß die sich rein mathematisch aus der Gegenüberstellung von *Samvatsarī* und *Maryādā-Mahotsava* ergebenden jeweils sechs Monate langen Phasen der Kontraktion und Expansion aufgrund des obligatorischen *Cāturmāsa*-Aufenthaltes in Wirklichkeit nur vier jeweils Monate lange sind. Aus der Sicht der Laien ist eine Gliederung in zwei sechs Monate lange Phasen möglich. Doch aus der Sicht der Mönche ist das Jahr in eine viermonatige Periode der Seßhaftigkeit und in eine achtmonatige Periode der Wanderungen gegliedert. Die Tatsache, daß der offizielle Beginn des Terāpanth-Jahres nicht mit den beiden effektiven Höhepunkten des Jahres (die sich in den Wanderungsbewegungen der Asketen manifestieren) zusammenfällt, erklärt sich daraus. Es können sogar noch weitere überlappende Jahreszyklen festgestellt werden, ohne daß dies die organisatorische Gesamtarchitektur der Wanderungsbewegungen und Versammlungen im Jahresverlauf der Terāpanth-Asketen wesentlich beeinflussen würde. Der offizielle Jahreswechsel in Indien findet beispielsweise mit dem im September/Oktobre stattfindenden *Dīvālī*-Fest statt. Die verschiedenen Jahreszyklen beziehen sich, wie gesagt, auf unterschiedliche Dimensionen des Kalenders,¹⁰² die wie schon erwähnt prinzipiell nach dem Grad ihrer Weltüberhobenheit hierarchisch geordnet werden können - entlang einer Skala von Stufungen, die sich zwischen den Extremen der säkularen staatlichen Feiertagen und den exklusiven religiösen Festen der Jaina aufspannt, wobei sozio-religiöse Festivitäten als Übergangskategorien fungieren. Das Kriterium der relativen religiösen Bedeutung der vier Hauptfeste der Terāpanth produziert dementsprechend folgende Sequenz: *Dīvālī* ist ein all-indisches sozio-religiöses Fest, *Tag von Ācārya Bhikṣus Abspaltung* ist ein Fest für die gesamte Terāpanth-Gemeinde, *Maryādā-Mahotsava* ist ein Fest speziell für die Terāpanth-Asketen und *Paryuṣaṇa (Daśa-Lakṣaṇa)* ist ein universelles religiöses Fest für alle Jains.

Die Frage, warum fast alle kalendarischen religiösen Feste der (Terāpanth-) Jains Sühneriten sind, die zugleich mit extensivem Gabentausch der Haushälter (Händler) an die Asketen einhergehen, sei hier kurz angeschnitten. Sie wurde ebenfalls im Prinzip schon von Mauss und Beuchat (1904-4/1978) in seiner Analyse des "Kollektivismus des Konsums" der nominell egalitären Eskimogesellschaften beantwortet:

"[D]er Reiche bleibt nicht reich und mächtig, wenn er nicht periodisch seine Güter verteilt. Allein das Wohlwollen seiner Gruppe erlaubt ihm diese Akkumulation und nur durch Vergeudung kann er dieses Wohlwollen erwerben. Abwechselnd also genießt er seinen Reichtum und sühnt dafür, und die Sühne ist die Bedingung des Genusses. Nelson berichtet sogar von Häuptlingen, die ermordet wurden, weil sie zu reich waren" (S. 267).

¹⁰² Bourdieu 1983: 244.

Das Bedürfnis der Sühne, welches die *Baniyā* zum Jainismus zieht, hat wohl ebenfalls mit ihrer Eifersucht und dem Neid untereinander zu tun, „daß niemand mehr als die anderen besitzt“ (Ebda.). In Gesellschaften ohne stabile Autoritätsstrukturen kann Reichtum und Macht nur dann legitimiert werden, wenn eine Bereitschaft zur Entsagung entweder in Form der Askese (*Tyāga*) oder des Gebens (*Dāna*) erkennbar wird.¹⁰³

Im Folgenden werden zunächst die in der Literatur, wenn überhaupt, nur unzureichend beschriebenen Riten des „*Pratikramaṇa*-Zyklus“ und des „*Hājarī*-Zyklus“ im Einzelnen dargestellt.

8.2. Sühnerituale und Anwesenheitszeremonien

Die zwei Haupttypen der das religiöse Jahr des Terāpanth strukturierenden Rituale sind einmal die monastischen Sühnerituale, die *Pratikramaṇa*-Rituale, die nach Sūy₂ 2.7.39 angeblich von Mahāvīra selbst in die Jaina-Tradition eingeführt wurden¹⁰⁴ und noch immer von allen Jain-Mönchen verpflichtend durchgeführt werden, und zum anderen die der Stärkung der Ordensdisziplin und der Planung der Jahreswanderungen dienenden monastischen Anwesenheitszeremonien des Terāpanth, die keine anderer Jain-Orden aufzuweisen hat. Angesichts des unterschiedlichen Charakters der beiden Typen kollektiver religiöser Observanzen werden im Anschluss an Bayly (1981:156) erstere als „Rituale“ und letztere als „Zeremonien“ bezeichnet.¹⁰⁵ Um eine Verwechslung des einzelnen in der Regel im Zusammenhang mit der Beichte (*Ālocanā*) genannten „Reuerituals“ (*Pratikramaṇa* I, wörtl. Retrospektion, Reue) mit dem gleichnamigen heute sechsteiligen obligatorischen Sühneritual zu vermeiden wird letzteres im Folgenden als „kollektives Sühneritual“ (*Pratikramaṇa* II) bezeichnet.¹⁰⁶ Eine der sechs Grundkomponenten des kollektiven Sühnerituals ist ein ebenfalls *Pratikramaṇa* (III) genannter mit dem Thema Reue im weiteren Sinne befaßter Ritualkomplex.

¹⁰³ Zugleich ist der Jainismus eine „preiswerte Religion“, da eine potlatch-artige Konkurrenz verhindert wird (nur bei der Hochzeit der Töchter und in religiösen Kontexten in manchen Sektoren wird ostentatives Geben praktiziert) und das Gegebene wieder der Gemeinschaft zugute kommt. Symbolisch ist das Geben eine Art des Selbstopfers und somit des Aufhebens der Differenz zwischen Individuum und Gemeinschaft - ein Akt des Umfassens der Gesellschaft, der den wahren König auszeichnet. Lévi-Strauss 1984 hat auf Mauss' und Beuchats 1904-5/1978: 260 Unterscheidung zwischen „allgemeinen-“ und „eingeschränkten Tauschvorgängen“ seine Allianz-Theorie aufgebaut, welche Akte der Separation und Selbstdifferenzierung - das Inzestverbot und die Exogamie - zum generativen Prinzip des Sozialen schlechthin erklärte. Da laut Mauss der „verallgemeinerte Tausch“ gleichsam sexuelle Konnotationen hat, da bei ihm die Individuen in der Gemeinschaft tendenziell miteinander verschmelzen, erweisen sich Verbote nach Art des Sakralen (Durkheim 1912/1984) oder des Inzesttabus (Lévi-Strauss 1984) gleichsam als Techniken der „Aufschiebung des sexuellen Aktes“, durch die soziale Verbände reproduziert werden können, ohne daß soziale Grenzen (Eigentum) verletzt würden. Ein Jain-*Baniyā* generiert jedenfalls durch seine asketischen Praktiken sowohl psychologisch wie sozial das Potential zur Erzeugung von hierarchischer Gemeinschaftlichkeit durch seine Verinnerlichung von Differenz- bzw. Gewaltbezogener sexueller Energie. Die im Zusammenhang des vedischen Opfers notwendige Verschwendung wird so verhindert, ohne daß egalitäre Prinzipien aufgegeben werden müßten (Heesterman 1985, 1993, Thapar 1978, 1981). Darauf wird noch mehrfach einzugehen sein.

¹⁰⁴ Die Frage ist was unter *Pratikramaṇa* in diesem Zusammenhang zu verstehen ist. Nach dem von Jacobi 1895: 434 Fn. 2 zitierten Bhandarkar Report ist das hier allein stehend verwendete Wort *sapaḍikkamaṇa* als generelle Bezeichnung einer der Varianten der die Beichte ausmachenden Handlungssequenzen zu verstehen (vgl. zu solchen Sequenzen Schubring 1978: 280f.) und nicht als kollektives Sühneritual. Eine andere von Schubring 1978: 31 erwähnte Variante der angeblich von Mahāvīra eingeführten Beichte in ĀS₁, 2 2.15.16 nennt dagegen *paḍikkamaṇa* als abschließendes gleichsam eigenständiges Element einer Sequenz der Beichthandlungen, in der die Reue am Ende der Selbstkritik steht: *āloittā nimittā garihittā paḍikkamittā*. Siehe auch Caillat 1965/1975: 116. Eine vollkommen eigenständiges allein stehendes *Pratikramaṇa* wird in den frühesten Texten nicht erwähnt, sondern nur im Zusammenhang mit *Ālocanā*, wie Caillat 1965/1975: 139 feststellt und auch Dixit 1976: 42f. betont. Gemeint ist in ĀS 2.15.16 nach Dixit, daß „the followers of Pārśva undertake repentance only when a church-offence has been committed“ (S. 43), doch nicht, daß unter Pārśva noch keine Beichte durchgeführt wurde: „So the point is not that either confession or repentance was unknown to the early Jainas and became known to the later Jainas but that unlike the early Jainas the later Jainas turned both into so much of a ceremonious affair“ (S. 44).

¹⁰⁵ Für Dixit 1976: 44 sind alle, in der klassischen Jain-„Mythologie“ Mahāvīra zugeschrieben, neu eingeführten Routinerituale „Zeremonien“ – auch die zweimal am Tag durchzuführende Beichte.

¹⁰⁶ Der Begriff *ṣaḍāvaśyaka* ist heute ebenfalls für das sechsteilige Ritual gebräuchlich, wird jedoch in den von Leumann 1934: 2 untersuchten älteren aus vier Teilen bestehenden Texten anders verwendet.

Technisch werden die kollektiven Sühneritiale aufgrund ihres “obligatorischen” Charakters als *Āvaśyaka*-Rituale bezeichnet. Sie werden in der Ritualliteratur jedoch als *Pratikramaṇa-Vidhi* bezeichnet. In der folgenden Darstellung der Sühneritiale des Terāpanth wird das Reueritual wie in den alten Texten nur im Kontext der Verfahren der Beichte und Buße spezifischer Regelverletzungen thematisiert, da es sonst auch heute keine Rolle zu spielen scheint.¹⁰⁷ Im Vordergrund des Interesses stehen die kollektiven *Pratikramaṇa*-Rituale, die nicht zum Zwecke der Sühnung spezifischer Verhaltensfehler durchgeführt werden, sondern als ein Verfahren der generellen individuellen und korporativen Purifizierung. Nach Dixit (1976: 43) und Ohira (1994: 11) ist die früheste Erwähnung des kollektiven *Pratikramaṇa*-Rituals erst in einem spät-kanonischem Text nachweisbar (Utt, 26 & 29). Eine der Hauptfunktionen der kollektiven Sühneritiale besteht in der Reproduktion der Gruppensolidarität. Im Kontext des Terāpanth werden zu diesem Zweck zusätzlich neu konzipierte Anwesenheitszeremonien durchgeführt, die keine Sühneritiale sind, sondern wie die buddhistischen *Upasatha*-Rituale primär disziplinarische und organisationstechnische Funktionen haben.

Ein religiöses System kann schwerlich auf der Grundlage von Regelkatalogen und Verfahren der Beichte (*Ālocanā*) und Buße (*Prāyaścitta*) von Regelverletzungen alleine aufgebaut werden, sondern bedarf positiv bestimmter, kollektiv repetierbarer Elemente, d.i. ritueller sozial integrativ wirkender Schema.¹⁰⁸ Das kollektive *Pratikramaṇa*-Ritual bietet solche stark ritualisierte, intersubjektiv verbindliche Elemente.¹⁰⁹ Man kann das komplexe System der Jain-Sühneriten dahingehend analysieren, in welcher Weise die im doktrinären Sinne “religiösen” - also allein auf das Verhalten des Individuums bezogene soteriologischen Elemente (Askese, Meditation, etc.) - mit ausdrücklich “sozialen” bzw. “sozio-religiösen” Elementen kombiniert werden, die z.B. im Kontext des Ordenslebens in kollektiven Ritualen, Statusordnungen, etc., zum Ausdruck kommen. Es fällt in konkreten Fällen schwer, die religiöse und soziale Seite der Riten, die zum ältesten Kern der *Śramaṇa*-Religionen gehören, auseinander zu halten (Caillat 1975: 69f.). Ācārya Bhikṣu und die Terāpanthī haben die Trennung dieser beiden Dimensionen jedoch zu einem Hauptaspekt ihrer Lehre gemacht. So wird in der Terāpanth-Literatur systematisch zwischen individueller Askese (*Tapas*) und sozial orientierten Diensten (*Sevā*) unterschieden (L.P. Sharma 1991: 261f.). Die soziale Seite der monastischen Jurisdiktion wird zwar vor allem im Kontext des modernen Terāpanth Anwesenheitszeremonien thematisiert, doch die kollektiven Sühneritiale, die inhaltlich primär Individuums bezogene Aspekte des Verhaltens thematisieren, erfüllen wichtige soziale Funktionen.¹¹⁰

Die Schwierigkeiten im Verständnis des Begriffs *Pratikramaṇa*, die in den klassischen Indologischen Werken zum Thema von Hoernle (1885-90/1989), Schubring (1935/1962/1978), Caillat (1965/1975) und selbst bei Leumann (1934) zum Ausdruck kommen, ergeben sich offensichtlich daraus, daß die Reue bzw. Retrospektion (*Pratikramaṇa* I) nicht deutlich von dem kollektiven Sühneritual (*Pratikramaṇa* II) unterschieden werden konnte, weil diese rituelle Praxis in den ältesten Schriften (den Aṅga) nicht dokumentiert ist.¹¹¹ Hätten

¹⁰⁷ Nach Gampert 1939: 234f. taucht die Themen der Reue insgesamt relativ spät in der altindischen Literatur auf, während die Beichte weit verbreitet ist. Nach Caillat 1975: 139 wird ein unabhängiges Reueritual wie gesagt nicht in den ältesten Schichten des Kanons erwähnt. Siehe auch Alsdorf 1966 und Bruhn 1996.

¹⁰⁸ vgl. Bruhn 1981, 1983, Balbir 1983.

¹⁰⁹ Bei den Terāpanth sind *Ālocanā* und *Prāyaścitta* integrale Bestandteile dieser periodischen *Pratikramaṇa*-Riten, wie in Utt, 26.39-53 angedeutet ist. Zumindest die kollektiven Terāpanth-*Pratikramaṇa*-Riten könnten daher der Kategorie der gemischten (*Mīṣa*) Sühneriten zugerechnet werden (Caillat 1975: 118f., 133, vgl. Spiro 1982: 302).

¹¹⁰ Folgende Unterscheidung von individuellem und sozialem Verhalten scheinen effektiv zu gelten: Vergehen gegen die spezifisch sozialen monastischen Regeln eines Ordens gelten als weniger schwerwiegend als die Vergehen gegen die auf das Verhalten eines Individuums bezogenen Grundprinzipien des Jainismus.

¹¹¹ Vgl. Cort 1992: 185.

sie das *Pratikramaṇa*-Ritual selbst und die dabei rezitierten *Sūtra* näher untersucht - Caillat (1975: 136-9) erwähnt sogar die im *Pakkhiya-Sutta* (*Pāṇṣika-Sūtra*) erwähnte Rezitation des *Paḍikkamaṇa-Sutta*, sowie Utt 26 & 29 und ein im *Pravacanasāra* (PS) des Digambara Ācārya Kundakunda beschriebenes kollektives Sühneritual, ohne deren Funktion zu diskutieren- wären möglicherweise einige die Beziehung zwischen *Ālocanā*, *Pratikramaṇa* und den *Āvaśyaka*-Riten im frühen Jainismus betreffende Unklarheiten schon aufgelöst worden.¹¹² Wie Schubring (1978: 178) schreibt:

“[T]he Angas do not include any regulated prescriptions for the monks' discipline which must have been observed from early times onward. Its germ are the 6 *āvassaya*, i.e. formulae for daily recital, the knowledge of which was indeed ‘indispensable’. They were the starting point of discipline ...” (Schubring 1978: 78).

Drei zusammenhängende Faktoren der heute beobachtbaren kollektiven *Pratikramaṇa*-Rituale - soviel kann vorweg genommen werden - könnten auch ein Licht auf die noch nicht untersuchten *Pratikramaṇa*-Riten im alten Indien werfen: (1) die Tatsache, daß das die kollektiven Sühneriten alltägliche Routinerituale sind;¹¹³ (2) der daraus folgende Unterschied zwischen “speziellen” und “generellen” Sünden und entsprechenden Berichten (*Ālocanā*); (3) der Unterschied zwischen kollektiven *Pratikramaṇa*-Riten, zweiseitigen *Ālocanā*-Riten und singulären *Prāyaścitta*.¹¹⁴

(1) Wie gesagt, spielt das *Pratikramaṇa* eine geringere Rolle im Falle der Sühnung bestimmter Fehler, wie als Bestandteil der *Āvaśyaka*-Riten, die zweimal täglich als ein kollektiver ritueller Schematismus vollzogen werden - ganz unabhängig davon, ob schuldhaftes Verhalten (bewußt oder unbewußt) vorliegt oder nicht.

(2) Auch das *Ālocanā*-Ritual wird jeden Morgen einem/-r Vorgesetzten gegenüber obligatorisch durchgeführt (bei den Mūrtipūjaka: einem *Sthāpanācārya* gegenüber);¹¹⁵ allerdings nicht als ein kollektives Ritual, sondern in Form einer zweiseitigen Interaktion. Wenn spezifische Regelübertretungen vorliegen, werden zusätzlich “spezielle *Ālocanā*” durchgeführt. Vielfach wird hat argumentiert, daß die Jain-Beichte eine formelhafte Affäre sei, bei der keine spezifischen Vergehen thematisiert würden. Dies ist nicht ganz richtig, denn im Anschluß bzw. vor der Rezitation der Formeln thematisieren die Asketen auch spezifische Unstimmigkeiten und bitten um die Vergebung des Anderen. Glasenapp (1925: 374) vermutete, daß im *Ālocanā* ausschließlich individuelle, “spezielle Sünden aufgeführt” werden, anders als im periodischen *Pratikramaṇa*-Ritual, bei dem die Asketen gemeinsam vorgeschriebene Formeln repetieren, die auf ganze Klassen von potentiellen Vergehen Bezug nehmen. Die Jain-“Beichte” ist insofern sowohl formelhaft als auch spezifisch. Grundsätzlich gilt, daß die Vergebung für konkrete Verhaltenfehler sofort, innerhalb von 10-15 Minuten, gesucht werden sollte; grundsätzlich noch vor den Mahlzeiten. Wenn bis zum *Daivasika-Pratikramaṇa* am Abend keine Beichte sattgefunden hat, sollte am nächsten Tag auf Wasser verzichtet werden, bis die Bitte um Vergebung erfolgt ist. Bei gewichtigen Fehlern sollte der *Ācārya* konsultiert werden.

¹¹² “No purpose will be served by lingering on the ceremonial of the daily repentance” (Caillat 1965/1975: 138).

¹¹³ Vgl. Deo 1960: 40.

¹¹⁴ Vgl. Härtel 1956: 100.

¹¹⁵ Siehe Deo 1956: 427, 1960: 40f., L.P. Sharma 1991: 131.

Es gibt letztlich drei verschiedene Kontexte in denen die Beichte durchgeführt wird: (a) die je nach Anlaß durchgeführte Beichte spezieller Vergehen, (b) die allmorgendlich routinemäßig durchgeführte Beichte, (c) die im Rahmen der täglichen *Āvaśyaka*-Riten rezipierten Beichtformeln, etc.¹¹⁶

Während der im *Pratikramaṇa-Āvaśyaka* obligatorischen Meditation über generelle Klassen möglicher Vergehen (*Aticāra*) (beim Betteln, Essen, etc.), werden einem Mönch oder einer Nonne ggfs. spezifische, unintendierte Übertretungen während der unmittelbar zurückliegenden Zeitperiode bewußt. In diesem Falle tritt er (sie) zu einem speziell zu diesem Zweck festgelegten Zeitpunkt zum *Ācārya* bzw. der *Sādhvī-Pramukhā* oder dem (der) *Agraṇī* und berichtet reumütig das betreffende Vergehen. Von dem (Vorgesetzten wird dann unmittelbar und in aller Öffentlichkeit ein angemessenes Strafmaß (zugedacht (das allerdings nicht von allen gehört werden kann)). Es handelt sich bei den in diesem Verfahren thematisierten Sünden jedoch meist nur um kleinere Vergehen, die mit leichtesten Strafen geahndet werden (z.B. zehnmal die Luft anzuhalten, etc.). Schwerwiegendere Übertretungen und korrespondierende Strafen werden hingegen meist individuell “gebeichtet” und die entsprechenden Bußen empfangen.

(3) Schubring (1935/1978 §161) Ansicht, daß die von Glasenapp angedeutete Differenzierung zwischen *Ālocanā* und *Pratikramaṇa* ein “bloßer Schematismus” sei trifft auf die spezielle Vergehen betreffenden Sühnerituale zu. Sie wird jedoch nicht der (von Glasenapp thematisierten) Tatsache gerecht, daß *Pratikramaṇa* vor allem ein kollektivesROUTINERITUAL ist, während *Ālocanā* im wesentlichen eine zweiseitige Angelegenheit darstellt. Das kollektive *Pratikramaṇa*-Ritual wird gemeinsam von allen jeweils an einem Ort versammelten, gleichgeschlechtlichen Asketen durchgeführt. *Ālocanā* wird hingegen persönlich, nach individuellem Belieben, einem einzelnen Oberen gegenüber abgelegt (selbst im Rahmen des *Pratikramaṇa*-Rituals)(Caillat 1975: 120). *Prāyaścitta* müssen sogar grundsätzlich allein abgeleistet werden, weil der Jainismus, wie gesehen, grundsätzlich keine Kollektivschuld anerkennt. Das *Karman* betrifft nur den Einzelnen und kann auch nur jeweils alleine durch Askese beschleunigt “zur Reifung gebracht” und somit vernichtet werden.

Ālocanā und *Prāyaścitta* eignen sich aufgrund ihrer auf zwei bzw. ein Individuum bezogenen Grundstruktur weniger zum Aufbau kollektiver Rituale, die für die Reproduktion der Orden als sozialen Verbänden unabdingbar sind. Der “soziale Aspekt” der beiden Riten kommt daher nur indirekt zum Tragen. Die Isolierung von der Gruppe gilt selbst als Form der Buße und wird explizit als Sanktion eingesetzt. Die temporäre Zwangsisolierung (*Parihāra*) eines “straffälligen” Asketen gilt - neben der Reduktion des monastischen Status (*Cheda*) und der Exkommunikation (*Pāraṇcita*) mit oder ohne Möglichkeit der Neuinitiation - als schwerste Buße (*Prāyaścitta*) oder Strafe (*Daṇḍa*).¹¹⁷ Mehr dazu weiter unten.¹¹⁸

¹¹⁶ Vgl. Spiro 1982: 302.

¹¹⁷ Deo 1960: 44f., Dixit 1978: 49f.

¹¹⁸ Es stellt sich hier die Frage, inwieweit die “Bekenntnisfunktion” der Beichte nicht, wie laut Weber (1985) der Protestantismus, einen Schub hin zur Systematisierung und Individualisierung der Lebensführung bedeutet? - Weber 1985: 283 sieht den Ursprung der Beichte in der Beratung durch einen Zauberer bei Fragen “magischer Versündigung”, z.B. durch welches Mittel der erzürnte, Geist, Dämon oder Gott zu beruhigen sei. Er ist dabei der Ansicht, die Beichtpraxis sei eines der rituellen Mittel, aufgrund deren Existenz eine systematische Lebensführung, wie sie vom Protestantismus verlangt wird, verhindert werde: “Sie bedeutet stets eine innere En t l a s t u n g des Erlösungsbedürftigen, erleichtert ihm also das Ertragen von Schuld und erspart ihm unter sonst gleichen Verhältnissen wesentlich mehr die Entwicklung einer eigenen ethisch systematisierten Lebensmethodik. Denn der Sündige weiß, daß er von allen Sünden immer wieder durch ein religiöses Gelegenheitshandeln Absolution erhalten kann. Und vor allem bleiben die Sünden einzelne Handlungen, denen andere einzelne Handlungen als Kompensation oder Buße entgegengestellt werden. Nicht der gesamte, durch Askese oder Kontemplation oder beständige wache Selbstkontrolle und Bewährung stets neu festzustellende Habitus der Persönlichkeit, sondern das konkrete einzelne Tun wird gewertet” (S. 339, vgl. ders. 1978 I: 113 Fn.1). - Auch die indische, ritualistische Form der Beichte - zu der sicherlich auch das Jain-*Pratikramaṇa* zu zählen ist - könne zu keiner fundamentalen Systematisierung der Lebensführung beitragen, der sie vielmehr äußerlich bleibe, da ihr Prinzip das Sühnen einzelner Handlungen sei. Ein anderer wichtiger Faktor liegt für ihn die Tatsache, daß sowohl Judentum,

8.2.1. Der Zyklus der Sühnerituale

Die obligatorischen kollektiven Sühnerituale, die *Āvaśyaka*- oder *Pratikramaṇa*-Rituale, sind das Hauptfundament des rituellen Systems der Terāpanth Śvetāmbara Jains. Sie werden von den Mönchen und Nonnen täglich zum Zwecke der Neutralisierung der karmischen Folgen absichtlich oder unabsichtlich begangenen Regelübertretungen durchgeführt und werden deshalb in der Literatur als Sühneriten kategorisiert. In den klassischen Werken zum monastischen Recht der Jaina, Schubring (1935, 1962/1978: 279-84), Deo (1956) und Caillat (1965/1975: 133-41), ist über die *Āvaśyaka*-Texte einiges, doch über die *Āvaśyaka*-Rituale wenig oder nichts zu erfahren. Selbst Leumanns (1934) unübertroffene Studie *Über die Āvaśyaka-Literatur* bietet keine Brücken zum Verständnis der heute beobachtbaren Rituale an, deren Ritualtexte von Bruhn (1981: 18) als bloße "Gebrauchsliteratur" kategorisiert wurde. Die Erforschung der auf mehr als zweitausend Jahre nicht dokumentierter Ritualgeschichte aufbauenden modernen kollektiven Sühneriten ist insofern ein schwieriges Unterfangen, für das an dieser Stelle nur die Details der Terāpanth-Varianten des Rituals beigetragen werden können. Das Ziel von Kap. 8.2.1 ist das Verständnis der zweimal täglich verpflichtend und gemeinschaftlich durchzuführenden, etwa 48 Minuten langen *Pratikramaṇa*-Rituale der Terāpanth-Mönche. Das in der Gruppe praktizierte Sühneritual ist ein komplexes sechsteiliges Konglomerat einer Vielzahl liturgischer Sub-Rituale, die in kondensierter Form auch die Grundregeln des monastischen Wandels beinhalten. Von den im Kanon aufgeführten zehn Arten der Sühne (*Prāyaścitta*)¹¹⁹ sind nur drei Bestandteile kollektiven *Pratikramaṇa*-Rituals: Beichte (*Ālocanā*), Reue (*Pratikramaṇa* – nicht zu verwechseln mit dem kollektiven *Pratikramaṇa*-Ritual als Ganzem),¹²⁰ Askese *cum* Meditation (*Kāyotsarga*). Hinzu kommen vor allem die grundlegenden Gelübde und Listen von Übertretungen der Mönche und Nonnen und devotionale Hymnen, die das Vorbild der Jina und anderer kultureller Helden preisen, an deren Wandel die Mönche ihr Verhalten messen sollten. Die Kategorisierung des *Pratikramaṇa*-Rituals (wörtlich: Reueritual) als Sühneritual muß in diesem Kontext gesehen werden. Die *Prāyaścitta* werden in den Schriften auch als eine der sechs inneren Formen der Askese (*Abhyantara-Tapas*) aufgeführt. Zu diesen von Caillat (1965/1975: 93ff.) angesprochenen Inkonsistenzen bzw. Komplexitäten kommt hinzu, daß einzelne *Prāyaścitta* nicht nur als freiwillige Buße, sondern auch als Strafe zwangsaufgelegt werden können; allerdings nicht das sowieso obligatorische kollektive *Pratikramaṇa*-Ritual. Die Differenz zwischen Religion und Recht ist im Jain-Monastizismus die zwischen freiwilliger und erzwungener Buße bzw. Askese. Die Handlungen selbst, durch die Sühne oder Strafe realisiert werden, sind nach außen hin ununterscheidbar.

Insbesondere Gampert (1939) hat *Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur* untersucht und Caillat (1965/1975) die *Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks*.¹²¹ Obligatorische Sühneriten zur Neutralisierung von Sünden bzw. Regelüberschreitungen sind demnach sowohl aus dem Kontext des

als auch Protestantismus keinerlei Unterwerfung unter eine Kirchenorganisation oder eine menschliche Person als Gnadenspende anerkenne. Erst eine solche Verunmöglichung der "Entäußerung" der Sünden schafft, seine Ansicht nach, jenen Druck von innen, nach einer rationalen Lebensführung (Weber 1985: 340). - Wie schon bei der Betrachtung von Rahejas (Heestermans) These vom brahmanischen "Sündentransfer" im Rahmen von *Vrata*-Ritualen gezeigt hat (siehe Kapitel 7.2.2.2.3) ist jedoch im Rahmen des Jainismus keine "Entäußerung" von Sünden möglich. Das *Karman* betrifft immer nur das Handeln eines Individuums. Da jedoch auch im Jainismus, ähnlich wie im Katholizismus, eine Aufrechnung einzelner Fehlhandlungen und Bußen praktiziert wird und keinesfalls eine innerliche Systematisierung des "Alltagshandelns" wie im Protestantismus, erscheint der Jainismus - im Kontext von Webers System - als eine Zwischenform, in der Ansätze zur systematischen Lebensführung vorhanden sind. Eine vollkommen systematisierte Lebensführung ist bei den Jaina jedoch mit absolutem Nichthandeln (*Ayoga*) verbunden, und insofern verschieden vom Protestantismus.

¹¹⁹ Siehe *infra*.

¹²⁰ Zur besseren Unterscheidung wird das umfassende Ritual im Folgenden "kollektives *Pratikramaṇa*" genannt.

¹²¹ Zum Hinduismus siehe unter anderen Stenzler 1876, Kane 1931-1962, Day 1982.

vedischen Opferrituals als auch aus den *Upasatha*-Riten der Buddhisten bekannt und werden heute insbesondere von den Jaina in Form der *Āvaśyaka*- bzw. *Pratikramaṇa*-Riten in zumeist kollektiver Form durchgeführt.¹²² Wie schon ausgeführt wurde, fallen sowohl die vedischen Opferriten als auch die obligatorischen kollektiven Sühneriten der Buddhisten (*Pātimokkha*) und Jaina (*Āvaśyaka*) auf die vierzehntägigen Vollmond- und Halbmondtage und sind insofern zu den kalendarischen Ritualen zu rechnen. Im Brahmanismus und Hinduismus spielen Sühneriten nach Hillebrandt (1912: 796) primär eine „juristische und weniger eine rituelle Rolle“. Gampert (1939: 251ff.) stellt auch die historisch zunehmend moralische Bedeutung der Sühneriten heraus. Im Kontext des Buddhismus und Jainismus kommt den kollektiven Sühneriten dagegen eine primär religiöse Rolle zu, obwohl die Sphären von Recht und Religion in allen drei Traditionen schwer zu unterscheiden sind (Caillat 1965/1975: 69). Wie Spiro (1982) feststellt, sind eigentlich expiatorische Riten (*Askesis*) „absent from Buddhism“ (S. 192), wo „Sünden“ vornehmlich durch die Akkumulation von *Punya* neutralisiert werden. Die Sühneriten der Jaina nehmen insofern eine Sonderstellung ein.¹²³ Eine weitere Besonderheit der Jaina im Vergleich zu den Buddhisten ist die Tatsache, daß heute auch Jain-Laien Sühneriten zumindest in einem Fall, dem *Samvatsarī Pratikramaṇa*, mehr oder weniger obligatorisch praktiziert müssen. Die regelmäßige Durchführung dieses einen Rituals gilt inzwischen als eines der Hauptdefinitions-kriterien eines „Jain-Laien“ schlechthin. Bei den Bilder verehrenden Jain-Subsekten stehen diese Praktiken, der Bedeutung nach, nur an zweiter Stelle der Liste obligatorischer Riten. An erster Stelle steht das moralische Gebot zur täglichen Statuenverehrung. Ein Mūrtipūjaka- oder Bīṣapanthī-Mönch (oder Laie) besucht grundsätzlich zuerst den nächstbesten Schrein, um die geistige Verehrung (*Bhāva-Pūjā*) der Jina-Statuen durchzuführen und erst anschließend (ggfs.) seinen Guru, um Überschreitungen zu beichten (*Ālocanā*), zu bereuen (*Pratikramaṇa*) und um angemessene Bußen (*Prāyaścitta*) zu empfangen.

Selbst wenn keine speziellen Vergehen zu beichten und büßen sind, werden kollektive Sühneriten täglich durchgeführt um auch unbewußt begangene Fehler zu kompensieren. Solche Sühneriten spielen bei den Jain-Reformsekten, wie den Sthānakavāsī oder Terāpanthī, die Tempelrituale grundsätzlich ablehnen, eine bedeutende Gemeinde bildende Rolle. Die Beichte spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Nur bei schwereren Vergehen werden daher von einem statushöheren Asketen - bei den Terāpanth: vom *Ācārya* - zusätzlich spezielle Bußen „gegeben“, durch deren Praktizierung die gebeichtete Schuld bereinigt werden kann.¹²⁴ Von solchen kollektiven Routineritualen zu unterscheiden sind also Beichten und Bußen spezifischer Übertretungen durch ein bestimmtes Individuum. Diese werden in der Regel in Verbindung mit der Guru-Verehrung (*Guru-Vandanā*) praktiziert, da die Beichte von Sünden grundsätzlich im Beisein eines statushöheren und somit verehrungswürdigen Asketen durchgeführt werden sollte. Das Strafmaß für schwere Vergehen kann allen der *Ācārya* entscheiden. Wie im Folgenden noch näher ausgeführt wird, gelten im Gegensatz zum Hinduismus die

¹²² Vgl. Hubert & Mauss 1898/1981, Caillat 1975: 69.

¹²³ Sühneriten dürfen nicht mit Askese *per se* gleich gesetzt werden. Dagegen spricht die Klassifikation der Askese (*Dhūtāṅga*) bei Buddhagosa und deren Praktizierung vor allem bei den reformistischen Waldmönchbewegungen. Vgl. Carrithers 1983, Tambiah 1984: 53f.

¹²⁴ Der größte Unterschied zwischen Mūrtipūjaka und Terāpanth besteht darin, daß die Mūrtipūjaka zuerst zum Tempel gehen sollten (um die Tīrthaṅkara mental zu verehren, *Bhāva-Pūjā*), dann beim Guru eine Beichte vollziehen, wieder zum Tempel gehen, und anschließend die Mit Asketen um Vergebung bitten sollten (*Mahānīśītha-Sūtra* 1.8ff, nach: Deleu & Schubring 1963: 82ff.). Es wird also eine klare Hierarchie aufgebaut zwischen Tempel, Guru und *Sādhu*, die auch im Kontext des Mūrtipūjaka-*Vandanā* und *Dāna* zu finden ist. Die Terāpanthī (und Sthānakavāsī: Shāntā 1985) lehnen die Tempelverehrung ab und setzen somit den Guru und die Beichte an ihn an oberste Stelle.

Beichte und die Bereuung von Verhaltensfehlern (*Padiṣevaṇā* oder *Doṣa*) selbst als die ersten beiden der zehn Formen der Buße (*Prāyaścitta*).¹²⁵

Wie das System der Sühneriten und der monastischen Rechtsprechung bei den Terāpanth im einzelnen funktioniert und in welcher Weise es die religiösen Praktiken der Laienschaft mitbestimmt, ist Thema der folgenden Kapitel. Die Darstellung kann aufgrund der schwierigen Materiallage keinerlei Vollständigkeit beanspruchen. Sie vermittelt jedoch einen Eindruck über das Gesamtsystem der Sühneriten des Terāpanth und der in diesem Zusammenhang signifikanten Interaktionen. Die zentrale Bedeutung der zehn Sühneriten, eine nach der anderen, für die Jaina wurde von Caillat (1965/1975) anhand der Kommentare zu den kanonischen *Cheda-Sūtra* herausgearbeitet, ohne einen Bezug zu den kollektiven *Pratikramaṇa*-Riten herzustellen. In der ethnologischen Literatur wurden diese Riten ebenfalls noch nicht zureichend gewürdigt. Die vorliegenden empirischen Untersuchungen der religiösen Praktiken der Jaina konzentrieren sich einseitig auf die Untersuchung der *Pūjā*-Riten der Mūrtipūjaka.¹²⁶ Schon Williams (1983: 216) hat jedoch darauf hingewiesen, daß die *Pūjā*-Riten - "the one Form of 'sacrifice' possible to a Jaina" - keinesfalls ein ursprüngliches oder zentrales Element des Ritualismus der Jaina darstellten, sondern "one of Jainism's earliest conscious imitations of the Hindu world around" (vgl. S. 222) seien.¹²⁷ In den genannten Studien wird auch nicht zureichend zwischen den Varianten der religiösen Praktiken der verschiedenen Jain-Sekten unterschieden und selten in Betracht gezogen, daß die Jain-Reformsekte (ähnlich wie Williams) grundsätzlich das Konzept eines "Jain-*Pūjā*" als "hinduistisch" ablehnen. Das einzige rituelle Element, welches allen Jain-Sekten gemeinsam ist, ist nämlich nicht der *Pūjā*, sondern die Praxis der Übernahme von Gelübden (*Vrata*) und darauf bezogener Riten der Selbstkontrolle (*Āvaśyaka* oder *Pratikramaṇa*) bzw. die Bußen (*Prāyaścitta*) und Mortifikationen (*Tapas*) im engeren Sinne.¹²⁸ Deren zentrale Bedeutung wurde von Indologen schon früh erkannt und zum Gegenstand von vergleichenden Textstudien gemacht.¹²⁹ Die bisherigen im weitesten Sinne ethnographischen Darstellungen (Stevenson 1910, 1915, etc.) sind aufgrund der schwierigen Materiallage jedoch zwangsläufig eklektisch geblieben und vermitteln insbesondere keinerlei Vorstellung über die sozialen Implikationen der beschriebenen rituellen Praktiken, die sich nur durch die Untersuchung der spezifischen Differenz im historischen Kontext ermitteln lassen. Die einzige zur Zeit verfügbare Quelle über die Rituale der Jaina-Mönche und Nonnen, die empirische Informationen mit Textstudien zusammenführt, ist Shāntās (1985: 531ff., 384ff.) Darstellung der Sthānakavāsī-*Āvaśyaka*-Riten. Shāntās Studie lieferte wertvolles Vergleichsmaterial für die folgende Untersuchung, die sich insbesondere auf die kollektiven *Āvaśyaka*-Riten des Terāpanth konzentriert, die gewöhnlich "*Pratikramaṇa*" genannt werden. Im Unterschied zu Shāntā werden dabei die verschiedenen Typen der *Āvaśyaka*-Riten unterschieden und ihre sozialen Implikationen hinsichtlich der Reproduktion der monastischen Hierarchie und der Integration der Laien in den *Saṅgha* herausgearbeitet.

Bevor die Sühneriten im einzelnen beschrieben werden, muß zunächst die Jain-Vorstellung von Schuld und Sühne erörtert werden, die den Sühneriten unterliegt.

8.2.1.1. Die Jain-Lehre von Schuld und Sühne

¹²⁵ Vgl. Leumann 1922: 21.

¹²⁶ Humphrey 1985, Babb 1988, Cort 1989, Laidlaw 1991, Smedley 1994.

¹²⁷ "It has already been mentioned that the *sāmāyika*, originally conceived of as a period of meditation, gradually took on the character of a formal act of worship, in which praise was offered to the Jina. It was then but a step to the offering of material objects - the *pūjā*" (Williams 1983: 216 Fn.1). Diese These müsste noch belegt werden.

¹²⁸ Vgl. *Niyamasāra*, in B.C. Law 1949: 48ff.

¹²⁹ Leumann 1934, Schubring 1935, 1978, Gampert 1939, Deo 1956, 1960, Caillat 1975.

Das monastische Leben (*Kalpa*) der Terāpanth-Mönche und Nonnen ist an einem strikten Verhaltenskodex (*Sāmācārī*) orientiert, der in kanonischen, post-kanonischen und ordensspezifischen Texten festgelegt ist.¹³⁰ Die meisten in den kanonischen Texten und ihren Kommentaren festgelegten Regeln werden von allen Śvetāmbara-Orden akzeptiert. Darüber hinaus gibt es in jedem Orden spezifische Auslegungen und Zusatzregeln, die nur für die Ordensmitglieder gelten. Bei allen Orden müssen für eine Regelverletzung (*Pratiṣevanā*) so bald wie möglich eine Beichte (*Ālocanā*) und Buße oder Sühne (*Prāyaścitta*) abgeleistet werden, meist in Form von asketischen Praktiken (*Tapas*). Zusätzlich zu den speziellen Beichten und Bußen werden kollektive Sühnerituale routinemäßig durchgeführt, um die moralische Reinheit der Ordensmitglieder rituell zu gewährleisten. Wie dies im Einzelnen im Kontext des Terāpanth gehandhabt wird ist Thema des folgenden Kapitels 8.2.1.2. Zunächst seien einige Vorbemerkungen zur Jain-Auffassung von Schuld und Sünde vorausgeschickt.

Regelverletzungen und deren Motive

Jede Leiden (*Duḥkha*) schaffende, gewaltsame Handlung erzeugt, der klassischen Jain-Lehre zufolge, ein „Einfließen“ von *Karman* in die Seele eines Akteurs. Die dank der Leidenschaften (*Kaṣāya*) und Aktivitäten (*Yoga*) der Seele „anhaftenden“ *Karman*-Partikel werden vor allem in der narrativen Literatur mit Schulden verglichen, die nur durch Sühne zurückgezahlt werden können: “An ordinary monk is like a miserable person plunged up to his ears in debt” (Tatia & Kumar 1981: 21). Jedes Individuum gilt somit durch die karmische Konstitution seines Körpers – einem Resultat vergangener gewaltsamer Handlungen – als in einen umfassenden kosmischen Schuldzusammenhang eingebunden, von dem es sich nur durch Stoppen des Einflusses neuer *Karman* und durch das Ausleben bzw. Vernichten alter *Karman* befreien kann. Der Begriff *Karman* beschreibt eine quantifizierbare objektive durch die eigenen Handlungen geschaffene Selbstbindung, nicht etwa intersubjektive Obligationen. Durch regelgerechtes Verhalten kann ein Mönch das Einfließen von frischem *Karman* verhindern und durch Askese existierende karmische Bindungen auflösen.

In den kanonischen Texten und ihren Kommentaren werden mögliche inkorrekte Handlung eines Mönches einer genauen Beschreibung und Analyse unterzogen. Das kanonische *Niśītha-Sūtra* zum Beispiel listet hunderte von Transgressionen, die in *Ṭhāṇa* 1.109-126 in achtzehn paradigmatische Formen (*Aṣṭādaśapāpa-Viramaṇa-Pada*) kategorisiert werden, die im Kontext kollektiver *Pratikramaṇa*-Rituale durch Rezitation erinnert werden.¹³¹

1. killing (*prāṇātipāta*), 2. lying (*mṛṣāvāda*), 3. thieving (*adattādāna*), 4. unchastity (*maithuna*), 5. acquisitiveness (*parigraha*), 6. anger (*krodha*), 7. pride (*māna*), 8. deceit (*māyā*), 9. greed (*lobha*), 10. attachment (*rāga*), 11. hatred (*dveṣa*), 12. disputation (*kalaha*), 13. false accusation (*abhyākhyāna*), 14. backbiting (*paiśunya*), 15. denigration (*para-parivāda*), 16. elation and depression (*rati-arati*), 17. deceitful speech (*māyā-mṛṣā*), 18. false belief (*mithyā-darśana*).

In *Viy* 25.7.2 (919a-921a) werden zehn Motive für Überschreitungen (Betätigungen von konfusen Personen) (*Paḍisevanā*, Skt. *Pratiṣevanā*) unterschieden:

¹³⁰ Sie für einen Überblick Schubring 1935, 1978: 247ff., Deo 1956, Caillat 1965/1975, Prasad 1972, Tatia & Kumar 1981.

¹³¹ Siehe Kap. 8.2.1.2.3.1.1.

“[1.] pride (*dappa*), [2.] negligence (*pamāya*), [3.] ignorance (*aṇābhoga: ajñāna*, ...), [4.] desire [oder: distress] (*āura*, i.e. hunger, thirst, etc. ...), [5.] misfortune (*āvaī: āpad*), [6.] confusion (*saṃkiṇṇa* ...), [7.] precipitation (*sahasakkāra* ...), [8.] fear (*bhaya*), [9.] enmity (*paosa=pradveṣa*), [10.] examination (*?vīmaṃsā=vimarśa* ...)” (Deleu 1970: 290).

In Ṭhāṇa 3.440-446 werden die der Regelverletzung unterliegenden Motive nach der Rolle der Handlungsintention in vier zunehmend folgenschwerere Typen untergliedert. Die vier Stufen der Transgression sind: (a) *Atikramaṇa* (bewußter oder unbewußter Wunsch der Überschreitung), (b) *Vyatikrama* (Versuch der Überschreitung), (c) *Aticāra* (teilweise Überschreitung) und (d) *Anācāra* (kompletter Bruch der Regel).¹³² Damit sind nur einige der in der Jain-Literatur zu findenden noch heute relevanten Unterscheidungen genannt.

Die vom *Ācārya* für die Eliminierung des durch einen Verhaltensfehler (*Doṣa*) eingeflossenen *Karman* festzulegenden erforderlichen Sühneriten ergeben sich, nach den Regeln der *Cheda-Sūtra*, aus der Beurteilung der besonderen subjektiven und objektiven Umstände und der Empfehlungen der Texte. Im Kontext der Beichte muß der *Ācārya* den Anteil von Übermut (*Darpa*) und Versehen (*Kalpa*) in der anstößigen Handlung ermitteln.¹³³ Entscheidende Bedeutung wird der Intention (*Samkalpa*) eines Handelnden beigemessen. Nach der *Karman*-Theorie ist jedes Lebewesen selbst verantwortlich für alle seine Handlungen. Die Umstände spielen eine sekundäre Rolle. Auch unintendierte Konsequenzen werden dem Akteur in gewissem Maße zugeschrieben, denn auch unbewußt vollzogene Taten haben karmische Konsequenzen.

Sühneriten werden von Jain-Mönchen und Nonnen vor allem zur Vernichtung von *Karman* praktiziert, welches durch die (bewußte oder unbewußte) Verletzung der jeweils übernommenen Gelübde in die Seele “eingeflossen” (*Āsrava*) ist. Selbst leichteste Überschreitungen müssen sie sobald wie möglich beichten (*Ālocanā*), bereuen (*Pratikramaṇa*) und büßen (*Prāyaścitta*), wenn sie ihren Fortschritt auf dem Pfad der Erlösung (*Mokṣa-Mārga*) nicht gefährden wollen (Caillat 1975: 71). Selbst das kleinste, ungesühnte Vergehen kann, in der Vorstellung der Jaina, sich über die Zeit zur Wurzel eines größeren Übels entwickeln. Eine noch nicht gebeichtete Sünde - ob sie als eine solche erkannt ist oder nicht - wird in den Schriften mit einem Stachel (*Śalya*) verglichen, der sich durch “viele Wiedergeburten” hindurch verstärkt und zum Keim (*Bīja*) größeren Leides werden kann (MS 1.5.29). Er muß durch schmerzhaftes Mortifikationen (*Tapas*) ausgerissen und somit gesühnt werden, damit er kein größeres Unheil erzeugen kann (MS 1.4.14ff, S. 79). Dies gilt im Prinzip auch für Laien. Doch in der Praxis spielt die geschilderte Praxis der Beichte und Buße nur innerhalb der monastischen Gemeinde eine Rolle. Welche Strafen für die Vernichtung der jeweiligen Schuld wirksam sind, wird vom *Ācārya* nach Maßgabe der *Cheda-Sūtra* festgelegt (Dixit 1978: 42-53).¹³⁴ Ist der *Ācārya* selbst nicht zugegen, dann muß einem Senioren gegenüber gebeichtet werden. In der Regel empfängt nur der *Ācārya* die Beichte der Nonnen, doch nicht ein gewöhnlicher Mönch. *Ācārya* Bhikṣu legte im Jahre 1793 jedoch ausdrücklich fest, daß *Sādhvī* den *Sādhvī* gegenüber beichten und von ihnen Bußen und ggfs. Bußerhöhungen empfangen und

¹³² Vgl. Shastri 1966: 224. Die eindeutige Definition der vier Stufen der Regelverletzung ist in der Literatur umstritten. Vgl. UD 1.56 Fn. 90, C.R. Jain 1926b: 140f., Tatia & Kumar 1981: 21-26, Sheth & Sheth 1992: 14. Williams 1983: 63 erwähnt weitere Zwischenstufen zwischen der meist unintendierten partiellen Überschreitung (*Aticāra*) und der absichtsvollen offenen Regelverletzung (*Anācāra* oder *Bhaṅga*).

¹³³ Vgl. Schubring 1978: 283, Deo 1960: 15, Schubring & Caillat 1966: 1, Caillat 1975: 103-6.

¹³⁴ Man beachte die formale Analogie der Konzeption eines “aufgehenden Keims” zur Systemtheorie Luhmanns 1984 in der gleichfalls die Vorstellung zu finden ist, daß ein bestimmter Differenzcode, insofern er effektiv verwendet wird, als ein “Bedeutungskern” fungiert, an dessen “Reflexionspol” sich durch vielfache Wiederholung der Anwendung des Codes in unterschiedlichen Kontexten erweiterte Bedeutungen anlagern können. Eine kleine Differenz kann daher durch Iteration (“Wiedergeburt”) weitere Bedeutungen verdichten und insofern generativ wirken und eine Vielheit weiterer Bedeutungen hervorbringen.

akzeptieren müssen (Jayācārya 1983: 461f.). Inzwischen ist die Bußgewalt gegenüber den Nonnen mit Ausnahme des *Ācārya* und *Yuvācārya* den Mönchen wieder entzogen worden.¹³⁵

“Sühnung/Bestrafung ist [somit] die Konsequenz der Schuld, die sich aus dem Verlassen des Pfades der Wahrheit ergibt”, schreibt Schubring (1978: 278). Der Begriff der Schuld ist jedoch im Jainismus noch häufig verquickt mit der Betonung des objektiven (karmischen) Effektes einer Handlung. Das Schuld- bzw. Fehlerbewußtsein setzt die Orientierung an den Zielen und Methoden der “wahren Lehre” und somit eine moralische Verhaltenssteuerung voraus. Ohne die Maßgabe der Orientierung am Dogma und intentionalem Erlösungsstreben kann kein subjektives Schuldempfinden erfahren werden und die Durchführung einer effektiven Buße ist unmöglich, da auch das für ihre Wirksamkeit notwendig vorausgesetzte Reueempfinden eine Orientierung am Wert der Gewaltlosigkeit voraussetzt.¹³⁶

8.2.1.2. Die drei Hauptelemente der Sühneriten

Die Handlungszusammenhänge, die gewöhnlich unter dem Oberbegriff “Jain-Sühneriten” zusammengefaßt werden, also die zur Eliminierung von schlechtem *Karman* verwendeten Verfahren,¹³⁷ umfassen im wesentlichen drei Elemente: Beichte (*Ālocanā*), Reue (*Pratikramaṇa*) und Buße (*Prāyaścitta*). Die Bußen, um wirksam zu sein, setzten Beichte und Reue voraus. Die Reue “einzeln zu zählen” ist auch hier, wie Schubring (1935: 178) sagte, ein “reiner Schematismus”. Die Bußen werden auch heute noch meist in Form von asketischen Übungen (*Tapas*) abgeleistet. Sie allein gelten als Sühneriten im “engeren Sinn” (Caillat 1975: 94). Doch in den Texten ist sie nur eine von zehn kodifizierten Typen der Buße (siehe infra). In den *Cheda-Sūtra* - insbesondere im *Niśītha-Sūtra* und im *Prāyaścitta-Sūtra* - finden sich zudem Listen von angemessenen Bußen für bestimmte Arten von Überschreitungen, die von den Senioren “gegeben” werden sollten. Die *Cheda-Sūtra* entstanden parallel zum Aufbau monastischer Organisationen, beginnend etwa 150 Jahre nach Mahāvīra. Sie entsprechen dem buddhistischen *Vinaya*-Kodex, doch sie sind wesentlich unsystematischer (Dixit 1978: 51). Aufgrund der vielen aufgelisteten “unaussprechbaren” Vergehen werden die *Cheda-Sūtra* teilweise immer noch als eine Geheimlehre behandelt und ihr Studium allein den männlichen Senioren einer monastischen Ordnung vorbehalten (Hamm & Schubring 1953: 64).

Beichte, Reue und Buße werden von den Jaina nicht isoliert wahrgenommen, sondern als konstitutive Elemente einer rituellen Gesamtsequenz, die notwendig zusammengehören (Hamm & Schubring 1953: 63, Schubring 1978: 280f., Caillat 1975: 93f.): “confession and repentance are not just two (or three) types of church-punishment by the side of other types but a necessary preliminary to all church-punishment” (Dixit 1976: 44). In der Literatur wird häufig die Frage diskutiert, ob *Ālocanā* (Beichte) und *Pratikramaṇa* (Reue) zusammengenommen das Äquivalent der christlichen “Beichte” darstellen (wie Schubring argumentiert) oder

¹³⁵ Zur Unterscheidung von Disziplinargewalt und Bußgewalt siehe M. Weber 1985: 393ff.

¹³⁶ Vgl. M. Webers 1985: 391 Überlegungen zur Rechtsevolution: “Das Sühneverfahren zwischen den Sippen kennt zunächst eine Scheidung des racheheischenden Frevels von bloß restitutionspflichtigen Unrechtmäßigkeiten nicht oder nur in Ansätzen. Die Ungeschiedenheit von bloßer, nach unseren Begriffen ‘zivilrechtlicher’ Anspruchsverfolgung und der Erhebung einer auf ‘Strafe’ antragenden Anklage in dem einheitlichen Begriff der ‘Sühne’ für geschehenes Unrecht findet ihre Stütze in zwei Eigentümlichkeiten des primitiven Rechtes und Rechtsganges: 1. dem Fehlen der Berücksichtigung der ‘Schuld’ und also auch des durch die ‘Gesinnung’ definierten Schuldgrades. Der Rachedurstige fragt nicht nach dem subjektiven Motiv, sondern nach dem sein Gefühl beherrschenden objektiven Erfolg des sein Rachebedürfnis erregenden fremden Handelns. ... Ferner aber 2. wirkt die Art der ‘Rechtsfolgen’ des ‘Urteils’, der ‘Exekution’ - wie wir sagen würden-, im Sinn der Erhaltung der Ungeschiedenheit”.

¹³⁷ Die in diesem Zusammenhang oft verwendeten Begriffe “Sünde” und “Schuld” treffen den Sachverhalt nicht genau.

nicht. Das Hauptproblem bei einer solchen Gleichsetzung ist, daß sowohl *Ālocanā* als auch *Pratikramaṇa* den Jaina als Formen leichter Buße (*Prāyaścitta*) gelten. Schubring (1978: 280f.) und Caillat (1975: 94, 117) sind allerdings der Ansicht, daß Report und Reue notwendig zusammengehören, da ein *Pratikramaṇa* ohne *Ālocanā* ein bloßer Schematismus sei. Damit setzen sie die Sühneriten der Jaina *de facto* mit der Beichtpraxis der Katholiken gleich:

“Self-accusation (*āloyaṇā*) is invariably bound up with one's confessing one's guilt (*paḍikkamaṇa*), and only if both go together we come near to the western act of confession” (Schubring 1978: 280). ... “The first two forms [of atonement] are report (*āloyaṇā*) and confession (*paḍikkamaṇa*). Now certainly, there are offences which by merely reporting them are atoned for, whereas there is no confession possible without *aloyana* or else both must go together (*tadubhaya* or *mīsa*, the third form). Hence to count *paḍikkamaṇa* individually comes to up to mere schematism” (S. 281).

Gegen die Gleichsetzung mit der christlichen Beichte sprechen noch zwei andere Faktoren. Wenn *Ālocanā* und *Pratikramaṇa* zusammen durchgeführt werden sprechen die Jaina explizit von gemischten (*Mīsa*) Bußen (Caillat 1975: 93f.). Hinzu kommt die unklare Übersetzung des Wortes *Pratikramaṇa*, welches von Schubring hier als “Beichte” übersetzt wurde. Auch Hoernle (1989) hat Schwierigkeiten den Unterschied zwischen *Ālocanā* und *Pratikramaṇa* deutlich herauszuarbeiten:

“Both terms refer to the same class of 'sins and offences' (Prāk. *michchā-dukkadāṇī*), and *āloyaṇā* denotes the avowal (Skr. *nivedana*) of these to the 'priest' (*guru*) or 'superior' (*aggala*), while *paḍikkamaṇa* (li. 'stepping back, withdrawing from') denotes the 'promise of amendment' (Skr. *akaraṇa-viṣayikaraṇam* ...)” (S. 57 Fn.155).

Der entscheidende Unterschied zwischen Geständnis und Reue ist demnach der “Entschluß zur Besserung” und der Annullierung des durch eine Überschreitung akkumulierten *Karman* im ritualisierten Akt der Bereuung. Die religiöse Bedeutung der Selbstfestlegung auf die Erfüllung einer (religiösen) Intention (*Samkalpa*) wurde schon in Kapitel 6 und 7 diskutiert und ist von großer Bedeutung. In der Praxis ist auch die Tatsache relevant, daß Überschreitungen oftmals von Außenstehenden berichtet werden, die sich so von der “Sünde der indirekten Mitwisserschaft an einer Übertretung” reinigen können (sollen).

Die Verehrung des Guru (Guru-Vandanā)

Die Tatsache, daß Sühne und Strafe, wie im alten Indien, so auch bei den heutigen Śvetāmbara Jain-Mönchen, nicht eindeutig getrennt ist, zeigt sich auch daran, daß die Vernichtung des *Karman* eines “schuldigen” Asketen unmittelbar mit der Verehrung der Senioren (*Guru-Vandanā*) und seinem Wohlverhalten innerhalb der monastischen Ordnung verknüpft wird.¹³⁸ Denn ohne jemanden, der sich die Sünden anhört und die angemessene Bußen kennt und auferlegt, bleibt das negative *Karman* virulent und beeinträchtigt die zukünftigen Handlungsmöglichkeiten des betreffenden Individuums. Das Wissen um die jeweils wirksamen und angemessenen Bußen gilt wie gesagt teilweise auch heute noch als Geheimlehre, die nur den Senioren

¹³⁸ Vgl. Lopez 1992a: 6.

zugänglich gemacht wird (die meisten Schriften sind jedoch mittlerweile publiziert). Die Beichte (*Ālocanā*) und die Bereuung (*Pratikramaṇa*) einer Übertretung, der, laut Jain-Lehre, unmittelbar die Vernichtung großer Mengen von negativem *Karman* nach sich zieht, ist also immer zugleich mit der Verehrung (*Vandanā*) der Guru verknüpft: “The *Vandanaka* is associated with a number of other rites such as the *Pratikramaṇa*, in fact it might be said to be implicit in any rite which involves the concourse of the guru” (Williams 1983: 202). Ohne einen *Guru* ist, nach Ansicht der meisten Jains, prinzipiell keine Reinigung der Seele von den Sünden durch den Empfang angemessener Bußen (*Prāyaścitta*) möglich. Der *Guru* muß jedoch nicht in allen Sekten persönlich anwesend sein: Bei den Mūrtipūjaka genügt z.B. die innere Vorstellung des *Guru* oder dessen symbolische Repräsentation, wie die *Sthāpanācārya* (fünf in Stoff eingewickelte Muscheln auf einem Dreifuß).¹³⁹

Aufgrund der engen Beziehung zwischen *Pratikramaṇa* und *Guru-Vandanā* werden einige Details des einzelnen *Pratikramaṇa*-Ritus auch bei der Darstellung des *Guru-Vandanā* in Kapitel 9 diskutiert. Im Folgenden wird zunächst der doktrinäre und rituelle gleichsam infrastrukturelle Rahmen des Jahreszyklus der Sühneriten (und daran anschließend: der Anwesenheitszeremonien) unter Herausarbeitung ihres jeweiligen sozialen Gehalts und ihrer Beziehung zum Kodex des monastischen Rechts dargestellt. Der vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen “individuellen” und “kollektiven” Sühneriten folgend, wird begonnen mit Sühneriten die individuell durchgeführt werden: (1) das zweiseitig asymmetrische Beichtritual (*Ālocanā*), einschließlich des Elementes der Reue (*Pratikramaṇa*), und seine Verknüpfung mit der monastischen Senioritätsordnung, (2) das scholastischen System und die heutigen Verfahren der Buße (*Prāyaścitta*), und (3) die Struktur und die Inhalte des gesamten, kollektiv durchzuführenden Jahreszyklus der *Pratikramaṇa*-Riten. Anschließend wird übergeleitet zur Darstellung des Zyklus der Anwesenheitszeremonien des Terāpanth. Alle drei Typen von Riten werden dabei sowohl im Hinblick auf die Sphäre der Asketen als auch auf die der Laien betrachtet.

8.2.1.2.1. Beichte (*Ālocanā*)

Im Vordergrund des Jain-Erlösungspfadest steht die “Selbstregulierung” des Verhaltens (NS 7.112). Die Jaina messen der Beichte und Bereuung eines Fehlverhaltens, sich selbst und dem Guru gegenüber (Utt₁ 29.5-7), sowie der Diagnose des Fehlers und der reumütigen Bitte um Buße daher höchste religiöse Bedeutung zu. Im Kanon finden sich zahlreiche Regeln für das akkurate Beichten. In Viy₂ 25.7.2 (919a-921a) zum Beispiel werden zehn Typen der Regelverletzung (*Pratiṣevanā*) aufgelistet, zehn bei der Beichte zu vermeidende Fehler (*Ālocanā-Doṣa*), zehn Qualitäten die zur Beichte befähigen, acht Qualitäten des eine korrekte Beichte erhaltenden Mönches, zehn Formen des rechten Wandels (*Sāmācārī*), zehn Formen der Buße (*Prāyaścitta*) und zwölf Formen der Askese (*Tapas*). Von Zeitpunkt der Initiation an steht der Mönch in der Pflicht der täglichen Beichtroutine (ĀS₁ 8.1.1.2.8, nach Tatia & Kumar 1981: 45). Die betreffenden Verfahrensregeln wurden von Caillat (1965/1975: 117-32) ausführlich untersucht.

8.2.1.2.1.1. Die Beichte als Akt der Buße

Die freiwillige Beichte gilt selbst als die wichtigste Form der Buße und der Selbstreinigung.¹⁴⁰ Fehler sollten nicht verheimlicht und auch nicht von Dritten berichtet, sondern selbst offen zugegeben werden. Der

¹³⁹ Vgl. Deo 1956: 427, Shāntā 1985: 256 Fn.19.

¹⁴⁰ Caillat 1975: 72.

expiatorische Aspekt des “speziellen *Ālocanā*” ergibt sich aus der Forderung, daß die Beichte eines Vergehens vollkommen offen und ehrlich im Beisein eines Senioren durchgeführt werden muß.¹⁴¹ Dies verlangt Mut und eine selbstkritische Einstellung auf Seiten des Beichtenden. Die Beichte wird daher oft als ein heroischer Akt beschrieben: “And heroic and laudable and respectable for ever and ever is he who while making a pure, clearly tells his evil deed” (MS 1.20.179).¹⁴² Die “reine Beichte” muß geradeheraus, eindeutig und offen sein und nichts zurückhalten (S. 122). Sie wird mit dem “Geplapper eines Babys” verglichen und verlangt die vollkommene Hingabe an den *Guru*, wie die eines Kindes an seine Eltern:

“198. He who would confess the whole of his bad act to the guru quite clearly [and] accurately, without hesitation, without perturbation and without fear.

199. Straightly and unrestrainedly as a baby or a lad [or] a boy would babble, thus, in an inerudite way, everything must be accurately confessed.

200. What would be difficult (to relate even to) one's mother, [namely what one experienced] having entered the *Pātāla* or the Intermediate Water or what one has done during the night or in darkness,

201. that confessants must completely [and] accurately impart to the guru, all of it, even all of their other good and bad acts etc.

202. And the guru shall tell the penance [which] the *Tīrthaṃkaras* have said [is required] by this [sin]. Having performed this [penance] one is free from *śalyas* if one avoids non-restraint [henceforth]” (MS 1.24.198-202).

In den Texten werden allerlei zusätzliche Qualitäten des “guten Beichtenden” aufgeführt, die zeigen, welch immense Bedeutung der *Ālocanā* von den Jaina beigemessen wird. Eine “gute Kinderstube” gilt beispielsweise für die Entwicklung der Fähigkeit einer ehrlichen Beichte als förderlich: d.h. eine gute Geburt (*Jāti*) auf der Mutterseite und eine gute Familie (*Kula*) auf der Vaterseite, wie Caillat (1975: 121-3) zusammenfaßte. Absichtliche Täuschung gilt, auf der anderen Seite, als eine der schlimmsten Sünden, die kaum zu sühnen sind. Um die Ehrlichkeit des Beichtenden zu testen wird dieser dazu angehalten die Beichte dreimal zu wiederholen).¹⁴³ Auch von Seiten des Hörers müssen bestimmte an folgende Konventionen orientierte Qualitäten existieren werden: er (sie) muß diskret sein, rechtes Wissen und Verhalten aufweisen, das Gebeichtete für sich behalten, alle falsche Scham von dem Übeltäter entfernen, ihn mit einer gerechten Strafe reformieren, um ihm die Befreiung zu ermöglichen. Die “Überlegenheit” des (der) “Beichtvaters/-mutter” gegenüber dem (der) Beichtenden steht immer außer Frage. Die Bedeutung dieser “hierarchischen” Beziehung wird nun näher betrachtet.

8.2.1.2.1.2. Soziale Implikationen

Die soziale Beziehung zwischen Beichtendem und Hörendem ist, neben den monastischen Verehrungs- und Dienstleistungsverhältnissen und den Grußformen, eine der wichtigsten sozialen Formen, die sowohl zur sozialen Integration wie zur Reproduktion der monastischen Hierarchie betragen. Es handelt sich

¹⁴¹ Die Beichte (*Ālocanā*) gegenüber einem statushöheren Asketen muß im Geiste vollkommenen Vertrauens und offener Hingabe und Wahrhaftigkeit durchgeführt werden, um zu überzeugen (Schubring 1978: 279).

¹⁴² Vgl. Caillat 1975: 117.

¹⁴³ Vgl. Nathmal 1968.

dementsprechend um eine stark formalisierte Interaktionsform. In den *Cheda-Sūtra* werden feste Regeln gegeben, unter welchen sozialen Bedingungen *Ālocanā* durchgeführt werden darf und unter welchen nicht. Im *Vyāvahāra-Ṭīkā* 2.16f. werden nach Caillat (1965/1975: 119) drei Typen von Beichten unterschieden: (a) die normale tägliche Beichte gegenüber dem Gruppenleiter während der Wanderschaft (*Vihāra-Ālocanā*); (b) Beichte bei der Rückkehr oder Aufnahme in eine neuen Gruppe (*Upasampadā-Ālocanā*); (c) Beichte von einem Mönch, der speziell zu diesem Zweck von einer anderen Gruppe kam (*Aparādha-Ālocanā*). Wichtig ist, daß hier die jeweilige Gruppe als korporative Einheit betrachtet wird und das jeder Neuankömmling eine potentielle Gefährdung der Reinheit der Gruppen darstellt. Beichtverfahren und Gruppenzugehörigkeit sind miteinander verknüpft. Eine Reihe weiterer sozialer Kontexte werden im Folgenden bei der Betrachtung der Terāpanth-Bräuche diskutiert.

Der Bericht spezieller Fehlhandlungen findet, wie gesagt, in der Regel zu zweit, zwischen einem statusniedrigeren Berichtenden und einem statushöheren Hörenden, statt. Sie kann entweder global oder speziell sein, geheim und öffentlich (Caillat 1975: 127).¹⁴⁴ Im Kontext des *Ālocanā*-Rituals findet dabei gewissermaßen ein hierarchisch-reziproker „Austausch“ zwischen einem Junioren und einem Senioren oder einem Vorgesetzten statt, in dessen Verlauf der Junior einen Bericht von Regelüberschreitungen gibt und dafür das *Ālocanā*-Sūtra und zusätzliche, temporäre Limitationen (*Prāyaścitta*) von einem Senioren empfängt. Da sich ein Senior per Definition durch einen höheren Grad der asketischen Selbstkontrolle auszeichnet und weil *Ālocanā* grundsätzlich mit einem *Guru-Vandanā* (im Falle des Terāpanth-*Ācārya* zumindest) verbunden ist, kann dieser hierarchische Tausch auch als ein Verhältnis von Devotion und Askese charakterisiert werden. Aufgrund des notwendigen devotionalen Elementes dient *Ālocanā* nicht nur der Vernichtung individueller *Karman* und der indirekten moralischen Reinigung der gesamten monastischen Gruppe, sondern bindet zugleich statusniedrigere und statushöhere Mitglieder der Jain-Sekten aneinander und stärkt somit die Effektivität der monastischen Hierarchie.¹⁴⁵ Die Bildung paariger Beichtbeziehungen wird, abgesehen von den Regeln der „*Sam̐bhoga-Expiation*“, letztlich durch die asymmetrisch-reziproke Senioritätsordnung zwischen den einzelnen Mitgliedern des *Gaṇa* bestimmt. Jede an der Senioritätsordnung orientierte Paarbildung im Kontext des *Ālocanā*-Rituals bestätigt und reproduziert wiederum die Senioritätsordnung. Aufs Ganze gesehen, sind also paarig-asymmetrische Beichtbeziehungen idealerweise integriert in eine lineare Statusordnung, als deren selbstbestätigende Realisierung sie gelten.¹⁴⁶ Dabei werden jedoch nicht „Sünden“ von einer Stufe der Hierarchie zur nächsten „transferiert“. Die Beichte wird vielmehr direkt dem statushöchsten der anwesenden Asketen gegenüber (idealerweise dem *Ācārya*) durchgeführt.¹⁴⁷ Durch dieses Verfahren wird versucht die negativen, indirekten Effekte individuellen Fehlverhaltens zu minimieren.

Die besonders in der westlichen Kommentarliteratur zum Hinduismus zu findende Vorstellung eines „Sündentransfers“ wird von den Jaina nicht geteilt. Den Jaina gilt vielmehr der Akt des Berichts von Fehlhandlungen selbst als reinigend. Die paarige Interaktionsbeziehung der Beichte hat zusätzlich soziale Implikationen. Ihre Form bestärkt unter anderen die Autorität der statushöheren Asketen gegenüber den Niedrigeren. Vor allem auch insofern als sie einseitig Informationen empfangen, was der organisatorischen Kontrolle eines *Gaṇa* zuträglich ist. Das „Prinzip der Ungleichheit, welches das Leben innerhalb der monastischen Ordnung regiert“ (Schubring 1978: 283) wird durch die Form der Beichte verstärkt: „It is in fact

¹⁴⁴ Nach dem brahmanischen Kodex muß eine „Beichte“ vor einer öffentlichen Versammlung (*Paṇṣad*) stattfinden. Buddhistische *Bhikkhu* kennen beide Formen, die individuelle „Beichte“ und diejenige vor der Versammlung (Caillat 1975: 120).

¹⁴⁵ Siehe auch die Riten der gegenseitigen Sündenvergebung (*Kṣamāpaṇā*).

¹⁴⁶ Vgl. Dickson 1876: 63ff., Härtel 1956: 102.

¹⁴⁷ Caillat 1975: 126.

important to emphasise the superiority of the confessor over the one confessing, all the time taking into account the religious rank of the two individuals concerned. Through their persons, it is the Law which is involved” (Caillat 1975: 131, vgl. S. 123).

Die Rolle der Senioren beim *Ālocanā* ist ein typischer Anlaß für Konflikte, insofern die Senioritätsordnung und die Hierarchie monastischer Funktionsträger, wie gesehen, nicht homolog sind. Die Terāpanth-Tradition berichtet z.B., wie sich einst Muni Juhar weigerte, die ihm von dem (der monastischen Senioritätsordnung nach) wesentlich jüngeren *Yuvācārya* (und späterem *Ācārya*) Māgha auferlegten *Prāyaścitta* anzunehmen. Er wurde daraufhin vom *Ācārya* exkommuniziert (L.P. Sharma 1991: 171). Generell gilt, daß ein Mönch, der seine (bekannten) Vergehen (noch) nicht gesühnt hat, von den anderen Mönchen boykottiert wird (und teils auch von den Laien). Wenn er zudem seine ihm auferlegte Buße nicht akzeptiert, wird er - wie gesehen - ausgeschlossen:¹⁴⁸ “Monks who commit a mistake, but are not ready to confess and atone for it should be expelled from the Gaṇ” (Bhikṣu, in L.P. Sharma 1991: 89).

8.2.1.2.1.3. Der Report durch Dritte und die Frage des Karman-Transfers

In den klassischen Arbeiten von Schubring (1978), Deo (1956, 1960) und Caillat (1975) über die *Cheda-Sūtra* und die Sühneriten der Jaina kommt ein Aspekt zu kurz, der in der Praxis eine entscheidende Rolle spielt: die Beschuldigung eines Asketen durch Dritte. In den *Cheda-Sūtra* wird dieser Aspekt nur als einer unter vielen abgehandelt. In den Terāpanth *Māyādā* nimmt dieses Phänomen jedoch einen prominenten Platz ein (Jayācārya 1983); vielleicht weil der Orden stark zentralisiert ist. Während die eigene Beichte selbst als Form der Buße gilt, zieht die erfolgreiche Beschuldigung durch Andere für den Beschuldigten zugleich die Anklage der Unterlassung des Reports eines Vergehens und insofern zusätzliche Bußen nach sich. Wie in Kapitel 3 gezeigt wurde, verpflichten die monastischen Regeln des Terāpanth die *Sādhu* und *Sādhvī* zur Berichterstattung von Regelübertretungen anderer “entweder direkt an den Betreffenden und/oder dem *Ācārya* oder der(dem) *Agraṇī* gegenüber”. Dies soll so schnell wie möglich geschehen, damit keine *Karman* an der Person, die die Fehlerwahrnehmung macht, “kleben bleiben” und akkumuliert werden. Nichts soll zurückgehalten werden, was als Konfliktpotential dienen könnte. Wer dies dennoch tut und “die Defekte anderer sammelt”, macht sich selbst schuldig, wie *Ācārya* Bhikṣu festlegte: “If a shortcoming is pointed out after a long time, the sin is to be expiated by the reporter himself. He who had been guilty of misconduct must also atone for his sin if he can remember it” (Nathmal 1968: 144). Umgekehrt ist es jedoch strikt untersagt, falsche Anschuldigungen über den *Gaṇa*, den *Guru* oder anderen Asketen auszusprechen oder Informationen über Fehler anderer an Dritte weiterzutragen. Die Rolle des Berichterstatters ist also genau definiert. Er macht sich schuldig, wenn er Fehlerbeobachtungen zurückhält, aber auch, wenn er falsche Anschuldigungen ausspricht und somit gegen das Gelübde des Nicht-Lügens (*Satya*) verstößt. Eindeutiges, regelgerechtes Verhalten ist als einzige Möglichkeit zugelassen.

Indirekte Kommunikation - über Dritte - gilt generell als suspekt. Die Jaina bewerten direkte, doch einseitig gerichtete (nicht-reziproke) Interaktionsbeziehungen grundsätzlich höher als indirekte, systemische Beziehungen,¹⁴⁹ wie folgendes Beispiel der Übertragung monastischer Regeln auf die Laienschaft zeigt. Auch Haushälter können, wie gesehen, Asketen des “laxen Verhaltens” beschuldigen, sie sollen jedoch ihr Wissen darüber außer an den *Ācārya*, nicht an Dritte weitertragen. Bhikṣu legte folgende Regel fest:

¹⁴⁸ Schubring 1910: 259, 261, 264f.

¹⁴⁹ Vgl. Habermas 1980-1981.

“If a householder says something about the nature of the defects of monks and nuns, the listener should ask him to report it instead to the person concerned or his preceptor so that he may purify him by prescribing some expiation. He should make it plain that he is equally culpable, that he is not straightforward if he forbears from bringing it to the notice of the preceptor. The accuser should be made to gauge the futility of reporting things to third persons and the listener should rid himself of this row” (Nathmal 1968: 145).

Beschuldigungen sind jedoch in der Praxis eine problematische Angelegenheit. Daher wurden den *Ācārya* von Bhikṣu zusätzliche Hinweise an die Hand gegeben, um zwischen falschen und richtigen Anschuldigungen zu unterscheiden: so heißt es beispielsweise, daß ein *Ācārya* in seiner Funktion als Richter alle Umstände eines Falles in Betracht ziehen muß (S. 146). Grundsätzlich kann bei allen Jains - nicht nur bei den Terāpanth - eine hohe Sensibilität in Bezug auf Fragen des öffentlichen Images einer Person oder einer Gruppe festgestellt werden. Falsche Anschuldigungen oder Klatsch, so wird angenommen, könnten negativ auf die karmische Konstitution der eigenen Seele zurückwirken oder auf die Stellung innerhalb des *Saṅgha*, etc. Vielen Terāpanth-Laien wurde auch eine Gelübde abgenommen, nichts schlechtes über den *Saṅgha* in der Öffentlichkeit zu berichten, genau wie, umgekehrt, *Sādhu* und *Sādhvī* nichts Schlechtes über den *Dharma-Saṅgha* gegenüber den Haushältern sagen sollten: “During the days other than the ‘*Cāturmāsa*’ period these things should not be said to householders. The reporter should go to where the *Ācārya* might be then” (S. 145).

Noch ein weiteres generelles Charakteristikum kann aus der Beschreibung der Kommunikationsstrukturen gewonnen werden: Informationen über negatives Verhalten, die als soziales Konfliktpotential dienen könnten oder dem Bild der betreffenden Person oder Gruppe in der Öffentlichkeit schaden könnten, sollten grundsätzlich direkt zwischen Beschuldigtem und Kläger und unter Einbeziehung des *Ācārya* oder eines statushöheren Asketen neutralisiert jedoch grundsätzlich nicht (nach unten) weitertransferiert werden.¹⁵⁰

Die Tatsache, daß man sich durch das Beobachten oder auch Anhören (d.i. durch Klatsch) von Fehlern anderer Asketen mitschuldig macht, ist gleichsam eine indirekte Form des sogenannten “Transfers von *Karman*” der, nach der Jain-Lehre, strenggenommen gar nicht stattfinden kann. Die Art und Weise der Effekte des Handelns auf das *Karman* der Beteiligten wird anders aufgefaßt als im Falle der Hindus die, nach Marriotts (1976) Interpretation, *Pāpa* (Sünde) durch das Vehikel materieller Gaben an statushöhere Personen und letztlich an Brahmanen weitergeben zu scheinen und somit loswerden. Bei den Jaina findet während der Beichtsituation jedoch kein “Transfer von Sünden” statt, sondern deren Vernichtung. Ähnlich wie bei der Nahrungsaufnahme sollte der Hörende die Sünden des Beichtenden zwar zur Kenntnis nehmen doch, durch die Aufrechterhaltung einer inneren Distanz, nicht “an sich lassen”. Anders als bei Hindus, die Materie moralisieren, materialisieren also die Jaina die Moral: das Aussprechen von Sünden gilt ihnen als eine extrem gefährliche Quelle moralischer Kontamination, insofern das Gehörte die Leidenschaften (*Kaṣāya*) des Hörers weckt. Der Hörer sollte völlig distanziert und objektiv zuhören und sich keineswegs mit den berichteten Ereignissen identifizieren.

Das *Karman* multipliziert sich indirekt durch die Teilhabe bzw. Identifikation mit den Handlungen anderer. Dieser Multiplikationseffekt erscheint als das Komplement des, im Unterschied zum geschossenen

¹⁵⁰ Wie Jaini 1979: 193 in anderem Zusammenhang feststellte, handelt sich beim Jain-Tauschsystem generell um “a one-way relation” zwischen einem Verehrer und dem Objekt seiner Devotion. Das Ideal der Jaina ist das des Dienstes an der obersten Macht (*Maun Seva* - stiller Dienst) - ein typisches Merkmal für Mittelschichten (vgl. Elias 1978, Marriott 1976). Da Nicht-Jains grundsätzlich statusniedriger eingestuft werden, ist die Informationssperre in Bezug auf Konfliktpotentiale auch hier wirksam.

“Nullsummen-System” der Hindus, “offenen Systems” des Jain-Gabentauschs. Dieses offene System erlaubt, wie Cort (1989) schreibt, daß “new auspiciousness can be created and inauspiciousness can be destroyed, not just removed” (S. 326). Nicht nur zusätzliches Glück kann in einem offenen System erzeugt werden, sondern auch umgekehrt: zusätzliches Unglück, denn ein offenes System eröffnet grundsätzlich zugleich mehr Möglichkeiten und mehr Risiko.¹⁵¹ Die Jaina versuchen dabei paradoxerweise die mit der Offenheit ihres ideologischen Systems mitgegebenen Risiken durch freiwillige Schließung zu begegnen. So wird den verschiedenen neuen Möglichkeiten mit “Schuld” umzugehen dadurch begegnet, daß mit Ausnahme des *Ācārya* nur die direkte, explizite Kommunikation erlaubt wird usw. Der entscheidende Unterschied zum Hindu-System ist letztlich die Entscheidungsfreiheit auf Seiten eines Jain, der selbst bestimmen kann, wie er seine Ein- und Ausflüsse regeln will. Die aus dem Kontext der Soziologie des Theravāda Buddhismus und des Hinduismus bekannte Theorie des “*Karman*-Transfers” ist deshalb für die Jaina nicht zutreffend, weil deren Auffassung zufolge keinerlei materielle oder immaterielle *Karman*-Partikel übertragen werden.

8.2.1.2.1.4. Die Beichte der Terāpanth-Mönche

Heute wird *Ālocanā*¹⁵² von den Terāpanth-Asketen in vier verschiedenen Kontexten praktiziert: (1) ein bis zweimal täglich, vor den kollektiven *Pratikramaṇa*-Riten vor Sonnenaufgang und nach Sonnenuntergang, (2) als Teilelement der *Pratikramaṇa*-Riten selbst, (3) bei der Rückkehr von Bettelgang oder sonstigem Aufenthalt außerhalb der Unterkunft und (4) in Form der Beichte spezieller Vergehen gegenüber einem dazu qualifizierten Vorgesetzten. Bei den ersten drei Varianten handelt es sich um obligatorische Routinekontrollen des Verhaltens. Nur die letzte Form, die Beichte spezieller Vergehen, findet außerhalb der Ordnung statt und betrifft außergewöhnliche Vorfälle.

(1) Ein bis zweimal täglich, jeweils vor dem *Pratikramaṇa* müssen alle (Terāpanth-) *Sādhu* und *Sādhvī* den *Ācārya* - oder innerhalb der Wandergruppen: die *Agraṇī* - um die “Gabe” von *Ālocanā* bitten. Die Terāpanth-Mönche sprechen nicht vom “Beichten an __”, sondern vom “Entgegennehmen (von Kritik und) der Beichtformel von __” (*Ālocanā Lenā*).¹⁵³ Es handelt sich um ein am Morgen und Abend durchgeführtes Routineritual, welches die Mönche (und Nonnen) (a) zur Selbstüberprüfung anhalten soll, und ggfs. zur unmittelbaren Durchführung von Bußen für die rituelle Reinigung von den (absichtlichen oder unabsichtlichen) Sünden der Nacht bzw. des Tages, und zudem (b) die monastische Senioritätsordnung reproduziert. Die kurze Zeremonie wird auf reziproker Basis durchgeführt: Ein oder mehrere Junioren gehen zu ihrem Senior (*Agraṇī*) und bittet ihn nacheinander formell um *Ālocanā*. Daraufhin “gibt” der Senior *Ālocanā* indem er für die Junioren und zugleich für sich selbst das *Ālocanā-Sūtra* (eine Variante des *Īryāpathika-Sūtra*) rezitiert, welches die Vergebung von unabsichtlich begangenen Sünden (beim Gehen, Schlafen, etc.) thematisiert (siehe *infra* und Kap. 8.2.1.2.3.). Dem Akt der Rezitation selbst wird die Kraft der Sühnung von Routinefehlern zugesprochen. Zudem kann ein Mönch bei dieser Gelegenheit auch außergewöhnliche Sünden berichten und zusätzliche Bußen auf individueller Basis erhalten. Das Routineritual nimmt in einem solchen Fall den Charakter einer “besonderen Beichte” an.

¹⁵¹ Vgl. Luhmann 1984.

¹⁵² Angeblich wörtlich: “die ‘Anmeldung’ eines mit Erlaubnis des Gurus vollzogenen Tuns” (Hamm & Schubring 1951: 63).

¹⁵³ Die Frage, von wem *Ālocanā* entgegengenommen werden soll, wurde gelegentlich Gegenstand von Auseinandersetzungen. Vgl. Rāmpuriyā 1960a: 15.

Die *Karman*-vernichtende, sühnende Kraft der obligatorischen Rezitation des *Ālocanā-Sūtra* besteht unter anderem darin, daß sie mit einem Exerzitium der Atemkontrolle (*Prāṇāyāma*) verbunden ist. Während des Rezitierens müssen nämlich BEIDE beteiligten Asketen entweder 25 Mal oder maximal 100 Mal ihren Atem zählen und somit bewußt kontrollieren. Von den Terāpanthī wird dieser Prozeß *Dīrgha-Śvasa-Prekṣā*, oder “Beobachtung des tiefen Atmens” genannt (Mahāprajñā 1989a: 8, 15). Die Bedeutung der Zahl 25 hängt offensichtlich damit zusammen, daß, wie die Jaina feststellten, ein Mensch beim Sprechen durchschnittlich 20-25 Mal per Minute ein- und ausatmet (S. 7). Alle Mönche atmen während der einmaligen Rezitation des *Sūtra* 25 Mal tief ein und aus und führen also, da diese Form des *Ālocanā* zweimal täglich durchgeführt wird, zumindest 50 voll kontrollierte Atemzüge pro Tag durch. Die Atemkontrolle dient, wie es heißt, der Kontrolle der Leidenschaften (die höchste Zahl der Atemzüge werden beim Sexualakt gezählt, die wenigsten bei der Tiefenmeditation (Ebda.)) und durch die Konzentration werden die eingeflossenen *Karman* vernichtet. Diese Erklärung der entscheidenden Bedeutung der Atemkontrolle für die Sündenvernichtung und für den Aufbau höherer Formen der Meditation und Askese findet sich auch in brahmanischen und buddhistischen Texten¹⁵⁴ und ist ein generelles Phänomen südasiatischer Religiosität. Atem (*Prāṇā*) und Leben werden auch von den Jaina praktisch als synonym angesehen (Mahāprajñā 1989a: 1). Denn Atem - die Lebensenergie (*Prāṇā-Śakti*) - gilt als die Brücke zwischen Körper und Seele:

“Breath, body and mind are all energized by the vital energy. Vital energy itself is activated by a subtle body (*taijasa śarīr*). At the ultimate end of this chain is the soul or consciousness. And hence perception of the vibrations of breath, body, vital energy and Karmic energy is equivalent to cognition of SELF - the conscious energy which animates all other energies including vital energy” (Ebda.).

Die Rezitation gepaart mit der Kontrolle des Atmens dient jedoch nicht nur der Sündenvernichtung, sondern auch der Reproduktion der monastischen Autoritätsstrukturen. Denn die Interaktion ist nicht nur reziprok sondern auch asymmetrisch. “Reziprok” ist sie dadurch, daß auch der Vorgesetzte das *Ālocanā-Sūtra* rezitiert und *Prāṇāyāma* praktiziert und “asymmetrisch” deshalb, weil grundsätzlich nur der Senior das *Ālocanā* “geben” darf (die sozialen Implikationen des Rituals werden im Folgenden noch näher analysiert). Durch die Gleichschaltung des Atmens werden die Teilnehmer gleichsam auch physisch gleich geschaltet.

Die Funktion der Atemkontrolle bei den alltäglichen Beichttroutinen wird im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit dem *Ālocanā* der Laien noch näher betrachtet.

(2) Die Beichte für die jeweils zurückliegende Tageshälfte (bzw. den durch das jeweilige *Pratikramaṇa* spezifizierten Zeitraum) wird von allen Terāpanth-Asketen in gleicher Weise im Rahmen des *Pratikramaṇa*-Rituals durchgeführt. Mit der obligatorischen Rezitation des *Ālocanā-Sūtra* wird die Intention der Beichte zu Beginn des vierten *Pratikramaṇa-Āvaśyaka* formell verkündet:

“Whatever transgressions I have committed during the past day, through negative thinking, negative speaking, and by negative action, I confess, repent, censure, condemn and rid myself of them”.¹⁵⁵

In diesem Zusammenhang werden *Pratikramaṇa* und *Ālocanā* als fast austauschbare Ausdrücke verwendet.

¹⁵⁴ Z.B. Manu 6.69-70.

¹⁵⁵ *tassa savvassa devasiyassa aiyārassa ducchiṇṭiya-dubbhāsiya-duccittiyassa āloyaṃto paḍikkamāmi nimdāmi garihāmi appāṇaṃ vosirāmi* (AK I: 279).

(3) Bei jedem Wiedereintritt in die gemeinsame Unterkunft einer Wandergruppe, insbesondere nach dem Bettelgang oder dem Wasserholen, reinigen sich die Asketen von den dabei unvermeidlichen kleineren Vergehen durch die angesichts des Guru vor der Türschwelle mit dem *Rajoharaṇa* in der Hand stehend obligatorisch durchzuführende Rezitation der “vier *Sūtra*”: *Īryāpathika*, *Kāyotsarga-Pratijñā* (bis auf den letzten Satz: beide laut), *Logassa* (*Caturviṃśati-Stavana*) (mit geschlossenen Augen in Meditation), *Śakra-Stuti* (laut). Alternativerweise wird nur das *Īryāpathika* oder zweimal das *Logassa* rezitiert (siehe die Texte in Kap. 8.2.1.2.3.1.1.). Fehler müssen gebeichtet und vom Guru mit Bußen bedacht werden (vgl. DVS₂ 5.89-93).

(4) Wenn spezielle Verhaltensfehler vorliegen, z.B. wenn Gelübde gebrochen wurden, können jederzeit zusätzliche Bußen von den Senioren erbeten werden. Diese speziellen, irregulären Beichten oder “speziellen *Ālocanā*” werden unter Ausschluß der Öffentlichkeit durchgeführt. Sie sind zwar nicht ritualisiert, doch durch eine Vielzahl von Bedingungen sozial geregelt: Schwerwiegende Überschreitungen verlangen grundsätzlich die Konsultierung eines statushöheren, gleichgeschlechtlichen Asketen der, wenn möglich, außerhalb der eigenen Eßgemeinschaft (*Sambhoga*), doch innerhalb des *Gaṇa* situiert sein sollte (Caillat 1975: 119). Die *Sambhoga* oder Eßgemeinschaften werden durch solche Praktiken des “Transfers” der Sünden außerhalb der unmittelbaren Funktions- oder (Terāpanth-) Wandergruppen (*Siṃghārā*) und durch die gemeinsamen Mahlzeiten in doppelter Weise gestärkt. Die Bedeutung der sozialen Gemeinschaft der *Sambhoga*-Gruppe wird auch durch die Śvetāmbara- Regel hervorgehoben, daß nur der *Mokṣa* erreichen kann, der Nahrung mit anderen Asketen teilt (L.P. Sharma 1991: 167, vgl. Caillat 1975: 126).

Idealerweise sollten die Mönche (Nonnen) ihre Verhaltensfehler direkt dem *Ācārya* berichten oder, wenn dieser nicht anwesend ist, dessen statushöchstem Stellvertreter - ggfs. sogar einem Laien.¹⁵⁶ Die Mönche versuchen im Falle spezieller Überschreitungen den *Ācārya* so schnell wie möglich aufzusuchen, damit er ihnen Bußen geben kann, die das “Haftenbleiben” des eingeflossenen *Karman* verhindern und um es möglichst schnell zu vernichten. Der Zeitfaktor ist entscheidend. Je länger mit der Beichte gewartet wird, desto schwerer wird die Vernichtung der *Karman*-Partikel und desto schwerwiegender muß die Buße sein. Es ist nicht zuletzt deshalb ein Privileg in der unmittelbaren Nähe des *Ācārya* bzw. der *Sādhvī-Pramukhā* wandern zu dürfen. Ist eine baldige Konsultation aufgrund großer räumlicher Distanz jedoch nicht möglich, werden die Vergehen in das obligatorische Tagebuch aufgeschrieben und später berichtet und gebüßt.¹⁵⁷ Ein gewisses Maß der *Karman*-Akkumulation ist in diesen Fällen unvermeidbar. Unter bestimmten Bedingungen kann auch dem *Ācārya* eines anderen Ordens gegenüber gebeichtet werden. In der Regel ist dazu jedoch die Zustimmung des eigenen *Ācārya* vonnöten. Die hinter diesem Verfahren stehende Überlegung ist gleichsam “hinduistisch”: je “reiner” ein *Ācārya* ist, desto höher erscheint sein Potential der “Sündenabsorption” im Kontext der Beichte, die ja an sich schon als ein Akt der Buße gilt. Je reiner er ist, desto weniger wird ihn das Mitgeteilte persönlich angreifen. In den Texten wird in diesem Zusammenhang auch von strategischen Überlegungen von Mönchen berichtet, die den Umfang ihrer Buße minimieren wollen, indem sie bei einem “laxen” *Ācārya* oder bei mehreren *Ācārya* beichten oder nur unmittelbar sichtbare Vergehen berichten und andere für sich behalten, etc.¹⁵⁸

Eine *Sādhvī* darf ihre Vergehen ausschließlich einer *Sādhvī* berichten und von ihr “*Ālocanā* erhalten” und ein *Sādhu* nur von einem *Sādhu* (die Terāpanth-Asketen differenzieren in der Praxis meist nicht trennscharf zwischen *Ālocanā* und *Prāyaścitta* und sprechen nur von “*Ālocanā*”). Keinesfalls darf eine *Sādhvī* einem *Sādhu* - oder umgekehrt - *Ālocanā* “geben”. Die *Sādhvī-Pramukhā* ist folglich die oberste Rechtsinstanz der *Sādhvī*.

¹⁵⁶ Schubring 1978: 279.

¹⁵⁷ Vgl. Fischer & Jain 1975: 63.

¹⁵⁸ Nathmal 1968: 122, 124, vgl. Deo 1956.

Nur in Ausnahmefällen - bei besonders schwerwiegenden Vergehen - muß eine *Sādhvī* den *Ācārya* selbst um eine Beichte bitten, jedoch keinesfalls einen anderen *Sādhu*. Der *Ācārya* ist also nicht nur die oberste Rechtsinstanz der Mönche, sondern auch der Nonnen. Darüber hinaus wird er auch von Laien gebeten Konflikte zu schlichten. Auch daraus erklärt sich seine Sonderrolle.

8.2.1.2.1.5. Die Beichte der Terāpanth-Laien

Auch von (Terāpanth-) Jain-Laien wird gelegentlich die Beichte gegenüber einem Mönch oder einer Nonne zum Zwecke der Sündenvernichtung praktiziert. Im Jainismus können Verhaltensfehler nicht, wie zum Beispiel im Katholizismus, von einer religiösen Autorität vergeben werden. Der Akt der Beichte und die empfangene Buße allein können einen Fehler bereinigen. Ein Laie kann sich im Prinzip aussuchen, welchem Mönch er seine selbst empfundenen Fehler berichtet. Laien sind nicht in die monastische Statusordnung eingebunden, und müssen daher nicht präferentiell dem *Ācārya* Bericht erstatten. Gewöhnlich wird die Beichte einem bevorzugten Mönch, der die Rolle eines *Guru* spielt gegenüber durchgeführt. Es existieren jedoch auch bei den Laien Geschlechtspräferenzen. D.h. Männer beichten in der Regel nur *Sādhu* gegenüber und Frauen nur *Sādhvī* gegenüber. Allerdings versuchen die Laien durch den Kontakt mit möglichst hochstehenden Mönchen oder Nonnen ihr *Karman* zu vernichten, denn sie gehen, ähnlich wie Hindus, davon aus, daß sie um so mehr *Karman* zerstören können, je "reiner" der jeweils kontaktierte *Guru* ist. Genau wie *Vandanā* bewirkt *Ālocanā* in den Augen vieler Jains nicht nur eine Gewissensreinigung und Stärkung der Entschlußkraft, wie moderne Jain-Intellektuelle interpretieren, sondern hat auch eine positive Wirkung auf den psychophysischen *Karman*-Körper und indirekt, vermittelt über *Puṇya*, auch auf das weltliche Wohlergehen der Betroffenen:

"By paying reverence (to the Guru) the soul destroys such Karman as leads to birth in low families, and acquires such Karman as leads to birth in noble families; he wins the affection of people, which results in his being looked upon as an authority, and he brings about general good will" (Utt₁ 24.10).

Ein Laie kann sich prinzipiell auf zwei Weisen karmisch verunreinigen: einerseits, indem er gegen seine Gelübde (*Mūlaguṇa*, *Guru-Mantra*, *Śrāvaka-Vrata*, etc.) verstößt, und andererseits, wenn er die Regeln mißachtet, die im Kontext des Bettelganges die Bedingungen des Almosenempfangens für die Asketen festlegen, oder einen subjektiv empfundenen Fehler begangen hat (Fleischessen, Streit, etc.). Es wird grundsätzlich von einem guten Laien erwartet, daß er sein Verhalten an den religiösen Regeln für die *Śrāvaka* ausrichtet. Doch es liegt allein im Schuldempfinden des Individuums ob ein Fehler vorliegt oder nicht.

Ālocanā wird bei den Terāpanth-Laien in zwei Formen durchgeführt: (a) als freiwillig durchgeführte spezielle beichte im Beisein eines *Guru*, (b) als Routineritual während des *Pratikramaṇa*.

(a) Bei einem schweren Gewissenskonflikt reist ein Laie oft von weit her an, um seinen persönlichen *Guru* zu sehen und die zur Reinigung "der Seele" notwendigen, adäquaten Bußen zu empfangen. Andernfalls schreibt er seine Missetaten auf und beläßt sie bis zum nächsten Zusammentreffen mit seinem *Guru* (die etwa alle zwei bis vier Monate stattfinden) ungesühnt.¹⁵⁹

Die Beichte wird mehr oder weniger informell vollzogen. Der Laien nähert sich dem *Guru* und fragt ihn, ob er bereit sei, die *Ālocanā* zu "geben". Wenn jener zustimmt, wird in einer informellen Weise, und privat,

¹⁵⁹ Nach Angaben von Zwicker 13.7.1995: 2 beichten Anhänger des Tapā-Gaccha den *Ācārya* gegenüber all 15 Tage in schriftlicher Form, genannt *Nindā* (Verleumdung).

das Vergehen berichtet. Anschließend rezitiert der *Guru* das *Ālocanā-Sūtra* und gibt die entsprechenden *Prāyaścitta* und segnet die betreffende Person.

Die gebräuchlichsten Formen der Buße für die Laien sind, wie bei den Mönchen, das kontrollierte Atmen (*Prāṇayāma*) im Zusammenhang mit der Rezitation religiöser Verse (*Namaskara-Mantra*, *Logassa*, etc.) und das Fasten (*Upavāsa*), insbesondere in Form von speziellen Nahrungsrestriktionen. Beispiele sind der Verzicht auf Milchspeisen oder das Liebessessen (*Vigaya*) der betreffenden Person für einen bestimmten Zeitraum.¹⁶⁰ Andere gebräuchliche Bußformen sind die Meditation (*Dhyāna*) und die Rosenkranzmeditation (*Japa-Mālā*). In der Vergangenheit wurde auch für Laien das Kopieren von *Gāthā* (Versen) als eine Form der Buße auferlegt. Der Grund dafür war der gleiche wie der des innermonastischen "Barter-Systems": im letzten Jahrhundert bestand ein akuter Mangel an Büchern bei den Terāpanth.

(b) *Ālocanā* wird auch von den Laien nur individuell durchgeführt und *Pratikramaṇa* in der Regel nur in einer Gruppe. *Ālocanā* ist freiwillig und setzt ein individuelles Schuldbewußtsein hinsichtlich der Überschreitung der *Śrāvaka-Vrata* voraus. Das *Ālocanā-Sūtra* wird von den *Śrāvaka* aber auch als eines von mehreren Teilelementen der *Pratikramaṇa*-Zeremonie rezitiert - welches die meisten Laien jedoch selten täglich, sondern nur an den *Pakkhī*-Tagen und vor allem alljährlich an *Samvatsarī* durchführen. *Samvatsarī-Pratikramaṇa* gilt als obligatorische Form der Purifizierung für die unvermeidbaren unabsichtlichen kleinen Überschreitungen, die täglich anfallen und wird von Männern und Frauen gemeinsam durchgeführt.

Anders als bei den Terāpanthī wird bei den Mūrtipūjaka offenbar auch die Durchführung einer individuellen Beichte im Beisein eines *Sādhu* oder einer *Sādhvī* (soweit sie anwesend sind, ansonsten später) zumindest einmal jährlich obligatorisch durchgeführt. Ein Laie sollte während *Paryuṣaṇa* seine Verfehlungen beichten und die entsprechenden Bußen empfangen, entweder an *Samvatsarī* oder an den vorhergehenden *Paryuṣaṇa*-Tagen. Die Laien gehen dabei meist abends zu ihren Guru, vollziehen die formelle *Vandanā*-Zeremonie und erhalten ggfs. ihre Bußen.¹⁶¹ Wie Smedley (1994) bei Kharatara-Gaccha-Laien in Jaipur beobachtete, sind die Beichten der *Śrāvikā* und *Śrāvaka* die solche obligatorischen *Ālocanā* öffentlich durchführen, meist trivial und thematisieren Querelen im Haushalt oder im Geschäft. Gelegentlich werden spezielle private Beichten (*Bhāvālocanā*) einem *Ācārya* oder einem entsprechend qualifizierten Asketen gegenüber abgelegt. Manche *Ācārya* fordern vor der Initiation von jedem Initianden ein *Bhāvālocanā* für alle im weltlichen Leben begangenen Sünden auf der Grundlage einer schriftlichen Auflistung nach Maßgabe der 18 Sündentypen (Zwicker 19.7.1985: 2).

8.2.1.2.1.6. Indirekte sozialer Sanktionen

Man mag sich in diesem Zusammenhang fragen, worin denn eigentlich die Sanktionsmacht der Asketen gegenüber ihren Anhängern besteht, die diese zu effektiven Verhaltensänderungen jenseits bloßer Lippenbekenntnisse bringen kann? Es gibt bei den Laien keine lineare religiöse Senioritätsordnung. Ein Laie kann daher nicht zum Beispiel durch Reduktion des religiösen Status sanktioniert werden. Die Sanktionen für Laien beziehen sich indirekt auf den über Anerkennungsverhältnisse gewonnen sozialen bzw. sozio-religiösen Status.

Soziale Sanktionen können nur von Seiten des Leiters der lokalen Gemeinde, dem *Sanghapati*, oder des Kasten-*Pañcāyat* in Form von Verwarnungen oder Ausschlußverfahren durchgesetzt werden. Soziale

¹⁶⁰ Vgl. Stevenson 1984: 165, 220, Schubring 1978: 287.

¹⁶¹ Stevenson 1918: 188.

Sanktionen können auch durch Interventionen des *Ācārya* oder eines *Guru* erwirkt werden. Einerseits existiert eine ständig fluktuierende, inoffizielle Statusordnung in Bezug auf die relative Nähe der *Śrāvaka* zum *Ācārya*. Der Hauptindikator ist dahingehend die Zahl und Qualität der Interaktionen zwischen Asketen und der lokalen Gemeinde, die unter anderen den jährlichen *Cāturmāsa*-Listen entnommen werden können. Indirekt ist daher eine Reduzierung des religiösen Status grundsätzlich möglich, durch den Entzug des Besuchs von Asketen zu einer Gemeinde, deren Mitglieder sich nicht alle den Grundregeln entsprechend verhalten. Durch dieses Verfahren der Entziehung von Aufmerksamkeit und Zuwendung wird Druck auf den *Saṅghapati* ausgeübt, gravierende Formen des Fehlverhaltens der betreffenden Gemeindemitglieder zu korrigieren. Dies ist möglich, denn z.B. die Terāpanth-*Śrāvaka-Saṅgha* (wie auch die *Osvāl-Jāti*) sind strikt korporativ und patriarchalisch organisiert.¹⁶² Wenn der *Saṅghapati* selbst gravierendes Fehlverhalten zeigt, kann der *Ācārya* die Empfehlung seine Absetzung empfehlen, unter impliziter Androhung des Entzuges seiner Hinwendung gegenüber der gesamten lokalen Gemeinde. In Extremfällen wird auch die ausdrückliche Exkommunikation eines Laien aus der Gemeinde vorgenommen. Der damit verbundene Entzug des formellen Laienstatus und die Zwangsdegradation zurück zum Status einer "profanen Person" wird jedoch nur in extremen Ausnahmefällen vom *Ācārya* oder einem Mönch vorgenommen (Mord, Diebstahl etc.).¹⁶³

Die Macht der Mönche und Nonnen indirekte soziale Sanktionen zu erwirken ist damit jedoch noch nicht erschöpft. Die Macht der *Mantra* die viele Laien von ihren Guru übernommen haben beruht (a) einerseits auf dem damit ausgesprochenen Gefolgschaftseid gegenüber dem *Gaṇa*, den sich einige (wenige) *Śrāvaka* bei ihrer formellen Initiation auferlegt haben, sowie der Übernahme verschiedenster Gelübde. (b) Andererseits jedoch auch allein auf der Position der Asketen als soziale Geheimnisträger, zu denen sie automatisch aufgrund ihrer Position als Rezipienten von Beichten und als generelle Vertrauenspersonen werden.¹⁶⁴

(a) Ein wesentlicher Faktor ihrer Autorität über die Laienanhänger ist deren Furcht vor dem "Feuer ihres Zorns" (Utt₁ 18.10), d.h. ihrem machtvollen und potentiell destruktiven asketischen Energiepotential (*Tejas*), welches sie - wie Gośāla, der legendäre Ājīvika-Führer - durch Fluch (*Sava*), *Mantra* und *Vrata* aus sich herauserschleudern können (Schubring 1978: 317).

Entscheidend für die Erzielung des vorausgesetzten Bindungseffektes bei den Laien ist also aus der Sicht der Asketen die "freiwillige Übernahme" von Gelübden von Seiten der Gefolgschaft, denn erst, wenn eine soziale Beziehung hergestellt ist, kann individuelles Verhalten sozial sanktioniert oder auch indirekt ausgenutzt werden. Im Kontext einer Beichtsituation ist dies relativ problemlos, da die Laien freiwillig zu den Mönchen oder Nonnen kommen, um ihnen zu beichten und neue Gelübde zu empfangen. Darüber hinaus versuchen jedoch die Mönche aller Orden ihre Anhänger zur Übernahme von so vielen Gelübden wie möglich zu überreden. Dies geschieht, wie gesagt, teilweise unter Zuhilfenahme indirekten Zwanges: z.B. im Rahmen öffentlicher Versammlungen, wenn durch geschickte Gesprächsführung einem Anhänger ggfs. keine Wahl bleiben kann, als ein Gelübde zu übernehmen, weil er sonst sein Gesicht verlieren würde. Die akzeptierten Gelübde werden sowohl von den Mönchen als auch von den Laien schriftlich niedergelegt und können somit jederzeit überprüft werden (Stevenson 1984: 220). Für die Mönche gilt die Zahl der an Laien verteilten Gelübde als Erfolgsmesser, denn es sind vor allem die Gelübde, durch die sie unter anderen ihren Einfluß über ihre Gefolgschaft effektiv durchsetzen können. Die Gelübde sind einklagbar und verlangen bei Verfehlungen

¹⁶² Goonasekera 1986: 170 spricht in diesem Zusammenhang von der "Eliminierung von Konkurrenzverhalten durch Hierarchisierung".

¹⁶³ In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß der *Śrāvaka*-Status bei den Jaina als ein gleichsam sakrales Privileg definiert und strikt vom Status einer "profanen Person" unterschieden wird. Schubring 1978: 284, Caillat 1975: 180.

¹⁶⁴ Siehe dazu Luhmann & Fuchs 1989.

notwendigerweise eine Beichte gegenüber einem Asketen. Viele Laienanhänger fürchten die Übernahme von Gelübden aufgrund der immensen Macht, die sie damit den Asketen über sich geben. Unter dem Druck der öffentlichen Meinung und des möglichen Ehrverlustes (*Izzat*) - einem der dominanten Wertbegriffe - fühlen sich aber dazu gedrängt. Jeden Morgen und Abend sollte ein praktizierender Jain sich seiner Gelübde erinnern und Verfehlungen durch das *Micchā me Dukkaḍaṃ* vorläufig beichten, bis zum nächsten Besuch eines Asketen.

(b) Die Jain-Mönche fungieren auch als Sammelstellen brisanter vertraulicher Informationen. Schließlich hören sie die Beichten und Berichte über Probleme ihrer Anhänger und fungieren als Verteiler von Ratschlägen und religiösen Sanktionen. Betrachtet man die im Rahmen der Beichte stattfindende Interaktion als Ganzheit, so zeigt sich ein grundlegend asymmetrisches Transaktionsverhältnis von (a) Informationen hin zu den statushohen Asketen und (b) von Handlungsbeurteilungen und der Einforderung von Gelübden von Seiten der statushohen Asketen. Dies entspricht dem schon dargestellten komplementären Verhältnis von Devotion und Askese. Persönliche Informationen werden dabei nur selten von oben nach unten transferiert.

Die insbesondere in ländlichen und kleinstädtischen Milieus in Indien noch immer enorme Bedeutung der Asketen als Informationsträger zeigt sich in verschiedensten Kontexten. Einmal gelten die Jain-Mönche als "die Geschichtenerzähler Indiens par excellence" (Hertel, in: Schubring 1978: 8), und insofern als Träger religiösen Anwendungswissens, andererseits fungieren sie auch innerhalb der Jain-Gemeinden als Vermittler, zum Beispiel zwischen "reichen und armen Familien" oder gar bei der Heiratspartnersuche, etc. (Reynell 1985: 227). Selbst ökonomisch interessante Informationen werden von den Mönchen registriert. Aufgrund dieses immensen Wissens über die Lebensumstände und privaten Angelegenheiten ihrer Anhänger werden die Mönchen und Nonnen teilweise auch gefürchtet, denn sie verinnerlichen dank wiederholter Beichtpraxis gewissermaßen das gesamte latente Konfliktpotential der betreffenden Gemeinde in kondensierter Form. Es käme einer sozialen Katastrophe gleich, wenn sie nicht bei Laune gehalten würden und ggfs. dieses Informationen freigäben. Umgekehrt trägt die faktische Informationsfülle, die den Mönchen zugeführt wird, zur Aufrechterhaltung des doktrinären Bildes von deren hellseherischen Fähigkeiten (*Avadhi*) bzw. ihrer Fähigkeit zum Gedankenlesen (*Manaḥparyāya*) bei.

Die indirekte und indirekte Sanktionsmacht der Mönche ergibt sich demnach aus dem Zusammenspiel von zumindest drei Faktoren: (1) Aus der engen Eingebundenheit ihrer Anhänger in ihre jeweiligen Sozialverbände, (2) aus dem Konzept der Ehre (*Izzat*) und (3) der Interdependenz zwischen Asketen und Laien. Der Fluch oder das "sich zurückziehen" eines Asketen gilt nur deshalb als tödlich für das soziale Prestige innerhalb des Kontexts der Jain-Sekten, weil die Asketen die Laien "an der Ehre packen" und durch Riten der öffentlichen Selbstverpflichtung auf die Jain-Prinzipien festlegen. D.h., ohne die Existenz einer "Jain-(Osvāl-Baniyā-) Öffentlichkeit" bzw. eines übergreifenden sozialen Feldes, innerhalb dessen sie als Kondensationspunkte Karmischer Energien (*Śakti*) angesehen werden, hätten die Asketen keinerlei Sanktionsgewalt.¹⁶⁵

8.2.1.2.2. Buße (Prāyaścitta)

Die Buße von Verhaltensfehlern (*Doṣa*) bzw. Übertretungen (*Pratiṣevanā*) ist eine formell freiwillige, doch durch Verfahren monastischer Jurisdiktion (*Vyavahāra*) auch als Strafe erzwungene Sanktion für frisch

¹⁶⁵ Vgl. Mauss 1978: 74.

begangene Regelübertretungen.¹⁶⁶ Von solchen Formen der institutionell geforderten Buße (*Prāyaścitta*) zu unterscheiden sind Methoden der freiwilligen Askese (*Sādhanā*), die nicht mit dem Ziel der Bereinigung von Fehlern, sondern zusätzlich abgeleistet werden zum Zwecke der beschleunigten Befreiung der Seele.¹⁶⁷ Die Pein der Askese, das selbstaufgelegte Leid (*Ābhyupagamika*), wird grundsätzlich von *Karmisch* erworbenem, sich gleichsam automatisch manifestierenden Leid (*Aupakramika*) unterschieden.¹⁶⁸

(1) Die erzwungene Buße ist ein nach den Regeln der monastischen Organisation festgelegtes Strafmaß für Regelüberschreitungen. Das Strafmaß wird entsprechend der Stärke des Vergehens und unter Beachtung der Umstände gewöhnlich durch den *Ācārya*, dem obersten Richter, festgelegt. Die Schärfe des Strafmaßes erhöht sich entsprechend dem monastischen Status (Deo 1960: 49). „Gebeichtete“ Überschreitungen werden mit Strafen geahndet, die einem Junioren von einem Senioren mit Bezug auf das monastische Recht auferlegt werden: wie z.B. der zeitweiligen Reduktion des monastischen Status (*Cheda*) oder einer temporären Isolierung (*Parihāra*) von der Gruppe (kein Teilen von Nahrungsmitteln, keine Kommunikation, etc.) bei schwerwiegenden Überschreitungen. Eine Statusreduktion, etc., kann rückgängig gemacht werden durch die Praktizierung von angemessenen Bußen (*Prāyaścitta*), wie z.B. dem Fasten (*Upavāsa*). Anders als bei schweren Überschreitungen werden bei leichten Überschreitungen keine Statusreduktionen oder Isolierungen vorgenommen. Es genügen kleinere asketische Übungen, wie z.B. Luft anhalten, der Verzicht auf eine Mahlzeit, etc. (S. 46-51). Die Ableistung von Bußen wird, wie gesagt, allein durchgeführt und bezieht sich ausschließlich auf relativ schwere Vergehen eines einzelnen Individuums. Anders als im Buddhismus gibt es im Jainismus mit Ausnahme der Exkommunikation kein Verfahren der Durchsetzung der Strafen, die vielmehr freiwillig übernommen werden müssen (S. 48).¹⁶⁹ Eine Ausnahme bieten die Terāpanthī, die unter Jayācārya eine besondere öffentliche Vollversammlung der Mönche, genannt *Hājari*, zum Zwecke der Durchsetzung der Entscheidungen des *Ācārya* eingeführt haben. Dabei wird das Druckmittel des Gesichtsverlustes in der Öffentlichkeit verwendet (siehe Kap. 8.2.2).

(2) Freiwilliger Askese (*Sādhanā*) wird ebenfalls in Form von *Tapas* durchgeführt. Während erzwungene asketische Praktiken auf die Wiederherstellung eines durch schuldhaftes Verhalten verlorenen monastischen Status und der individuellen Reinheit zielt, werden, umgekehrt, freiwillig übernommene asketische Praktiken systematisch zum Zwecke der zusätzlichen Erhöhung der individuellen Reinheit praktiziert. Heute kann auch dies nur mit ausdrücklicher Erlaubnis des *Ācārya* geschehen. Einzelne Mönche oder Nonnen legen sich dabei - mit der obligatorischen Zustimmung des *Ācārya* bzw. der *Sādhvī-Pramukhā* - eine Reihe von Gelübden auf, um durch ein beschleunigtes „Ausleben“ von in vergangenen Leben akkumulierten *Karman* spirituellen Fortschritt zu erreichen (S.Kumar 1992: 23f.). Auch *Santhārā* - das freiwillige Fasten zum Tode - gehört in diese Handlungskategorie und nur ein verdienstvoller Mönch oder Laie erhält eine solche Erlaubnis, denn das freiwillige Fasten gilt als eine große Ehre.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Siehe Deo 1960: 39f.

¹⁶⁷ Siehe Schubring 1978: 278. Im *Niyamasāra*-Kommentar von Uggar Jain 1931: 55f. wird entsprechend zwischen „Expiation“ und „Konzentration auf das Selbst“ unterschieden.

¹⁶⁸ Siehe Tatia & Kumar 1981: 64.

¹⁶⁹ Dies hängt offensichtlich mit zweideutigen Gefühlen gegenüber der solchen Sanktionen inhärenten Gewalt zusammen, wie auch die Terāpanthī anerkennen: „At times the ācārya has to impose external limitations on an underdeveloped or little developed devotee when he lacks self-discipline. Whether external limitations should be imposed may be a matter well worth considering from the point of view of non-violence, but it cannot be helped in a group life. They may be useful for the organization as a whole, but they have little value from the devotional point of view. A sincere devotee finds only such limitations useful and necessary as are self-generated“ (Nathmal 1968: 113). Der letzte Punkt wird auch durch *Niyamsāra* 8.116-9 bestätigt: „Self-concentration is the complete expiation“ (8.119).

¹⁷⁰ Satish Kumars 1992: 23 Beispiel der Bitte seines Lehrers, des damals etwa fünfundsiebzigjährigen Terāpanth-*Muni* Kundan, um die Erlaubnis für *Santhāra* mag dies illustrieren: „I am growing old. My body doesn't work any more. I am unable to practise all the

Die Wertigkeit der asketischen Praktiken ändert sich vollkommen, je nachdem ob sie freiwillig oder unfreiwillig sind. Diese hängt damit zusammen, daß der karmische Effekt einer Handlung im Jainismus allein von der bewußten oder unbewußten Intention (*Samkalpa*) des Individuums abhängig gemacht wird (S. 111). Formen der freiwilligen Selbstisolierung eines Asketen (in Imitation der Lebensweise eines allein wandernden *Jinakalpa*-Asketen) und Formen der erzwungenen Selbstisolierung (*Parihāra*) müssen insofern strikt unterschieden werden.¹⁷¹ Sowohl die freiwillige Askese (*Sādhana*) als auch die erzwungene Buße (*Prāyaścitta*) beziehen sich grundsätzlich auf ein für sein Handeln selbst verantwortliches Individuum. Insofern unterscheiden sich diese Praktiken von anderen Sühneriten, wie den Retrospektionsritualen (*Pratikramaṇa*). Der Maßstab des korrekten Handelns ist der in den *Cheda-Sūtra* (und bei den Terāpanth: den *Maryādā-Patra*) fixierte monastische Regelkodex.

8.2.1.2.2.1. Verfahren monastischer und säkularer Rechtsprechung

Therakalpa-Mönche gehen davon aus, daß individuelle Erlösung nur durch Mitgliedschaft in einer Selbstdisziplin erzwingenden Institution und durch die Internalisierung ihrer spezifischen Regeln möglich ist. Dies ist jedoch eine einseitige Auslegung der Lehre.¹⁷² Nach der Erlösungslehre der Jina ist nämlich allein das Karman eines Individuums bzw. dessen Abwesenheit für das Fortkommen auf dem Pfad der Erlösung relevant. Ordensregeln und damit verbunden Sühneriten sind insofern weniger von "religiöser" Bedeutung als vielmehr "soziale" Konventionen.¹⁷³ Die doktrinaire Verknüpfung der Einhaltung institutioneller Regeln mit den karmischen Qualitäten eines Individuums muß daher als eine aus der Sicht der *Jinakalpa* kritisierbare Entwicklung gelten.¹⁷⁴ Durch die sozialen Institutionen der Ordensorganisation "verweltlicht" das Wandermönchtum dadurch daß das Erlösungsstreben des Einzelnen mit dem Zweck der sozialen Reproduktion der Organisation untrennbar verknüpft wird. Das Verfahren der erzwungenen Auferlegung von grundsätzlich "freiwillig" zu übernehmenden *Prāyaścitta* durch den (Terāpanth-) *Ācārya* ist entsprechend zweideutig. Es illustriert in welchem großen Maße die Methoden religiöser Rechtsprechung von denjenigen des "säkularen" Rechts beeinflusst sind (und umgekehrt),¹⁷⁵ bzw. daß die religiösen Autoritäten, trotz des religiösen Ideals der Freiwilligkeit, in der Praxis mit ähnlichen Problemen konfrontiert waren, wie die säkulare Gerichtsbarkeit.¹⁷⁶

8.2.1.2.2.1.1. Duale Autorität

obligations and duties of a monk's life. I beg you to allow me to die.' The *guru* [Ācārya Tulsī, P.F.] said, 'I understand your great desire. If a monk lives, he leads a good life; if he dies, he embraces a better life.' 'I wish to undertake the practice of *Santhara*, to fast unto death.' 'The fast unto death is a path of pain and suffering.' 'I am ready for pain and suffering.' 'If that is your wish,' said the *guru*. 'This evening I will announce your decision to the disciples.' At sunset ... the *guru* spoke loudly, 'Death is not something to be afraid of. It is the soul changing its garments. The soul leaves this body and takes a new one. But through *Santhara* the monk prepares himself for *moksha* [ultimate salvation]. I am very glad to see monk Kundan embracing death and I bless him.'" Zur Jain-Praxis des Todesfastens siehe Caillat 1977, Settar 1989, 1990.

¹⁷¹ Die Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Askese wurde in der Kommentarliteratur nicht genug beachtet. Siehe Caillat 1975: 95, *pace* Schubring 1978: 278.

¹⁷² Caillat 1975, Dixit 1976, 1978: 45, 51.

¹⁷³ "Thus in their disciplinary texts they have formulated a distinct monastic code of conduct whose violation is deemed sinful while in their philosophical texts they have propounded a metaphysical theory which explains how a sinful act brings about disaster, how confession of a sin followed by punishment in case due avoids disaster" (Dixit 1976: 28).

¹⁷⁴ Siehe für den Theravāda Buddhismus: Wijayaratna 1990: 150, für den Hinduismus: Van der Veer 1989.

¹⁷⁵ Caillat 1975: 79.

¹⁷⁶ Dixit 1976: 44.

Der *Ācārya* spielt sowohl in seiner Funktion als oberster Richter innerhalb eines Ordens wie auch im Kontext der Konfliktregulierung zwischen Laienanhängern, eine quasi-königliche Rolle.¹⁷⁷ Im Gegensatz zu den *Bhaṭṭāraka* der Bīsapanthī oder den Mūrtipūjaka-*Yati*, die in der Vergangenheit direkte Rechtskontrolle über ihre Anhänger ausübten,¹⁷⁸ hat jedoch der Terāpanth-*Ācārya* in Übereinstimmung mit den Regeln der alten Schriften keine Sanktionsgewalt über die Laienschaft. Sein Rat wird gesucht und respektiert, doch kann nicht mit Hilfe von Sanktionen durchgesetzt werden. Es trifft insofern die Sache nicht mit Cort (1991b: 667) zu sagen, der heutige *Ācārya* habe die Institution des *Yati* „geschluckt“. Jain-*Ācārya* haben seit jeher administrative Funktionen innerhalb der Orden erfüllt, doch nur selten quasi-feudale Herrschaft über die Laien ausgeübt. Durch ihre relativ größere gegenseitige Unabhängigkeit der Mönche und Laien unterscheidet sich ihre Rolle in der Regel von der der *Sangharāja* in den Ländern des Theravāda Buddhismus, die vom König bzw. der Regierung bestimmt werden, welche auch die monastischen Konflikte reguliert.¹⁷⁹ Da viele die Infrastruktur betreffende administrative Funktionen der Jain-Orden heute von Laienorganisationen erfüllt werden, könnte man eher sagen, die Laien haben die Funktion der *Yati* übernommen. Die Beziehung zwischen den Jain *Ācārya* und sozialen und politischen Machthabern ist historisch komplex.

In Jain-Mythen und Legenden wird der *Ācārya* oft als ein guter König und der *Gaṇa* als sein „göttliches Königreich“ charakterisiert (Jayācārya 1981c: 92). Die gleichfalls in den Jain-Legenden idealisierte komplementäre Beziehung zwischen dem *Ācārya*, dem „wahren König“,¹⁸⁰ und dem „weltlichen König“, kann als eine Variante des Prinzips der dualen Autorität gelten, die Dumont (1980: 168, 287-90) für den analogen Fall der Beziehung zwischen *Brahmanen* und *Kṣatriya* mit Hilfe eines Modells stratifikatorisch-funktionaler Differenzierung beschrieben hat:

“Concretely, the relation between the functions of priest and king has a double aspect. While spiritually, absolutely, the priest is superior ... he is at the same time, from a temporal or material point of view, subject and dependent. And conversely the king, if spiritually subordinate, is materially the master” (S. 290).

Entscheidend für die Funktionsweise dieses asymmetrischen Systems dualer Autorität („asymmetrisch“ bedeutet hier, daß die „religiöse“ Orientierung letztlich die „weltliche“ umfaßt) ist allein die Aufrechterhaltung der Grenze und der Komplementarität weltlicher und religiöser Autorität. Die Grenze und relative Dominanz der beiden entsprechenden Wertsphären, der religiösen und der „weltlichen“, ist jedoch nicht immer unzweideutig zu ziehen, sondern kontextabhängig (S. 168). Darüber hinaus kehrt sich die relative Dominanz von Religion und Gesellschaft innerhalb einer jeden Sphäre auf sekundären Ebenen um. D.h. religiöse Autorität erzeugt Effekte in der Welt und unterliegt zugleich den Einflüssen temporaler Autorität und *vice versa*. Durch die Differenzierung von religiösen und politisch-royalen Einflusssphären im traditionellen brahmanischen System wird jedes der beiden „Subsysteme“ intern von Aufgaben entlastet, die das jeweils andere System übernehmen kann. „Dank des Königs“, schreibt Dumont, „ist der Brahmane in die Lage versetzt die Aufgaben weltlicher Administration zu transzendieren“ (S. 168). Umgekehrt wird durch die Entlastung des Königs von seinen traditionellen religiösen Funktionen - die auf sekundärer Ebene weiterhin eine bedeutende Rolle spielen - eine tendenzielle

¹⁷⁷ Caillat 1965/1975: 11. Vgl. Gampert 1939: 242-53.

¹⁷⁸ Sangave 1980: 93-101, 317-22.

¹⁷⁹ Tambiah 1977: 77, Spiro 1982: 355, 378ff.

¹⁸⁰ Vgl. Tambiah 1977, Shulman 1985: 32, Kapferer 1988, Sprockhoff 1994: 83.

“Säkularisierung” der Politik möglich, wie Kautilyas *Ārthaśāstra* in den Augen von Dumont belegt (S. xx). In der Rechtsprechung drückt sich die Komplementarität von Religion und Politik darin aus, daß die Brahmanen gewissermaßen die Rolle der Legislative und die Könige diejenige der Exekutive spielen: “Whilst the king would decree a penalty, the Brahmins would prescribe - sometimes for the same action - an expiation” (Ebda.).

Der Fall des moralisierten buddhistischen- und Jain-Königtums liegt zwar etwas anders,¹⁸¹ da hier die Rolle der Brahmanen zugunsten des Ideals eines sich-selbst-opfernden Königtums (Opfer=Opferer) reduziert ist, doch kann ebenfalls mit Hilfe des hierarchischen Prinzips dualer Autorität verstanden werden.¹⁸² Im Rahmen des Jain-Systems werden die komplementären Rollen der Brahmanen und Könige vom *Gaṇapati* (dem *Ācārya*) und dem *Saṅghapati* (dem Führer einer Gruppe von Laienanhängern einer Jain-Subsekte) gespielt. Das mythische Paradigma ist dabei die Beziehung zwischen Mahāvīra und Śaṅkhaśataka, dem legendären Führer der 159.000 *Śrāvaka* des “ursprünglichen *Saṅgha*”. Auch ein König kann im Prinzip als Jain-*Saṅghapati* fungieren. Könige haben es jedoch immer vermieden, die weltlichen Leiter einer exklusiven Sekte zu werden. Denn es ist in einem pluralen religiösen Kontext, wie in Südasien, für einen König nicht ratsam, Führer einer exklusiven Sekte zu sein und damit einen großen Teil seiner Untertanen von sich zu distanzieren. Selbst Aśoka und die Mughal-Herrscher haben durchweg eine Politik hegemonialer religiöser Toleranz gepflegt, um ihr Imperium zu pazifizieren.

Faktisch wird bei den Jaina die Rolle des *Saṅghapati* heute meist von reichen *Seṭh* gespielt, also von führenden Angehörigen der indischen Mittelschichten, die durch ihre Sektenmitgliedschaft indirekt ein von direkter politischer Intervention relativ unabhängiges soziales und ökonomisches Netzwerk aufbauen können und somit religiöse Funktionen mittelbar auch in ökonomische Profite konvertieren. Der *Saṅghapati* ist dabei jedoch nicht notwendigerweise identisch mit dem Führer einer Subkaste (bzw. einem *Pañcāyat*-Mitglied), einer kommerziellen Gilde (*Śreṇī*) oder einer politischen Organisation. Denn die Sektenmitgliedschaft liegt, wie gesehen, quer zu derjenigen der *Jātī* und der Berufsgenossenschaften, politischen Parteien, etc. Ein *Saṅghapati* teilt mit den Führern “weltlicher” Organisationen jedoch das Privileg der organisationsinternen Rechtsprechung und der Ausübung gewisser spezifizierter Kontrollfunktionen (S. 175). Insofern gilt er - ideologisch und z.T. auch praktisch - als das funktionale Äquivalent der traditionellen Königsfunktion auf unterer Stufe (S. xxvi-ii). Er urteilt über interne Konflikte, wacht über die “Reinheit” des *Śrāvaka-Saṅgha* und kann sogar, ähnlich wie die *Pañcāyat*, unter Absprache mit dem *Ācārya* und ggfs. den weltlichen Autoritäten, im Falle gravierender Regelverstöße Exkommunikationen aussprechen (S. 169ff., Stevenson 1984: 240 Fn.3). Wie gesehen, obliegt es den *Saṅghapati* sogar “laxe” Asketen aus den Anwesen der Sekte bzw. ihrer Anhänger zu verweisen. Das oberste Rechtsorgan der Jain-Laien ist jedoch letztlich nicht der *Saṅghapati*, sondern - ähnlich wie bei *Jāti*-Organisationen (Dumont 1980: 175) - die Vollversammlung der Mitglieder eines *Saṅgha*. Bei allen gravierenden Entscheidungen werden der gesamte *Saṅgha* oder zumindest die Ältesten befragt. Der *Saṅghapati* besitzt also keinesfalls absolute Exekutivgewalt sondern ist ebenfalls vor allem ein moralischer Führer der durch öffentliche Akte der Entsagung soziales Wohlbefinden und persönliche Autorität erzeugt¹⁸³ - gleichsam ein *Ācārya* unterer Stufe.

Das Grundprinzip der Rechtsprechung einer *Śrāvaka-Saṅgha*-Organisation ist, ähnlich wie bei Kasten oder Gilden, das der Selbstverwaltung (*Samiti*): ein *Saṅgha* sollte alle in seinen Aufgabenbereich fallenden sozio-religiösen Funktionen und damit verbundene Konflikte selbst regulieren. Keinesfalls sollte jedoch die

¹⁸¹ Dumont 1980: 216, vgl. Tambiah 1977, Arai 1978, Stein 1978.

¹⁸² Siehe auch die Bemerkungen zur “doppelten Führerschaft” in Kap. 2.

¹⁸³ Vgl. Mauss & Beuchat 1904-5/1978: 267.

Kontrolle an externe Autoritäten transferiert werden. Ein Jain-*Saṅgha* sieht sich also als ein relativ unabhängiges Subsystem, welches seine eigenen Angelegenheiten nach internen Prioritäten regelt, selbst wenn es in anderer Hinsicht von anderen und Übergeordneten religiösen und politischen Systemen abhängig ist. Das Grundprinzip der Selbstregulation gilt auch für den *Dharmasaṅgha* der Asketen, wie Jayācārya in folgender Anweisung für die Terāpanthī festlegte:

“The member of a society does not approach an external authority (like a ruler or *ṭhākur*) complaining against the misdeeds of another member of the society because the authority to expel the evil-doer does not vest in anybody who is not the member of the society but in the elders who act according to their own discretion in such matters” (Jayācārya 1981c: 93).

Genau wie die Jain *Śrāvaka-Saṅgha* eine Unabhängigkeit vom weiteren gesellschaftliche Umfeld anstreben, sind die Jain-Asketen auf ihre relative Unabhängigkeit gegenüber verweltlichenden Einflüssen selbst ihrer eigenen Anhänger bedacht. Zudem wird dem jeweilige *Ācārya* im Zentrum einer monastischen Organisation gegenüber den anderen Mönchen eine Sonderstellung zugedacht. Um seine zentrale Stellung ausfüllen zu können, muß er auf seine persönliche Unabhängigkeit gegenüber seinen Untergebenen achten. Dies wird strategisch durch Separierung des *Ācārya* vom Rest der Asketen und durch selektive Regulierung des Zuganges erreicht - einer Methode die nach Durkheim (1984) generell bei der Konstruktion “sakraler Objekte” verwendet wird. Der *Ācārya* des Terāpanth ißt beispielweise grundsätzlich allein, bzw. im Kreise seiner ihm dienstbaren Helfer, die erst nach dem *Ācārya* selbst essen dürfen, und hält Distanz zu allen Mönchen. Der Ex-Mönch Satish Kumar (1992: 14) berichtet von *Ācārya* Tulsī: “Normally the guru remained aloof, beyond reach, and talked only at sermon times”.

Das Verhalten des *Ācārya* gilt als Paradigma korrekten Sozialverhaltens auch in anderen Handlungsbereichen. Analoge asymmetrische Beziehungen wie zwischen dem *Ācārya* und den Mönchen (und Nonnen) herrschen daher tendenziell auch zwischen Asketen und Laien und auch zwischen Jains und Nicht-Jains: *Ācārya* : Mönche :: Mönche : Laien :: Laien :: Nicht-Jains. Das Ganze der Statushierarchie wird von den Jaina oft idealtypisch als ein System konzentrischer Kreise mit dem *Ācārya* im Zentrum repräsentiert, bzw. räumlich als *Maṇḍala*-Struktur.¹⁸⁴ Die politische Rolle solcher traditioneller, kosmologisch-ritueller Systeme im Kontext des modernen indischen Staates wird in Kapitel 10 untersucht.

8.2.1.2.2.1.2. Weltliches und religiöses Recht

Die Besonderheit des monastischen Rechts (des Terāpanth) besteht, wie Muni Nathmal (1968: 111) schreibt, darin, daß “religiöse Regeln keine Gesetze” sind: “They are not compulsorily enforced but the devotees accept them of their own accord”. Das monastische Recht kennt, so Nathmal, keine Sanktionen durch eine externe Gewalt, wie das weltliche Recht, sondern bestenfalls die Exkommunikation. Es beruht auf dem Prinzip der freiwilligen Akzeptanz des Ganzen und der Selbstbestrafung qua religiöser Reinigung bei diagnostizierten Verhaltensfehlern (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 113). Verhaltensfehler müssen selbst gebeichtet und bereut werden. Bußen werden zwar effektiv von außen - durch den *Ācārya* - auferlegt und so gesehen erzwungen, sie müssen jedoch formell freiwillig angenommen werden (daraus erklärt sich die herausragende Rolle der

¹⁸⁴ Vgl. Tambiah 1977, Holmstrom 1988.

Pratikramaṇa-Riten, die die notwendige Einsicht und Reue produzieren sollen). Dies ist der entscheidende Unterschied: Jain-Asketen müssen den *Ācārya* darum bitten, Bußen auferlegt zu bekommen, um sich auf diese Weise selbst reinigen zu können und die eingestandene “Schuld” (bzw. das eingeflossene *Karman*) loszuwerden. Die vom *Ācārya* empfangene Buße wird dementsprechend, nicht als Sanktion, sondern euphemistisch als Mittel der Purifizierung interpretiert. Nur wenn ein Asket sich diszipliniert und sich von vergangener Schuld (*Karman*) durch reinigende Askese befreit, kann er auf dem Pfad der Erlösung fortschreiten. Und nur der *Ācārya* bzw. qualifizierte ältere Mönche kennen die angemessenen Bußen für spezifische Übertretungen. Die Terāpanth-Texte vergleichen daher die Strafen mit “Schalen voller Nektar” oder “einer Flut von Juwelen”: “The harsh words with which the *Ācārya* imposes discipline are sweeter than nectar. It is only when the disciple’s fortune is at the ascendancy that the *Ācārya* imposes discipline upon him” (Jayācārya 1981c: 12). Von einem Muni Maujirama wird z.B. berichtet, er habe nach dem Empfang einer harten Strafe folgenden Satz geäußert: “My destiny has taken a new turn. It seems I have gained the jewel named *Cintāmaṇi* [einem Wunschjuwelen]. I feel as if jewels are being showered upon me” (S. 13). Nur in der Welt des Glaubens (*Adhyātma-Jagat*), so Budhmal (1964: 407), wird die “gegebene” Buße dankbar “empfangen”. Nur der an der Kraft der Selbstreinigung (*Ātmāsuddhi*) Zweifelnde wird die “gegebene” Buße (*Prāyaścitta*) als Strafe (*Danḍa*) “empfangen”.¹⁸⁵ Andererseits hat der *Ācārya* das Recht und die Pflicht Mönchen, die nicht freiwillig ihre Vergehen beichten und um Bußen (*Prāyaścitta*) bitten, Strafen (*Danḍa*) aufzuoktroieren.

Die Betonung der freiwilligen Unterwerfung unter die Ordensregeln verstrickt die Mönche in eine Doppelbindung, insofern sie als nicht “gläubig” genug gelten, wenn sie bestimmte Vergehen und darauf bezogene Strafen nicht anerkennen. Im Vergleich zum säkularen Recht kehrt sich dabei zwar nicht die negative Bewertung von Strafen um, wohl aber die der Buße, die wie im säkularen Recht als Strafe zur Neutralisierung eines Vergehens vom *Ācārya* empfangen wird. Der nicht selbstaufgelegte, sondern äußerlich erzwungene Charakter monastischer Sanktionen kann von einem Mönch dennoch thematisiert werden, wenn er (wie *Ācārya* Bhikṣu) zwischen *Jinakalpa*- und *Therakalpa*-Regeln unterscheidet, bzw. zwischen universellen karmischer Retribution (die sich allein das Individuum bezieht) und sozialen Organisationsregeln (die durch den Ordensleiter wenn nötig mit Gewalt durchgesetzt werden) (Nathmal 1968: 111f.). Im Ordensleben ist der Unterschied zwischen religiösem Recht und Zivilrecht oft verschwindend gering (Caillat 1975: 69f.).

Aufgrund der Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der Differenz zwischen religiöser und weltlicher Sphäre werden jedoch die sekundären “weltlichen” Funktionen monastischen Rechts (und *vice versa*) bewußt unausgesprochen belassen und allein die Unterschiede zwischen monastischem und weltlichem “Recht” betont.

8.2.1.2.2.1.3. Sühne, Strafe und Status

Die Parallele zwischen den Verfahren der Implementierung des “äußerlich erzwungenen” vormodernen staatlichen Rechts und des von einem Individuum “freiwillig übernommenen” monastischen Rechts zeigt sich vor allem darin, daß auch heute noch religiöse Sanktionen den sozialen Status eines Individuums angreifen. Im Hinblick auf die Beziehung zwischen Sühne und Status ähnelt das Jain-Recht insofern den Verfahren der Kastenjustiz, von denen Dumont (1980) sagt, daß Sühne und Strafe zusammenspielen, insofern sie auf den sozialen Status eines Individuums gerichtet sind: “the expiation is closely bound up with the punishment proper;

¹⁸⁵ *danḍa aur prāyaścitt meṃ yahī to antar hai ki ek balāt thopā jātā hai aur dūsrā ātma-śuddhi ke lie svikār kiyā jātā hai* (Budhmal 1995: 407).

this is natural if, as we shall see, it is above all a matter of preventing or remedying a loss of status” (S. 179). Umgekehrt teilt das säkulare Recht eine fundamentalste Normorientierung mit dem religiösen Recht, durch welches es sich, wie M. Weber (1985: 388f.) feststellte, von dem bloßen Reglement der Regierung und Verwaltung unterscheidet. Bei den Jain-Mönchen bezieht sich die Statusreduktion auf die Vergehen eines Individuums, dessen monastischer Seniorität bei gravierenden Übertretungen durch den *Ācārya* per öffentliches Dekret reduziert wird.¹⁸⁶ Dieses Verfahren wird *Cheda* (Schnitt) genannt und hat der monastischen Śvetāmbara-Rechtsliteratur - den *Cheda-Sūtra* - ihren Namen gegeben. Zugleich mit der Reduktion des Status werden angemessene Bußen auferlegt, durch deren Umsetzung der alte Status wiedererlangt werden kann. Eine objektive Berechnung des mit dem Grad der Seelenreinheit assoziierten sozialen Status ist selbstverständlich unmöglich, selbst wenn, wie von den *Cheda-Sūtra*, Kriterien beobachtbaren Verhaltens angesetzt werden.¹⁸⁷ Dennoch schließen Jains von dem Grad des asketischen Verhaltens auf die Reinheit der Seele und generieren auf dieser Grundlage Rangordnungen zwischen Individuen “höheren” und “niedrigeren” religiösen Status.¹⁸⁸ Alle asketischen Praktiken werden dahingehend sorgsam aufgezeichnet, publiziert, verglichen und öffentlich honoriert.¹⁸⁹ Der aus solchen Indikatoren erschlossene karmischer Status und die nach dem Initiationsalter berechnete Seniorität sind jedoch grundsätzlich auseinander zu halten.

Im Gegensatz zum hinduistischen System der *Jāti*-Klassifikation werden im Jain-System keine sozialen Allianzen, sondern Individuen klassifiziert. Rangordnungen werden zudem nicht auf der Grundlage des Kriteriums der Akzeptanz/Ablehnung von Gaben unterschiedlicher Reinheit erstellt, sondern rein negativ - im Hinblick auf den Umfang der Praktizierung von Askese (Buße) - definiert. Nicht soziale Beziehungen, Allianzen, mit Mitgliedern statushoher Kasten, sondern der in öffentlichen Akten der Askese bewährte „Charakter“ eines Individuums wird prämiert.¹⁹⁰ Ansonsten funktioniert das den Sühneriten vorausgesetzte Statussystem der Jaina ähnlich wie bei den Brahmanen. Das Maß der erzwungenen Askese erhöht sich beispielsweise bei den Jaina, ähnlich wie im brahmanischen *Varṇa*-System, entsprechend der Höhe des religiösen oder sozialen Rangs desjenigen Asketen der eine Überschreitung begangen hat. Nach dem Motto: “je höher der Status desto tiefer der Fall” (Schubring 1978: 282, vgl. Caillat 1975: 75). Es operiert also ein “System von Äquivalenzen zwischen Sühnen proportional zum monastischen Status” (S. 95). Dies ist, wie Dumont (1980) in anderem Zusammenhang hervorhebt, typisch für eine “hierarchische” Auffassung der Gesellschaft. Es wird nicht das Prinzip der absoluten Rechtsgleichheit zur Anwendung gebracht, sondern die Prinzipien eines relativen “Rechts”, welches den Handlungskontext und die ontologische Konstitution einer Person bei der Handlungsbeurteilung mit in Betracht zieht (*noblesse oblige*) (Caillat 1975: 122).

Wie unter anderen in Kapitel 6 gezeigt wurde, wird dieses Verfahren der Statuserhöhung durch die Purifizierung der Seele auch von Jain-Laien systematisch zur Anwendung gebracht. Dabei ist ebenfalls zu beachten, daß Askese als Medium der Statusmobilität¹⁹¹ nur das Individuum betrifft und nur indirekt Auswirkungen auf den sozialen Status einer sozialen Gruppe hat - sei es eine Sekte, eine Kaste oder eine monastische Gemeinschaft. Die indirekte Interdependenz zwischen Individuum und Gruppe wirkt jedoch als

¹⁸⁶ Die Amtsenthebung ist in der Liste der *Prāyaścitta* nicht vorgesehen, doch spielt in der Praxis ebenfalls eine Rolle, wenn auch sehr selten.

¹⁸⁷ Siehe dazu Schubring 1978, Caillat 1975.

¹⁸⁸ Vgl. Mauss 1978: 153.

¹⁸⁹ In Kapitel 9 wird diesbzgl. argumentiert, daß die von den Jaina praktizierten asketischen Limitationen gleichsam als Matrizen für mögliche Interaktionsbeziehungen fungieren, die indirekt auf das brahmanische System der Nahrungsmitteltransaktionen, etc., Bezug nehmen und es implizit manipulieren. Vgl. Marriott 1976a.

¹⁹⁰ Vgl. Orenstein 1965, Tambiah 1973.

¹⁹¹ Vgl. Reynell 1985.

Konstitutionsbedingung wieder auf das Individuum zurück und spielt insofern eine große Rolle. Die Sozialform der Sekte ist im übrigen als Medium der Statusmobilität von Gruppen besonders geeignet, insofern sie als eine Versammlung (*Saṅgha*) religiös besonders qualifizierter Individuen erscheint (Dumont 1980: 300). Der Status einer Sekte kann dabei, wie gesagt, intern durch Kontrolle der Reinheit der einzelnen Mitglieder reguliert werden. Die schwersten Strafen sehen die Isolierung oder Exkommunikation eines Individuums vor, um die Reputation des Ordens im Vergleich zu konkurrierenden Orden nicht zu gefährden (vgl. Caillat 1975: 77). An diesem Verfahren kann ein charakteristischer Unterschied zwischen einem Staat und einer religiösen Sekte festgemacht werden: der Staat kann grundsätzlich keine straffälligen Mitglieder ausschließen. Er muß sie daher einschließen.¹⁹²

8.2.1.2.2. Verfahren und Formen der Sühne

Während die Probleme, die einen einzelnen Mönch im Umgang mit der Gesellschaft konfrontieren, schon in den frühesten Jain-Schriften thematisiert wurden (*ĀS*, *Utt*, *DVS*, etc.), wurden die Probleme, die ein Mönch im Umgang mit seinen Ordensbrüdern (und Schwestern) erlebt kann, erst in den *Cheda-Sūtra* thematisiert. Nach Dixit (1978: 45) befaßt sich unter den *Cheda-Sūtra* das *Vyavahāra* erstmals mit Fragen der monastischen Interaktion, während das wohl etwas ältere *Bṛhat-Kalpa* noch vornehmlich von den Problemen der Interaktion zwischen den Asketen und der Gesellschaft handelt. Es ist vor allem das *Niśītha*, welches sich mit den für die Festlegung des Strafmaßes für Fehlverhalten in der monastischen Ordnung notwendigen Detailfragen auseinandersetzt. Die individuellen Sühnerituale werden auch heute noch in enger Anlehnung an die Vorschriften der kanonischen Texte, insbesondere der genannten *Cheda-Sūtra*, praktiziert. Individuelle und soziale Aspekte sind im Kontext der Sühneriten untrennbar miteinander verknüpft. analysierten Die *Therakalpa*-Mönche formalisierten seit frühester Zeit den Prozeß, den ein "Sünder" vom Moment des Berichts und der Diagnose seines Vergehens bis zur Vollendung der Buße durchlaufen muß, in sieben von Schubring (1978: 280f.) und Caillat (1975: 117f.) analysierten Stufen (*BKS* 4.25 = *Vav*. 1.35 = *Viy*₂ 375a, etc.):

Die fehlerhafte Handlung muß dem Vorgesetzten (1) berichtet (*Āloettae*), und sodann in seinem Beisein (2) bereut (*Paḍikkamittae*), (3) getadelt (*Nimḍittae*), (4) gescholten (*Garahittae*), (5) verworfen (*Viṇṇettae*) und (6) geläutert (*Viśohettae*) werden. Am Ende der rituellen Sequenz steht (7) der Entschluß zur zukünftigen Unterlassung einer solchen Handlung (*Akaraṇayāe Abbhuṭṭhittae*).

Die Expiation (*Prāyaścitta*) der von Verhaltensfehlern hinterlassenen Spuren durch Dissoziation (*Nirjarā*) von *Karman* mittels Formen der Askese kann, wie es heißt, nur stattfinden, unter der Voraussetzung einer korrekten Diagnose und eines Schuldbekenntnisses in Form einer Beichte (*Ālocanā*) an einen Vorgesetzten und eines Reuebekenntnisses (*Pratikramaṇa*). Beichte, Reue und Buße sind eng miteinander verknüpft. In der Kommentarliteratur ist die genaue Beziehung der drei Elemente der Gegenstand einer anhaltenden Diskussion.¹⁹³ Denn auch *Pratikramaṇa* und *Ālocanā* selbst gelten den Jaina als Formen der Buße, da sie Akte der Selbstüberwindung, des "Sieges über den Egoismus" darstellen. Durch Retrospektion und Report allein können jedoch nur leichtere Überschreitungen (*Aticāra*) neutralisiert werden. Schwerere, vor allem absichtlich begangene Vergehen (*Anācāra*) erfordern dagegen zusätzliche spezielle Bußen (*Prāyaścitta*), paradigmatisch Formen des Fastens, die bei den Jaina nur der *Ācārya* und nicht etwa der Wandergruppenleiter/-in (oder die Versammlung der Mönche, wie bei den Buddhisten).

¹⁹² Der Unterschied zwischen "innerlicher" und "äußerlicher" Sanktion liegt dazu parallel.

¹⁹³ Glasenapp 1925: 374, Schubring 1978: 281, Caillat 1975: 117.

Die asymmetrischen sozialen Beziehungen, die im Akt der Buße ins Spiel kommen weisen formale Analogien zur hypogamen Regulierung von Heiratsallianzen und Nahrungsmitteltransaktionen im hinduistischen Kastensystem auf. Die Bußordnung legt z.B. fest, daß Beichten nicht zwischen statusgleichen Mönchen stattfinden sollen und auch nicht zwischen Mitglieder ein und derselben Essgemeinschaft (*Sambhoga*), sondern nur einem statushöheren Mönch (Nonne) gegenüber (Caillat 1965/1975: 199, vgl. Deo 1960: 47). Damit wird gleichsam sichergestellt, daß die "Sünde" bzw. die betreffende Information außerhalb der unmittelbaren Gruppe transferiert wird. Dieses Verfahren basiert auf der Auffassung, daß die Akkumulation von *Karman* nicht nur das betreffende Individuum, sondern indirekt auch die "Reinheit" der gesamten Gruppe beeinträchtigt.¹⁹⁴

Zehn Arten der Buße (*Prāyaścitta*) von zunehmender Härte werden von den Terāpanthī im Anschluß an Viy₂ 25.7.2e = 920a (etc.) unterschieden:

1. *Ālocanā* (Beichte),
2. *Pratikramaṇa* (Retrospektion),
3. *Tadubhaya* (*Mīsa*) (die Kombination beider),
4. *Viveka* (Diskriminierung angebotener Nahrung),¹⁹⁵
5. *Vyutsarga* (*Kāyotsarga*) (Preisgabe des Körpers),
6. *Tapas* (Askese),
7. *Cheda* (Reduzierung der Seniorität),
8. *Mūla* (vollkommene Reduzierung der Seniorität und Neu-Initiation),
9. *Anavasthāpya* (zeitweiliger Ausschluß und Neu-Initiation),
10. *Pārañcita* (Ausschluß mit oder ohne Möglichkeit der Re-Initiation).¹⁹⁶

Die Liste an sich ist logisch inkohärent. Dies mag ein historisches Resultat des teilweise antagonistischen Verhältnisses der Jain-Orden untereinander sein zusammenhängen. Dixit (1978: 45) stellte fest, daß "several independent groups of Jaina theoreticians were working on the problem of atonement and that they felt no particular need to make their findings tally with one another" (S. 51).¹⁹⁷ Hinzu kommt der generell praktische und kombinatorische Charakter der Jain-Regeln, die je nach Kontext ausgewählt und angewendet werden.

Caillat (1975: 94) betrachtet nur die letzten fünf Elemente als "atonements properly" und die sechste (*Tapas*) als Buße *par excellence*, die ihrer Ansicht nach ursprünglich in Isolation (*Parihāra*) durchgeführt wurde (S. 100) und findet Widersprüche zwischen ihnen (S. 186). Sie stellt zudem, auf der Basis des Vergleichs

¹⁹⁴ Die Parallele zeigt sich in folgender Darstellung aus dem Sündenkatalog der Jaina in Bezug auf einen *Sādhu*: "He avoids women who, in religion, could be taken for his relatives: his pupils; those he has ordained; those who are as it were of the same region and of the same birth; those who are in the same sense his sisters (that is to say, widows or young women of an ordinary family who belong to the same religious group)" (Caillat 1975: 84).

¹⁹⁵ "Casting away (*pariṣṭhapanā*) impure food and water" (Tulsī n.d.: 1); "renouncing an object received improperly" (Caillat 1975: 93f.).

¹⁹⁶ Vgl. Tulsī 1985a: 124f. sowie die spätere, hiervon leicht abweichende Klassifikation von nur neun Formen der Buße bei Umāsvātī (TS 9.22). Die ersten sieben Bußen werden im Utt₁ 30.31 im Zusammenhang mit der inneren Askese (*Bhāya-Tapas*) erwähnt. Verschiedene kanonisierte *Prāyaścitta*-Listen weichen in Details voneinander ab. Daher herrscht in der Kommentarliteratur Unsicherheit insbesondere bzgl. der Kategorie der zeitweisen Zwangsisolierung zum Zwecke der Buße (*Parihāra*). Wie Caillat (1975: 149ff.) gezeigt hat, haben sowohl *Anavasthāpya* als auch *Pārañcita* - als Arten der Exkommunikation - Beziehungen zur älteren Praxis der *Parihāra* (Isolation), dem Vorläufer der Buße *par excellence*: *Tapas*. Vgl. Schubring 1978: 281, Deo 1960: 39f., Caillat 1962: 505, Caillat 1975: 186. Die klarste Darstellung findet sich bei Shāntā 1985: 384-94.

¹⁹⁷ Siehe auch Bruhn 1987c: 73.

verschiedener Texte, die These auf, daß aufgrund der historischen Entwicklung des *Therakalpa*-Asketentums im frühen indischen Mittelalter, *Cheda* (Reduktion des Senioritätsstatus) als gefürchtetste Strafe durch *Parihāra* (Isolation) ersetzt worden sei und sich zugleich *Tapas* zur dominanten Form der Sühne entwickelte:

“Everything leads one to believe that in antiquity many monks lived in solitude, as in fact did Mahāvīra. Solitude, however, became more and more terrifying for monks whom their very rule obliged to be constantly in the company of others. From that time ... Parihāra ... became more feared than any loss of seniority whatever” (S. 99).

Diese These von der relativ späten Entwicklung der Praxis des gemeinsamen Wanderns von Asketen in Gruppen wird auch von Dixit (1978: 8, 47, 49) vertreten. Das Folgeproblem, warum *Parihāra* nach der Entwicklung monastischer Organisationen nicht mehr als Privileg, sondern als Form der Strafe angesehen wurde, während offenbar ursprünglich das Alleinwandern der Asketen die Regel war, kann möglicherweise durch Einbeziehung der weiteren Unterscheidung zwischen “erzwungener” und “freiwilliger” Askese gelöst werden. Demnach gälte die erzwungene Isolation von der Gruppe als Strafe. Caillats Feststellung, daß die soziale Selbstisolation des *Jinakalpa*-Asketen einst als Paradigma asketischen Lebens angesehen wurde, während es heute als höchstes Strafmaß gilt, kann nur so erklärt werden. Ein ähnliches Beispiel für eine solche kontextuelle Bedeutungsumkehrung ein und derselben Handlung ist die schon erwähnte Unterscheidung zwischen Dienstleistungen (*Vaiyāvṛtṭya*) für andere Mönche als Form “freiwilliger” religiöser Hingabe und “erzwungenen Diensten” als Formen der Buße.

Die Forschung zur genauen historisch-systematischen Entwicklung der *Prāyaścitta* ist zur Zeit noch un abgeschlossen. Vereinfachend kann man die vorgeschlagene Differenzierung zwischen Verhaltenskodex und Verehrungskodex zugrunde legen und die Strafstufen entlang eines Kontinuums anordnen: (a) Isolierung (*Parihāra*) und Exkommunikation (*Pārañcita*), (b) soziale Dienste (*Vaiyāvṛtṭya* oder *Sevā*), (c) Selbstmortifikation (*Tapas*) und (d) leichte Nahrungsrestriktionen (*Upavāsa*).¹⁹⁸ Die Pole dieses Kontinuums sind einerseits Strafarten, die soziale Beziehungen thematisieren (Exklusion, Dienst) und andererseits Strafen, die individuelle körperliche Entsagungen vorschreiben. *Pratikramaṇa* und *Ālocanā*, die laut Caillat nicht zu den *Prāyaścitta* im eigentlichen Sinne gehören, können auf der Seite der sozialen Sühneriten eingestuft werden. Diese Unterscheidung entspricht zu einem gewissen Maße der doktrinären Differenzierung zwischen interner Askese (*Abhyantara-Tapas*) und externer Askese (*Bāhya-Tapas*) (Utt 30). In manchen Texten werden jedoch alle *Prāyaścitta* als Formen innerer Askese aufgefaßt.¹⁹⁹

Zwei dominante Arten von *Prāyaścitta* können heute - neben der Exkommunikation (*Pārañcita*), der Selbstdiagnose (*Pratikramaṇa*) und der Beichte (*Ālocanā*) - beobachtet werden: (1) die Reduktion des monastischen Ranges (*Cheda*) bis zum Ausschluß aus der Gemeinschaft und (2) die Askese (*Tapas*), die meist in der Form des Fastens (*Upavāsa*) und der Selbstmortifikation durchgeführt wird. Bei leichten Vergehen werden meist nur Formen leichter Askese auferlegt (Atem anhalten, etc.). Bei schwerwiegenden Übertretungen werden jedoch meist beide Formen der Buße zusammen auferlegt, d.i. der Rang eines Asketen wird zunächst reduziert und nach Ableistung der empfohlenen Bußen ggfs. wiederhergestellt. Die schärfste Strafe, Exkommunikation, wird bei Wiederholungsdelikten und im Falle von sexuellen Beziehungen zwischen *Sādhu* und *Sādhvī* angewendet (S. 81-3). Die Strafe ist offenbar deshalb besonders hart, weil *Sādhu* und *Sādhvī* als

¹⁹⁸ Vgl. Schubring 1978: 284, Caillat 1975: 82f., 112-5.

¹⁹⁹ Schubring 1978: 281, Caillat 1975: 90f.

Mitgliedern derselben spirituellen “Familie” angesehen werden und weil daher ein solcher Akt gleichsam “inestuös” ist. Generell gilt: je größer die soziale Distanz zwischen den bei einer solch gravierenden Übertretung beteiligten Geschlechtern ist, desto milder fällt die Strafe aus (S. 84). Bei Verletzungen des *Brahmacarya* (Zölibats-) Gelübdes wird zumindest eine radikale Reduzierung des monastischen Alters vorgenommen, wie folgendes, von einem Ex-*Sādhu* erzähltes, rares Beispiel aus den Reihen der Terāpanth illustriert:

“One cold morning a monk complained to the guru that he had gone to bring water from a house, and 'I saw a begging bowl in front of a room. I couldn't understand how a begging bowl could be there, so I waited outside. After a few minutes this monk appeared and a woman followed him. Therefore I believe that he has broken his vow of chastity.' - The accused monk confessed, 'I went for food to the home of a disciple. The husband of the woman was not there. She was beautiful. When I saw her smiling face, I forgot myself and I forgot that I should leave her immediately after receiving food. I started talking and during the talk I kissed her and asked her whether she would make love with me. She said, 'How can I say no to a monk?' We started to have intercourse, but I remembered my vow and stopped before ejaculation.' - The guru declared, 'If you had discharged yourself, you would have destroyed your whole monkhood and you would have had to become a monk all over again. But I believe you, and therefore only six months of your monkhood are destroyed and all those who became a monk during that period will take precedence before you.' The guru asked us not to speak of this to anyone ...” (S. Kumar 1992: 27f.).

Leichte Bußen betreffen fast alle nur denkbaren Handlungen eines Asketen und werden in den langen Sühnelisten der *Cheda-Sūtra* und den sektenspezifischen *Maryādā* abgehandelt.²⁰⁰

Terāpanth-Prāyaścitta: Vigaya Varjan

In den Listen sektenspezifischer Regeln (*Maryādā*) finden sich sektenspezifische Variationen der Standardbußen, die sich nicht in derselben Form in den *Cheda-Sūtra* finden. Die beiden von Ācārya Bhikṣu an die *Sādhvī* gerichteten *Likhat* von 1777 und 1795 geben folgende, später für den gesamten *Dharma-Saṅgha* autoritative, Regelung der *Prāyaścitta* für kleinere Übertretungen (Jayācārya 1983: 459-66).²⁰¹ Im Einklang mit generellen Jain-Praktiken²⁰² wird dabei der Verzicht auf Delikatessen (Pkt. *Nivvigaṇa*, Skt. *Nirvikṛta*) die einen Umwandlungsprozeß durch Kochen oder Bakterienwirkung mitgemacht haben (Pkt. *Vigaya*, Skt. *Vikṛta*) gefordert.²⁰³ Das genaue Strafmaß ist allerdings ordensspezifisch und kann verändert werden je nach Kontext:

²⁰⁰ Siehe Deo 1956, 1960, Caillat 1975. Siehe *infra*.

²⁰¹ Die Tatsache, daß Jayācārya diese Regeln während des ersten *Hājarī* im Jahre 1853 rezitiert, belegt, daß diese unsystematischen Richtlinien dank der Autorität Bhikṣus beibehalten wurden (Jayācārya 1983: 192). Zur Sühnung von übermäßigem Essen von Delikatessen durch einen äquivalenten Nahrungsverzicht an den darauf folgenden Tagen, siehe die Zusammenfassung des *Vigayādik Likhat* von 1802 im Kapitel über den Bettelgang.

²⁰² Siehe Schubring 1978: 276, Williams 1983: 39f., Caillat 1975: 91f.

²⁰³ In DVS₂ 8.56 steht geschrieben: “For one desirous for the soul's liberation dress rich and the company of women, and the taking of rich food are as harmful as the *tālpū* poison.” Die Terāpanthī unterscheiden gewöhnlich sechs Delikatessen: Milch (*Dūdh*), Joghurt (*Dahī*), geklärte Butter (*Ghī*), Öl (*Tel*), Melasse (*Gur*), und Süßigkeiten (*Mithāī*) (AK I: 375). Jaipur Kharatara-Gaccha-Jains betrachten Salz als sechstes *Vigaya* (Laidlaw 1995: 182). Das YŚ 3.130 listet dagegen zehn *Vikṛti*: d.i. neben den sechs von den Terāpanthī genannten noch normale Butter (*Navanīta*), sowie Alkohol (*Madya*), Honig (*Madhu*), Fleisch (*Māṃsa*) - die grundsätzlich gemieden werden

Eine Nonne die tagsüber schläft muß am nächsten Tag drei Delikatessen, wie Milchspeisen, Süßspeisen und Butter, etc. aufgeben. Eine *Sādhvī* muß einen Tag lang auf alle *Vigaya*, verzichten, wenn sie (a) beim Bettelgang um Zucker, Butter, Milch oder doppelte Portionen gebeten hat, (b) am Abend um warme Nahrung gebeten hat, (c) um Augenschminke (*Kājal*) oder um Handschuhe gebeten hat oder wenn sie (d) um Milch von einer Kuh mit einem frischen Kalb (*Guto*) gebeten hat. Für jedes Wort, jeder Beleidigung, jede Beschuldigung, jeden Sarkasmus und jedesmal wenn eine andere *Sādhvī* mit “Du”, also als eine statusniedrige Person angesprochen wurde, muß fünf Tage lang auf *Vigaya*-Nahrung verzichtet werden. Zehn Tage *Vigaya*-Verzicht oder zwei Tage vollkommenes Fasten (*Upavāsa*) innerhalb von fünfzehn Tagen wird jedesmal wenn eine *Sādhvī* geweint hat gegeben, denn Asketen sollen ihren Emotionen gegenüber indifferent sein.²⁰⁴ Fünfzehn Tage *Vigaya*-Verzicht werden für gegenseitige Beschuldigungen gegeben; und ein Monat jedesmal, wenn ein Laie beleidigt oder beschuldigt wird oder wenn gegenüber einem Laien Schlechtes über den *Sangha* gesagt wird. Wenn eine gesunde *Sādhvī* dreimal am Tag einen Toilettengang unternimmt - also offensichtlich zuviel gegessen hat - darf sie am nächsten Tag nur einmal essen und muß ganz auf Butter verzichten. Unternimmt sie nachts einen Toilettengang, darf sie zwei Tage lang keine Butter essen. Wie im *Samūhika-Maryādā* (S. 467) zum Ausdruck kommt, führt die Nichtakzeptanz der Grundregeln des Terāpanth unweigerlich zum Ausschluß (*Bahiṣkāra*) aus der Gruppe. Exkommunizierte Asketen (*Ṭālokara*) können, laut Bhikṣu, nur dann wiederaufgenommen werden, wenn sie die zehnte Buße als Bedingung der Re-Initiation (*Pārañcita*) durchführen und bis auf weitere Nachricht von Seiten des *Ācārya* auf jegliche Nahrungs- und Flüssigkeitszunahme verzichten (*Cauvihāra Upavāsa*), selbst wenn dies das “lebenslange” Todesfasten (*Samlekhanā-Santhārā*) zur Folge haben sollte (S. 472).²⁰⁵

Alle vom *Ācārya* oder den *Agraṇī* gegebenen Bußen müssen ohne Klagen akzeptiert werden (S. 192). Ist der *Ācārya* nicht zugegen, obwohl sein Urteil notwendig ist, um die Buße zu bestimmen, dann soll alles aufgeschrieben und ihm später vorgelegt werden. Mit Erlaubnis der *Agraṇī* kann mit Bußübungen sofort begonnen werden, die später angerechnet werden. Grundsätzlich sollen *Karman*-Partikel nicht länger als unbedingt notwendig an der Seele anhaften. Nahrungsrestriktionen können jedoch auch konzentriert und durch Dauerfasten abgeleistet werden. Alle Bußen werden schweigend abgeleistet und bei längerem Fasten durch ein *Āyambila*, d.i. eine Form des Fastens, bei der nur ein ungewürzter Brei einmal am Tag gegessen wird, gebrochen (*Pāraṇa*). In der Regel begeben sich die Betroffenen zu diesem Zweck alleine auf den Bettelgang.²⁰⁶

Eine andere typische Form der Buße ist das kontrollierte Atmen (*Ucchvāsa*) bzw. Luftanhalten in Kombination mit *Kāyotsarga*-Rezitationen (a) des *Namaskāra-Sūtra* in 5 Atemzügen oder (b) des *Logassa* (*Caturviṃśatistava*) in 25 Atemzügen (5 *Namaskāra-Sūtra* = 1 *Logassa*). Sie wird konventionell dann auferlegt, wenn Asketen unabsichtlich Kleinstlebewesen getötet haben; wie z.B. während des täglichen Bettelganges (1

sollten -, und ein Gericht aus in Öl gekochtem Reis (*Avagāhima*) (Ṭhāṇa 204b, 450b, Schubring 1978: 276, Williams 1983: 39f.). Dem von allem Jains aufgrund der gewaltsamen Aneignungsmethoden gemiedenen Honig entsprechen bei den Terāpanthī wohl die Süßigkeiten. Die verschiedenen Klassifikationen sind in sich und untereinander inkonsistent (vgl. z.B. Mahias 1985: 100), wie der Vergleich mit der von Schubring 1978: 276 zitierten Liste in Ṭhāṇa 204b, 450b zeigt, die wieder leicht abweicht.

²⁰⁴ *Ācārya* Tulsī 1989: 1 schrieb nur noch zwei *Vigaya* vor: jeweils 6 Tage für (a) Weinen oder exzessive Emotionsausbrüche, und (b) die Verwendung unanständiger Worte im Beisein von Haushältern. Terāpanth-Asketen müssen innerhalb von 15 Tagen einen Fasttag (*Upavāsa*) oder alternative Formen des Fastens absolvieren. Innerhalb eines Jahres sollen insgesamt 30 Fasttage oder 45 *Āyambila* abgeleistet werden. Hier gilt: 1 *Upavāsa* = 2 *Ekaṣana* = 5 *Nirvikṛti*. Die Inkonsistenz der in verschiedenen Terāpanth Publikationen erwähnten Äquivalenzreihen ist dadurch zu erklären, daß Jain-Asketen die Stärke der Bußen nicht mechanisch, sondern unter Berücksichtigung der Umstände, z.B. Alter oder Belastbarkeit der betreffenden Person, festlegen.

²⁰⁵ *sādhām rī icchā āve to samlekhaṇā santhāro karāvai jad kaṇḥo, nā kahaṇ rā packhāmaṇ karai to lyām* (Akherāmji Likhat 1772: Jayācārya 1983: 472).

²⁰⁶ Vgl. Tatia & Kumar 1981: 70.

Logassa) oder beim nächtlichem Verlassen der Unterkunft (1x=12, 2x=18, 3x=25, 4x=30 Atemzüge). Seit der Einführung des *Kalyāṇaka-Patra*, eine Liste auf der Dienstleistungen eines Mönches und kleinere Regelüberschreitungen mit Hilfe eines Punktsystems gegeneinander aufgerechnet werden, durch Ācārya Tulsī im Jahre 1960 werden bestimmte Bußen auch durch eine Deduktion von *Kalyāṇaka*-Bonuspunkten kompensiert:

8.2.1.2.2.1. Askese (Tapas)

Die Jain-Lehre gibt ihren Anhängern vier in Form einer Sequenz präsentierte Mittel an die Hand um sich ihres *Karman* zu entledigen und zuletzt die Erlösung (*Mokṣa*) zu erlangen: die drei Juwelen (*Ratnatraya*) des rechten Wissens (*Samyak-Jñāna*), rechten Glaubens (*Samyak-Darśana*), rechten Verhaltens (*Samyak-Cāritra*) und der rechten Askese (*Samyak-Tapasyā*) (Utt₁ 28.2).²⁰⁷ Das Stoppen (*Samvara*) und die Zerstörung (*Nirjarā*) der in die Seele eingeflossenen *Karman*-Partikel durch Askese (*Tapas*) (Utt₁ 30.5-6) gilt dabei als die wichtigste Methode auf dem Weg zur Purifizierung und Erlösung der Seele:²⁰⁸ “By knowledge one knows things, by faith one believes in them, by conduct one gets (freedom from Karman), and by austerities one reaches purity” (Utt₁ 28.35). *Tapas* wird nicht nur im historisch ursprünglichen Sinne als eine Glut (*Tejas*) und Macht (*Śakti*) erzeugende Methode kontrollierter innerer Erhitzung verstanden, durch welche die Befleckungen der Seele gleichsam weggebrannt werden, sondern als integrales Moment einer im Prinzip die gesamte Lebensführung umfassenden zur Erlösung führenden systematischen sowohl körperlichen als auch intellektuellen, moralischen und geistigen Disziplin. Von den Terāpanthī wird diese *Sādhanā* genannt.

In Utt₁ 12.44 wird die Askese der Jaina-Mönche als der “wahren Brahmanen” metaphorisch als eine Form des (Selbst-) Opfers dargestellt: “Penance is my fire; ... Karman is my fuel”. Qua Negation ist damit ein eindeutiger Bezug zum vedischen Opferkult hergestellt, wo der Begriff *Tapas*, wie Shee (1986) zeigte, auch schon eine Rolle spielt. Kaelber (1989: 73ff.) hat den Unterschied zwischen der archaischen Vorstellung von *Tapas* und der Einbindung von *Tapas* in die neuen Upaniṣadischen Wiedergeburt- und Erlösungseschatologien die “Vedic watershed” genannt.²⁰⁹ Wie er schreibt, wurden in den Upaniṣaden erstmals zwei Formen der Askese unterschieden, die in der Folge oft kombiniert und einander gleichgesetzt wurden: ein ritueller Opferpfad (*Karman*) und ein Pfad des Wissens (*Jñāna*) (S. 80). Bronkhorst (1989: 18) führt die Integration eines Weges des Wissens dagegen auf nicht-vedische Ursprünge zurück. Ähnlich spekulative Argumente könnten zur Interpretation der Entstehungsgeschichte der klassischen Liste der prinzipiellen Jain-Askeseformen herangeführt werden. Festzuhalten bleibt jedoch, daß *Tapas* eine allgemein indische Ritualform ist, die im Jainismus nur in einer besonderen Rolle präsentiert wird.

In der Jaina-Literatur wird der zunächst als physische Selbstmortifikation aufgefaßte Begriff der Askese schon bald metaphorisch erweitert auf geistige und soziale Handlungsbereiche, die gewöhnlich nicht mit

²⁰⁷ Umāsvāti in TS 1.1. änderte die Reihenfolge von *Samyak-Jñāna* und *Samyak-Darśana*.

²⁰⁸ Vgl. TS 9.3. Schubring 1978 ist der Ansicht, daß Umāsvāti eine Ethisierung der alten materialistischen Klassifikation in Utt 30 vorgenommen hat: “But the old classification rested on the material nature of body, speech, and all senses, while the reflection which conquers the passions depends on the inner sense acc. to T.2.25” (S. 312).

²⁰⁹ Siehe auch Blair 1961, Knipe 1975. Vgl. Caillat 1964: 51, 1977: 47f., Shāntā 1985: 277-87, 372. Zur umstrittenen Frage der Beziehung zwischen körperlichem und geistigen Aspekt der Askese, sowie der Genese unterschiedlicher Formen von *Tapas* in Südasien vgl. Weber 1978 II: 217, Rüping 1977: 93-5, Kaelber 1977, 1989: 6, 124, 146, Bronkhorst 1986: 34. Die meisten Autoren konstruieren einen Widerspruch zwischen Askese und Meditation. Im Jainismus selbst gilt *Dhyāna* jedoch als höchste Form von *Tapas*, da die Erfahrung der Einsicht grundsätzlich als Konsequenz der *Karman*-Vernichtung verstanden wird (Shāntā 1985: 289).

Askese verbunden werden, insbesondere die Meditation und Dienstleistungen.²¹⁰ Schubring (1978: 311) spricht von einer “characteristic mixture of ethical and concrete demands”. In der klassischen Lehre werden sechs äußere (*Bāhya*) und sechs innere (*Abhyantara*) Formen der Askese unterschieden, die teilweise überlappen, wie z.B. im Falle des *Kāyotsarga* und den Unterkategorien des *Prāyaścitta* (Utt 30= Viy₂ 25.7.2f (921a)).²¹¹

Bāhya-Tapas

1. *Anaśana* (Fasten),
2. *Avamaudarikā* (verschiedene Formen der Abstinenz: je nach Substanz, Ort, Zeit, etc.),
3. *Bhikṣācārya* (Nahrungslimitationen beim Almosengang),
4. *Rasaparityāga* (Verzicht auf Delikatessen),
5. *Kāyakleśa* (Mortifikation des Fleisches),
6. *Samlīnatā* (Vermeidung von Versuchungen durch Rückzug aus der Welt).

Abhyantara-Tapas

1. *Prāyaścitta* (zehn Formen der Buße)
2. *Vinaya* (Respekt gegenüber vorgesetzten Asketen)
3. *Vaiyāvṛtṭya* (Dienstleistungen für vorgesetzte Asketen)²¹²
4. *Svādhyāya* (Studium)
5. *Dhyāna* (Meditation)
6. *Vyutsarga* oder *Kāyotsarga* (Preisgeben von Körper und Geist durch Bewegungslosigkeit)

Wie Bruhn (1993: 37) hervorgehoben hat, ist die Liste das Resultat einer schrittweisen “spekulativen Ausweitung” des Begriffs *Tapas* auf den Bereich der monastischen Disziplin. Bruhn spricht in diesem, wie auch in anderen Zusammenhängen von der “Ambivalenz der ethischen Begriffe” im Jainismus. Die Formen der innere Askese sind im wesentlichen die für das Leben in der monastischen Gemeinschaft obligatorischen sozialen Verhaltensweisen, während die äußere Askese ausschließlich aus individuell praktizierten Formen religiöser Selbstdisziplin, in der Regel Fasten, besteht.²¹³ Anders als im Theravāda Buddhismus, wo asketische Praktiken (*Dhūtāṅga*) ausschließlich fakultativ durchgeführt werden,²¹⁴ gelten regelmäßige asketischen Praktiken bei den Jaina als obligatorisch und werden auch als Buße praktiziert und z.T. zwangsaufgelegt. Vor

²¹⁰ Zur Jain-Askese und ihrer Beziehung zur Meditation siehe unter anderen: Schubring 1935/1978: 314, Tatia 1951: 285-90, Williams 1963/1983: 190f., Jaini 1979: 254-6, Bronkhorst 1986: 29-41, 1993: 151-5, Bruhn 1987 zu ĀS₁ 1.8.(7).2-8 (austerity) und Utt₁ 29.27.37 & 30.35 (austerity + meditation), Cort 1991: 391-9, Dundas 1992: 74, 144. Vgl. Sūy 4.1.61-72, YŚ 10.7.11.1.

²¹¹ “There is some confusion in this list” (Williams 1983: 238). Siehe auch Schubrings (1978) Kommentar zu Umāsvātis (TS 9.19-20) Liste, bei der jeweils Punkt fünf und sechs umgekehrt sind: “from which we might conclude that he did not fully agree with coordinating the other *paḍisaṃlīṇayā* to external asceticism” (S. 312).

²¹² Zehn Personenkategorien haben Anspruch auf Dienstleistungen: 1. *Ācārya*, 2. *Upādhyāya*, 3. *Sthavira*, 4. *Tapasvin*, 5. *Glāna*, 6. *Śikṣa*, 7. *Sādharmika*, 8. *Kula*, 9. *Gaṇa*, 10. *Saṅgha* (Utt₁ 30.33). Das Gegenstück zur Dienstleistungspflicht der Asketen ist die Gabenpflicht (*Dāna*) der Laien (Caillat 1964: 51).

²¹³ Zur (Mürtipūjaka-) Laienaskese im allgemeinen siehe unter anderen Williams 1983: 207-13, 238-44. Beschreibungen effektiv praktizierter Fastenriten finden sich unter anderen bei Stevenson 1910: 108-10, 1964: 253-63, Shāntā 1985: 365-403, Mahias 1985: 113-25, Reynell 1985: 50, 132-4, 191-4, Zwicker 1984-1985, N.K. Singhi 1987: 157-160, 165, Cort 1989: 261-87, 291-8, Laidlaw 1995: 216-29. Für Terāpanth Praktiken siehe Chopra 1949: 27-35, Nagaraj 1959: 19-23, L.P. Sharma 1991: 125-34, 159, 173.

²¹⁴ *Vinaya* V: S. 131,193, Lamotte 1988: 55.

allem die Jain-Reformsekten die, wie die brahmanischen und buddhistischen Waldmönche, keine *Pūjā*-Riten durchführen, legen besonderen Wert auf asketische Praktiken.²¹⁵

Die gebräuchlichste Form der Askese ist das Fasten (*Upavāsa*), weshalb *Tapas* heute gewöhnlich als Bezeichnung für alle konventionelle Fastenformen verwendet wird.²¹⁶ Terāpanth-Mönche müssen jedes Jahr 30 Fasttage oder die äquivalente Zahl von 60 *Ekāśana* oder 60 *Vikṛti* absolvieren und Jain-Laien sollten zumindest an einem Tag im Jahr, an *Samvatsarī*, auf jegliche Nahrungs- und Flüssigkeitsaufnahme verzichten. Die Grundformen der Śvetāmbara-Fastenrituale sind die sogenannten zehn Entsagungen (*Dasa-Pratyākhyāna*) die mit dem gleichnamigen sechsten *Āvaśyaka* assoziiert werden. *Pratyākhyāna* bezeichnet idealerweise die öffentliche Übernahme temporärer oder lebenslanger Verhaltenseinschränkungen durch die Rezitation der entsprechenden Gelübde. In der Praxis werden solche Vorsätze jedoch meist privat und aus innerem Entschluß gefaßt und oft erst kurz vor dem Ende der erfolgreichen Durchführung öffentlich bekanntgegeben. Auch die weitreichenden *Guṇa*- und *Śikṣā-Vrata* der Laien werden im weiteren Sinne als *Pratyākhyāna* bezeichnet.²¹⁷ Im engeren Sinne sind jedoch nur die im ĀvS 6.1-10 genannten zehn Formen der Einschränkung der Nahrungsaufnahme gemeint. Die Terāpanth-Liste der zehn Entschlüsse folgt dem Wortgebrauch von Hemacandra (YŚ 3.130):²¹⁸

Dasa Pratyākhyāna (Zehn Entsagungen)

1. *Navakārsī* (*Namaskāra-Sahita*) - nicht essen in den ersten 48 Minuten (ein *Muhūrta*) nach Sonnenaufgang
2. *Prahara* (*Pauruṣī*) - nicht essen in den ersten 3 Stunden (ein *Prahara*) nach Sonnenaufgang
3. *Purimaḍḍha* (*Dina-Pūrvārdha*) - nicht essen bis zum Mittag (zwei *Prahara*)²¹⁹
4. *Ekāśana* - nicht mehr als einmal am Tag essen
5. *Ekasthāna* - nur einmal am Tag innerhalb einer Stunde in einer einzigen Position schweigend essen
6. *Nirvigaya* (*Vikṛta-niṣedha*) - keine *vigaya* Nahrung essen, wie Milch, Joghurt, Butter, etc.
7. *Āyambila* (*Ācāma*) - nur einmal am Tag eine einzige ohne Salz gekochte Getreidesorte essen
8. *Upavāsa* (*Abhaktārtha*) - 24 Stunden fasten oder nur Wasser trinken (*Anupavāsa*)
9. *Divasa Carima* (*Carama*) - eine Stunde vor Sonnenuntergang nichts mehr essen und trinken²²⁰
10. *Abhigraha* - nicht essen ohne zuvor die übernommenen speziellen Gelübde erfüllt zu haben²²¹

²¹⁵ Siehe Sprockhoff 1976: 1-5, 288f. zum Unterschied zwischen *Tapas* und *Samnyāsa*, und zur Genese der Unterscheidung von *Vanaprastha* (Waldasket, Eremit) und *Samnyāsīn* (Entsagender) in der brahmanischen Tradition (pace Kaelber 1989: 6). Zum Buddhistischen Waldasketentum siehe Yalman 1962: 317, Carrithers 1983, und Tambiah 1984: 53.

²¹⁶ Caillat 1975: 91.

²¹⁷ Williams 1983: 207-12.

²¹⁸ Davon abweichende Kategorien sind in Klammern eingefügt. In Hindi: *das pratyākhyān: 1. navkārsī sūryoday ke paścāt ek muhurt tak kuch nahīm khānā, 2. prahar ek prahar din carhe tak kuch nahīm khānā, 3. purimārdha ādhe din tak kuch nahīm khānā, 4. ekāsan din meṃ ek bār se adhik na khānā, 5. ek sthān din meṃ ek bār maun pūrvak, ek jagah baiṭhkar ek ghaṇṭe se adhik na khānā, 6. nirvigay ekāsan meṃ dūdh, dahī ādi vigay kā varjan karnā, 7. āyambil ek dhāny (vah bhī namak rahit) ek bār se adhik na khānā, 8. upavās ek din-rāt ke lie tin yā cāroṃ āhāroṃ kā parityāg karnā, 9. divas carim sūryāst hone ke ek ghaṇṭe pūrv khāne-pāne kā tyāg karnā, 10. abhigrah viśeṣ svikṛt saṅkalp kī pūrti hue binā bhojan nahīm karnā, noṭ: is das din kī avadhi meṃ nimnokt niyāmoṃ kā pālan āvaśyak hai, 1. brahmacarya kā pālan, 2. sacitt kā pratyākhyān, 3. rātri bhojan kā parihār* (AK I: 29, Paṭāvarī 1991: 23f., vgl. Williams 1983: 207-13).

²¹⁹ N.K. Singhi 1987: 158 erwähnt noch *Avadha*: nicht vor 16.00 essen.

²²⁰ Laut DVS₂ 4.16 dürfen Asketen in der Nacht grundsätzlich nichts zu sich zu nehmen (auch keine Medizin) (*Rātri-Bhojana* [-*Tyāga*]), und prinzipiell keine Erdfrüchte zu essen (*Zamūn-Qand*) (vgl. Williams 1983: 107-10). Diese Regeln werden auch von vielen Jain-Laien lebenslang befolgt (Cort 1989: 277-9), doch Rajasthani-Osvāl essen in der Regel auch Kartoffeln und Zwiebeln (vgl. Babb 1996: 23).

²²¹ Zum Beispiel durch Verzicht auf ein oder mehrere der vierzehn *Niyama* (Williams 1983: 212).

Das Wort *Pratyākhyāna* (Pkt. *Paccakkhāṇa*) bezeichnet demnach ein breites Spektrum verschiedenster Formen der qualitativen und quantitativen Nahrungseinschränkung, die gewöhnlich alle mit dem Wort Fasten (*Upavāsa*) umschrieben werden. Die Wertigkeit des Fastens entspricht dem Umfang der Nahrungseinschränkung.²²² Alle eigentlichen Fastenriten können entweder temporär (Pkt. *Ittariya*) oder lebenslang (Pkt. *Jāvajjivāe*) und in jeweils drei verschiedenen Weisen durchgeführt werden: *Cauvihāra*, oder vierfach (weder Nahrung noch Flüssigkeit); *Tivihāra*, oder dreifach (ausschließlich abgekochtes Wasser); und *Duvihāra*, oder zweifach (ausschließlich abgekochtes Wasser und Trockenfrüchte).²²³ *Cauvihāra Upavāsa* ist an *Samvatsarī* für Asketen zwingend vorgeschrieben und wird auch für Laien empfohlen. *Tivihāra Upavāsa* ist eine weniger prestigereiche Form der Askese und wird generell von Laien oder bei längeren Fastenzyklen praktiziert, früher z.T. in Kombination mit Opium (vgl. Jayācārya 1981c: 67). Eine abgeschwächte, populäre Variante des *Tivihāra* ist *Āch ke Āgār*, Fasten mit "Ausnahme von Buttermilchwasser", bei der nur die nährstoffreiche Flüssigkeit getrunken werden darf, die sich an der Oberfläche gekochter Buttermilch absetzt, oder *Chāch ke Āgāra*, Fasten mit "Ausnahme von Buttermilch". Die zehn grundlegenden Formen des Fastens können in dieser Weise variiert-, zeitlich ausgedehnt- und zu extensiven Fastenzyklen kombiniert werden. Das *Addhā-Pratyākhyāna*-Ritual, bei dem nacheinander alle Gelübde akzeptiert werden, dauert zehn Tage und wird auch heute noch von Laien praktiziert.²²⁴

Im Gegensatz zu den grundlegenden Gelübden des monastischen Lebens - den *Mahāvratā*, *Aṇuvratā* oder *Baraḥ-Vratā* - die lebenslang befolgt werden müssen, werden *Pratyākhyāna*-Gelübde in der Regel nur für einen befristeten Zeitraum übernommen. Von Laien werden lebenslange Gelübde überhaupt selten ausgesprochen, mit Ausnahme der *Navkārsī*- und *Rātri-Bhojana-Tyāga*-Gelübde, die relativ einfach befolgt werden können.²²⁵ Temporäres Fasten wird jedoch auch von Laien häufig durchgeführt. Insbesondere Frauen schränken regelmäßig an den fünf halbmonatlichen *Posadha*-Tagen (*Pañca-Tithi*) ihre Nahrung ein und während ihrer Menstruation. Da sie oft mehr Zeit haben als Männer und durch Askese eine ihnen sonst verwehrte öffentliche Reputation erlangen und so auch indirekt zum Prestige der Familie beitragen können, praktizieren sie oft auch extensivere Fastenriten.²²⁶ Wie Mahias (1985: 122) und Reynell (1985: 194) gezeigt haben, herrscht in Mūrtipūjaka-Familien oft eine Rollenkomplementarität zwischen fastenden Frauen und wohlthätige Gaben gebenden Männern. Dies ist effektiv auch bei Terāpanthī der Fall, obwohl *Dāna* im Gegensatz zu *Tapas* offiziell nicht als vollwertige Form der Entsagung anerkannt wird.

²²² Im Unterschied zur älteren brahmanischen Dharma-Literatur, wo die Wirksamkeit z.B. des *Prāyaścitta* "nicht von seiner Schwere, sondern von seiner Zauberkraft abhing" (Gampert 1939: 234).

²²³ Eine ausführliche Darstellung der Jaina-Nahrungstabus findet sich bei Williams 1983: 102-16. Vier Arten von Nahrungsmitteln können entsagt werden: *Aśana*, *Pāna*, *Khādya* (*Khādima*), *Svādhyā* (*Svādima*): *Aśana* = *Taṇḍul*, gebratene Weizen oder Gerstenhalme (*Umbikā*), Kichererbsen (*Caṇaka*), Sesam (*Tila*); *Pāna* = ungekochtes Wasser, und salzhaltige Flüssigkeiten; *Khādima* = die fünf *Udambara* Früchte und *Cirbhāṭik* (*Cucumis Utilissimus*); *Svādima* = Myrobalan (*Haritakī*), Betel, und der Gebrauch eines Zahnstochers. Vgl. *Caudah Niyama* (S. 39f., 176f., 212).

²²⁴ Bedingung ist: 1. zölibatäres Leben (*Brahmacarya*), 2. temporärer Verzicht auf animierter (*Sacitta*) bzw. frische Nahrungsmittel (grüne Blätter, ungekochtes Wasser, etc.), 3. *Rātri-Bhojana* (*-Tyāga*) (Paṭāvarī 1991: 23). Wenn diese Voraussetzungen erfüllt sind, und nach erfolgreicher Durchführung dieses Ritus erreicht ein Laie temporär das siebte *Pratimā* (*Brahmacarya-Pratimā*) (vgl. Jaini 1979: 182f.).

²²⁵ Vgl. Zwicker 18.2.1985, Goonasekera 1986: 67-71, Krause 1929: 33-5.

²²⁶ Frauen werden in den kanonischen Schriften jedoch als zu schwach für schmerzhaftes Askese dargestellt (MS 1.14.112ff), und viele Formen der Askese sind selbst für *Sādhvī* Tabu, da sie "nicht ihren Körper asketisch preisgeben" dürfen (BKS 5.21-34). Der doktrinaire Buddhismus lehnt ebenfalls die Askese für Frauen ab (Caillat 1962: 508). Die heutigen Terāpanthī betonen hingegen, daß Frauen eine stärkere Leidensfähigkeit besitzen, und daß deshalb die Mehrzahl aller Jain-Asketen Frauen seien. Frauen fasten also quantitativ mehr, auch wenn ihnen bestimmte qualitative Formen der Askese verwehrt sind.

Der religiöse Wert des Fastens hängt von der öffentlichen Bekundung des Vorsatzes und der Erlaubnis der religiösen Autoritäten ab. Die längeren Fastenriten der Mönche müssen zwar vom *Ācārya* genehmigt werden, doch werden erst nach ihrem erfolgreichen Abschluß publik gemacht, um ihren rein religiösen Charakter zu unterstreichen, aber auch, um den Fastenden nicht unnötig unter Druck zu setzten.²²⁷ Im Idealfalle übernehmen auch die Laien ihre Gelübde in der Gegenwart der Mönche oder Nonnen, die die Rolle von Zeugen spielen. Im Anschluß an ihre allmorgendliche Predigt rezitieren die Mönche oft die *Pratyākhyāna*-Gelübde und motivieren die anwesenden Zuhörer dazu ggfs. aufzustehen und eines oder mehrere Gelübde durch Mitsprechen der Formel zu übernehmen. Es wird gesagt, daß die Mönche die Gelübde “geben”.²²⁸ *Pratyākhyāna*-Gelübde sollten von Laien auch während der kollektiven *Pratikramaṇa*-Riten übernommen werden, deren sechster Teil, das *Pratyākhyāna-Āvaśyaka*, speziell für Laien geschaffen worden zu sein scheint (obwohl diese selten *Pratikramaṇa* praktizieren). Kleinere Restriktionen (*Caudaḥ Niyama* oder *Bādhā*) werden je nach Gusto selbst auferlegt, insbesondere an den *Parvan*-Tagen.²²⁹ Längerfristiges Fasten verlangt dagegen in der Regel die Zustimmung der Familienangehörigen, da Fasten immer mit einem partiellen Verlust der Arbeitsfähigkeit verbunden ist und werden gerne unter Aufsicht der Mönche oder Nonnen durchgeführt, um die nötige Inspiration zur Stärkung des Durchhaltevermögens zu erhalten.²³⁰ Da das Brechen eines Gelübdes nur unter besonderen Bedingungen (*Viśeṣa-Karaṇa*) zulässig ist und als eine schwere- und nur durch noch härtere Bußgelübde (*Prāyaścitta*) zu sühnende Sünde gilt, fasten Laien meist in Etappen, d.h. sie erneuern ihren Vorsatz jeden Tag aufs neue.²³¹ In der Regel fasten die Laien aus innerem Entschluß (*Samkalpa*),²³² doch manche legen Wert auf zeremonielle Bestätigung. Zum Zwecke z.B. eines eintägigen dreifachen Fastens (*Ek Divasa Tivihār Upavāsa*) nähern sie sich mit gefalteten Händen einem Mönch oder einer Nonne und rezitieren, nach dem *Vandanā* und der Bitte um die Gabe des Gelübdes, zunächst das *Namaskāra-Mantra* und anschließend das entsprechende *Pratyākhyāna* in Mārvārī mit den Worten: “*Kal Saraj [Suraj] Ugene Tak Tino Āhārom kṛ Tyāg Hai*”. - “I abandon the three intakes until the sun rises tomorrow”. Die *Sādhu* oder *Sādhvī* bestätigen dies durch die Wiederholung des Vorsatzes: *Āpko Kal Saraj Ugene Tak Tino Āharom kṛ Tyāg Hai* oder einfach “*Tyāg Hai*”, “it is renounced”. Meist rezitiert der Guru oder die Guronī das entsprechende *Pratyākhyāna-Sūtra* in Prakrit und die Laien bestätigen nur: “*Karemi Bhaṁte*”, “I will do it, Sirt”, oder *Vosirāmi*, “I renounce”.²³³ In der Regel wird eine umgangssprachliche Variante bevorzugt. Z.B.: “*Dev Guru aur Dharma kī Sākṣī se Kal Navakārasī tak Dhāraṇā Pramāṇ Tyāg Hai* - Witnessed by god, guru and religion, whatever you wish to renounce, from now until one hour after sunrise tomorrow, it is renounced”. In diesem Fall bestätigt der oder die Fastende nur kurz: “*Tyāg Hai*”. Wenn derselbe Vorsatz allein, ohne die Gegenwart von Mönchen gefaßt wird, wird anstelle von “*Dhāraṇā Pramāṇa*, - confirmation of the intention”, die spezifische Bezeichnung der jeweilige Form des Fastens eingesetzt; z.B. “*Cāro Āhār*”, d.i. die vierfache Form des Fastens (*Cauvihāra*).

²²⁷ Chopra 1947: 35.

²²⁸ Vgl. Cort 1989: 252-54.

²²⁹ Vgl. Zwicker 20.2.1985.

²³⁰ Vgl. Reynell 1985: 137.

²³¹ Sie können sich selbst Bußen auferlegen oder zu einem Asketen gehen und darum bitten, daß ihnen *Prāyaścitta* gegeben wird. Meist handelt es sich um leichte Bußen, wie den Atem anhalten (*Śvāsocchvāsa*), Rosenkranzmeditation (*Japa*) oder leichtes Fasten (*Upavāsa*). Die Strenge der Bußen wird unter Berücksichtigung der Umstände festgelegt: d.i. des Alters der Betroffenen, ihres Wissens, der Intentionen, und des Kontextes des fehlerhaften Verhaltens. Die Strafen für Unwissende und in Fällen von Selbstverteidigung werden geringer angesetzt (Zwicker 20.11.1984).

²³² Zum Verfahren des geheimen Entschlusses (*Abhigraha*) im Hinblick auf Substanz (*Dravya*), Raum (*Kṣetra*), Zeit (*Kāla*) und Wesen (*Bhāva*) der Einschränkung, und des Abbrechens des Fastens (*Pāraṇa*) siehe Tatia und Kumar 1981: 57f.

²³³ Zwicker 20.2.1985. Für andere Varianten siehe Stevenson 1984: 257.

Gefastet wird in der Regel individuell im Kreise der Familie (bei Mönchen: in der Wandergruppe) und je nach Art der Gelübde in verschiedener Weise. Bei bestimmten Gelegenheiten wird jedoch auch in Gemeinschaft gefastet; wie z.B. an den fünf *Poṣadha*-Tagen (*Pañca-Tithi*), an denen zumindest die Frauen leichte Formen des Fastens durchführen, wie *Zamīn-Qand*, *Navakārsī* oder *Hariyālī*, d.i. den Verzicht auf grünes Blattgemüse,²³⁴ in dem viele kleine Insekten leben, und während der *Paryuṣaṇa*-Woche, wenn viele Jain-Laien *Ekāsana*, *Aṭṭhāī* oder *Dasa-Pratyākhyāna* praktizieren. Die erfolgreiche Durchführung längerer Fastenriten, wie z.B. der *Varṣī-Tapas* oder nach *Samvatsarī*, wird grundsätzlich kollektiv gefeiert. Da sie keine *Poṣadha-Śālā* (Fastenhallen) besitzen, treffen sich die *Tapasvinī* des Terāpanth entweder in Privathäusern oder am Aufenthaltsort (*Ṭhikānā*) von Mönchen oder Nonnen, um sich durch gemeinsames Singen religiöser Lieder (*Gīta*), religiöse Diskurse (*Vacana*), Meditation (*Dhyāna*) und Studium (*Svādhyāya*) gegenseitig zum Durchhalten zu motivieren und um die Wertigkeit des Fastens zu erhöhen.²³⁵ Grundsätzlich wird längeres Fasten immer mit anderen religiösen Praktiken kombiniert und umgekehrt. Gelegentlich werden auch mehrtägige religiösen Lagern (*Śivira*) unter der Leitung führender Asketen organisiert, um Asketen und Laien gemeinsam zum Praktizieren von *Sādhana* zu motivieren. Während dieser Zeit leben die Laien temporär wie Asketen. *Sādhana-Śivira* sind daher gewissermaßen verlängerte *Poṣadha*-Riten.²³⁶ Zum Zweck des Brechens des Fastens nehmen die *Tapasvinī* entweder Milch oder Tee zu sich, um den Magen langsam wieder an Nahrung zu gewöhnen. Nach langem Fasten wird die Nahrungsaufnahme auch häufig mit *Dhanāgaro*, einem besonderen Kräutertee, oder einem Gewürztee (*Ukālī*) wiederaufgenommen (siehe Kap. 8.2.1.2.3.3.4.3). Auch die Nahrungsrestriktionen der Terāpanth-Mönche werden nach längerem Fasten für einige Tage gelockert und erlauben extra Portionen Butter (*Ghī*), um die Betreffenden wieder zu Kräften kommen zu lassen.²³⁷

Bei den Terāpanth-Laien werden vor allem folgende Formen des religiösen Fastens praktiziert (in Klammern ist z.T. deren nominelle Wertigkeit angegeben, die über die vermeintliche Lebensdauer des zerstörten unreinen *Karman* kalkuliert wird). Es handelt um Varianten der beiden Grundformen (a) des Nicht-Essens (*An-aśana*) und (b) des Weniger-Essens (*Ūn-udara*), die entweder in Form der Reihung (*Kramabaddha*) derselben Fastenform oder der Iteration (*Pariyāṭī*) verschiedener Fastenformen praktiziert werden.²³⁸

Navkārsī - 1 *Muhūrta* (48 Minuten) nach Sonnenaufgang fasten (100 Jahre)

Porsī (Skt. *Pauruṣī*) - 1 *Prahara* (1/4 der hellen Tageshälfte) nach Sonnenaufgang fasten (1000 Jahre)

Deṛh Porsī - 1 1/2 *Prahara* nach Sonnenaufgang fasten (10 000 Jahre)

Do Pahar (*Purimaḍḍha*, *Purimārdha*) - 2 *Prahara* (2/4 der hellen Tageshälfte) nach Sonnenaufgang fasten (100 000 Jahre)

Apardha - 3 *Prahara* nach Sonnenaufgang fasten

Beaśana - nur zwei Mahlzeiten am Tag

Ekaśana - nur eine Mahlzeit am Tag (1 000 000 Jahre)

²³⁴ *Hari kā Tyāg* oder *Lilotarī kā Tyāg*.

²³⁵ Reynell 1985: 212 und Cort 1989: 291 Fn. 71 sind der Ansicht, daß gemeinsames Fasten ausschließlich von "modernen" Großstadt Jains praktiziert wird.

²³⁶ Vgl. Shāntā 1985: 372. Das Mūrtipūjaka-Äquivalent sind die sogenannten *Upadhāna*-Lager. Vgl. MS 3.3.15-3.36.1, Zwicker 19.11.1984: 2, Cort 1989: 292-4, Laidlaw 1995: 174-78.

²³⁷ Vgl. Jayācārya 1983: 471. Die Art der ersten Nahrung nach langem Fasten wird genau notiert (vgl. Navratnamal 1985: 190).

²³⁸ Nāhaṭā n.d.: 102f. Ähnliche Angaben finden sich in Zwicker 17.2.1985: 2. Als Beispiel sei die Liste der lebenslangen spirituellen Leistungen (*Adhyātmik-Jīvan*) der Śrīmatī Kiraṇ Devī Nāhaṭā angeführt: *Upavāsa* und *Āyambila* während jeder Menstruation, 21 *Belā*, 4 *Telā*, 1 *Colā*, 1 *Pañcolā*, 1 *Cha*, 1 *Sāt*, 1 *Aṭhāī*, 1. *Varṣī-Tapas*, 1 *Solīyā*, *Ekāntarā*: 15 *Varṣī* im Monat *Sāvan* (*Śrāvaṇa*), 1 *Bele-Bele Ekāntarā* während Menstruation, 1 *Āyambila Ekāntarā* während Menstruation, 17 *Porsī*, 10 *Sāmāyika*, 12 *Zamīn-Qand*, 12 *Rātri Bhojana* [-*Tyaga*], 10 Jahre *Brahmacarya-Vrata* (*Ājīvan Tyāga*) (S. 5).

Nivi (*Nirvigaya*) - einen Tag lang keine *Vigaya*-Nahrung essen, doch Salz ist erlaubt (10 000 000 Jahre)²³⁹
Ekala-Thānā (*Eka-sthāna*) - nur einmal am Tag eine Stunde in einer einzigen Position schweigend essen (100 000 000 Jahre)
Āyambila (*Āmbila*)- nur einmal am Tag eine einzige ohne Salz gekochte Getreidesorte essen (1 000 000 000 Jahre)
Upavāsa (*Cauttha*) - einen Tag lang fasten (10 000 000 000 Jahre)
Belā (*Caṭṭha*) - zwei Tage lang fasten (50 000 000 000 Jahre)
Telā (*Aṭṭham*) - drei Tage lang fasten (250 000 000 000 Jahre)²⁴⁰
Colā - vier Tage lang fasten (1 200 000 000 000 Jahre)
Pañcolā - fünf Tage lang fasten (6 250 000 000 000 Jahre)
Che (*Chah*) - sechs Tage lang fasten
Sāt - sieben Tage lang fasten
Aṭhāī - acht Tage lang fasten (*Aṭṭhāī*)²⁴¹
Nau - neun Tage lang fasten
Dasa - zehn Tage lang fasten
Pakkhvarda - 15 Tage lang fasten (*Pakṣmaṇa*)
Māskhamaṇa - einen Monat lang fasten²⁴²
Chomāsi - 4 Monate lang fasten
Chemāsi - 6 Monate lang fasten
Ekāntarā - abwechselnd einen Tag fasten und einen Tag essen
Belā Telā - abwechselnd zwei Tage fasten und einen Tag essen
Telā Telā - abwechselnd drei Tage fasten und einen Tag essen
Colā Telā - abwechselnd vier Tage fasten und einen Tag essen
Soliyā - sechzehn Tage abwechselnd einen Tag fasten und einen Tag essen (wird oft von frisch verheirateten Paaren praktiziert)
Varṣī - dreizehneinhalb Monate lang abwechselnd einen Tag fasten und einen Tag nur einmal essen²⁴³
Oḷī (lit. Linie) - variable Aneinanderreihung unterschiedlicher Fastenriten (*Āyambila*, *Upavāsa*, etc.)
Naupad Oḷī - neun Tage hintereinander *Nivi* bzw. *Āyambila*, im April und September für 4 Jahre²⁴⁴
Anaśana - Gelübde jegliche Nahrungsaufnahme zu unterlassen: Beginn des Sterbefastens (*Samthāra*)²⁴⁵

²³⁹ Die *Nivi* der Terāpanthī entspricht der *Āyambila* der Mūrtipūjaka. Die Anzahl ausgelassener Nahrungsmittel kann bei *Āyambila* variiert werden. Terāpanth-Laien verzichten meist auf Öl/Fett und essen höchstens 2-3 Getreidesorten.

²⁴⁰ Mit Zustimmung der religiösen Autoritäten kann die Anzahl der Fasttage beliebig erhöht werden. Hier sind nur die gebräuchlichsten Formen genannt. Technisch gesehen werden nicht die Fasttage gezählt, sondern die ausgelassenen Mahlzeiten. *Cauttha* bedeutet, daß nur jede vierte Mahlzeit wahrgenommen wird (bei zwei Mahlzeiten am Tag), *Caṭṭha* nur jede sechste, *Aṭṭhama* nur jede achte, etc. Ein "Fasttag" ist daher genau genommen eineinhalb Tage lang (Schubring 1918: 8, 1978: 276). Die Fastengelübde (*Samkalpa*) sollten schon eine Stunde vor Sonnenuntergang ausgesprochen werden. Śvetāmbara-Laien beginnen heute meist um zwölf Uhr nachts (AK I: 29 Fn.1, Paṭāvarī 1991: 23), während der Digambara-Fasttag in der Regel 48 Stunden dauert (Williams 1983: 142, Mahias 1985: 113). Mit jedem zusätzlich gelobten und erfolgreich absolvierten Fasttag erhöht sich der spirituelle Profit (*Lābha*) um ein fünffaches. Überwachtes Fasten führt zu einer Verdopplung des Verdienstes (Nāhaṭā n.d.: 103 Fn.).

²⁴¹ Terāpanth-Laien praktizieren *Aṭhāī* bevorzugt während *Paryuṣaṇa*, während Mūrtipūjaka vor Anfang und Ende von *Cāturmāsa* (Āṣāḍha Śukla 8-15 und Kārttika Śukla 8-15) je verschiedene Formen von *Aṭhāī* durchführen (z.B. *Āyambila*). Vor allem Terāpanth Frauen praktizieren zumindest *Poṣadha* an den *Parvan*-Tagen. Sie verzichten z.B. auf grünes, d.h. frisches, Gemüse (*Sacitta-Niyama*). Zu den Jain Nahrungstabus vgl. unter anderen Williams 1983: 102-16, 142-49.

²⁴² Effektiv 28-31 Tage. Siehe Reynell 1985: 191-7 für eine ausführliche Beschreibung dieses komplexen, manchmal die gesamte lokale Gemeinde involvierenden Rituals. Navratnamal 1985: 508 beschreibt den Fall von Muni Ugarmāj, der sich zusätzlich Schweigen auferlegt hatte, und 100 000 *Namaskāra-Mantra* in einem Monat innerlich rezitierte, und *Pratīlekhanā* und *Pratikramaṇa* allein durchführte.

²⁴³ *Varṣī-Tapas* erinnert an die legendäre erste Almosengabe an Rṣabha durch König Śreyāms von Hastināpur. Sie beginnt am Tag von Rṣabhas Entsagung (Phālguna Kṛṣṇa 8) und endet "ein Jahr später" an *Akṣaya Tṛtīyā* (Vaiśākha Śukla 3) Vgl. TSPC 1.3, Jaini 1979: 203, Cort 1989: 218f. Mahias 1985: 114 berichtet von einer dreitägigen Elementarform der *Varṣī-Tapas* namens *Prāṣadha-Upavāsa* die bei Agravāl Digambara in Delhi praktiziert wird.

²⁴⁴ Vgl. Stevenson 1910: 110, Reynell 1985: 132ff., 234-38, Laidlaw 1995: 220-28.

²⁴⁵ Zum Sterbefasten für Laien vgl. TS 7.17. Vgl. auch ĀS₁ 1.7.8, Utt 5, von Kamptz 1929, Williams 1983: 166-72, Caillat 1972a, 1977, Settar 1990. Das Sterbefasten, daß oft erst in den letzten Stunden vor dem Tod begonnen wird, und dem in der Regel *Samlekhanā* vorausgeht, kann ebenfalls in dreifacher oder vierfacher Form, *Tivihāra* oder *Cauvihāra*, durchgeführt werden (Navratnamal 1985: 508f.). Laien führen meist eine verkürzte Form durch. Unter Ācārya Tulsī praktizierten bis 1985 18 *Sādhu*, 56 *Sādhvī*, 21 *Śrāvaka*, und 36 *Śrāvika* das Sterbefasten (S. 525-33). Das Sterbefasten wird also auch heute noch oft durchgeführt.

Wenn das Fasten kombiniert wird mit spirituellen Praktiken, wie z.B. Meditation oder Studium, wird die Kalkulation der Wertigkeit und somit die Vergleichbarkeit der Riten schwierig.²⁴⁶ Darin reflektiert sich das generelle Problem der Konzeptualisierung der Beziehung zwischen physischem und geistigem (Aspekten einer gegebenen Handlung). Generell wird in diesen Fällen nicht die Zahl der zerstörten unreinen *Karman* angegeben, sondern die entsprechend der Länge der Zeit exponentiell anwachsende karmische Effektivität solcher spirituellen Praktiken betont (*Śubha-Karma-Kṣaya*). Die dabei verwendete imaginäre Maßeinheit ist die Zeit (*Palya* = 24 Sekunden) die aufgrund des rituell gebundenen göttlichen *Karman* nach der Wiedergeburt in der Götterwelt (*Deva-Loka*) verbracht werden kann (*Devatā kā Āyusya Bandhatā*). Alle Anklänge an weltlichen Wohlstand (*Puṇya*) werden im offiziellen Diskurs der Terāpanthī sorgfältig vermieden:²⁴⁷

Śuddha Citra se Paṛhne - erfolgreiches reinigendes Studium (66 seichte und 500 exzellente Sündenozeane (*Sāgar ke Pāp*) abgeschnitten)²⁴⁸

Navkāṛ Mantra Mālā - konzentrierte Rosenkranzmeditation (1.963.267 *Palya*)

Ek Ghaṛī Sanvara (Sāmāyika) - 24 Minuten wie ein Asket leben (463.962.962,12 *Palya*)

Sāmāyika - 48 Minuten wie ein Asket leben (925.925.925,5 *Palya*)

Ek Pahara kī Sāmāyika - für 1/4 der hellen Tageshälfte fehlerfrei wie ein Asket leben (3.472.222.222,11 *Palya*)

Pratipūrṇa Poṣadha - einen Tag fasten und alle weltlichen Aktivitäten aufgeben (27.777.777.777,38 *Palya*)

Unter den Terāpanth-Asketen, die seit Bhikṣu die Reputation haben, besonders harte Formen der Askese zu praktizieren, finden sich immer wieder Spezialisten, die sich durch außergewöhnlich lange und schwierige Fastenriten auszuzeichnen suchen, wie z.B. die *Āyambila kī Terah Māsī*, während der dreizehn Monate lang nur eine aus einem einzigen Nahrungsmittel bereitete Mahlzeit pro Monat erlaubt ist (vgl. Mahāprajñā 1994: 174); oder die *Mahābhadrattara-Tapas*, bei der für eine lange Zeit abwechselnd nur Wasser oder nur Buttermilchflüssigkeit (*Āch*) getrunken wird (Navratnamal 1985: 505); oder die *Jala-Parihāra-Tapas*, bei der abwechselnd ein Tag lang gegessen werden kann und ein Tag lang jede Flüssigkeit entsagt wird (*Cauvihāra-Upavāsa*) (S. 506); oder die insgesamt zwei Jahre und achtundzwanzig-Tage-lange *Laghusinḥa-Niṣkrīḍita-Tapas*, die "kleine vom Spiel freie Kasteiung", bei der "nach Art des Löwen" zwei Schritte vor- und zwei Schritte nachgesetzt werden (S. 187-9),²⁴⁹ oder die *Guṇaratna-Saṃvatsara- (Ratnāvalī-) Tapas*, bei der das geometrische Muster einer mit drei *Dāḍimapuṣpa* Blumen verzierten Perlenkette durch die "Auffädellung" von Fastenriten unterschiedlicher Länge nachempfunden und somit gleichsam in den Körper der Fastenden eingezeichnet wird (S. 197-9).²⁵⁰ Die Asketen konkurrieren untereinander, wie die Laien an *Saṃvatsarī*, um das Prestige, den jeweils längsten und schwierigsten Seelen reinigenden Nachweis ihrer Willensstärke (*Ātmābāla*)

²⁴⁶ Um *Svādhyāya* und *Upavāsa* als Bußformen vergleichbar zu machen (Tatmenschen bevorzugen das Fasten, andere das Studium) verwendet Ācārya Candrasekhar vom Tapā-Gaccha folgendes System von Äquivalenzen: 1 *Upavāsa* = 2000 *Gāthā* (Verse), 1 *Āyambila* = 1000 *Gāthā* (Zwicker 19.7.1985:2).

²⁴⁷ Nāhaṭā n.d.: 102f.

²⁴⁸ Das Wort *Sāgara* (Ozean) bezeichnet eine unermesslich große Zahl. Vgl. Babb 1996: 200 Fn. 28.

²⁴⁹ Dabei werden die Fasttage immer unterbrochen durch einen Tag des Gebets (*Ārāadhanā*) und der normalen Nahrungsaufnahme. Nach dem ersten Tag des Fastens (*Upavāsa*), wird zwei Tage lang gefastet (*Belā*), dann wieder nur ein Tag, gefolgt von drei Tagen (*Telā*), zwei Tagen, vier Tagen, drei Tagen, usw. bis neun Tage lang in einem Stück gefastet wird. Die aufsteigende Sequenz endet mit einem achttägigen Fastenzyklus, bevor der "Abstieg" in umgekehrter Reihenfolge beginnt: neun Tage Fasten, acht Tage Fasten, sechs Tage Fasten, acht Tage fasten, etc. Ein solcher 154 Tage langer Zyklus wird viermal wiederholt (*Āvṛtti*): beim ersten Zyklus ist *Vigaya*-Nahrung erlaubt; das zweite Mal nicht; beim dritte Mal müssen alle Salben (*Lepa*) aufgegeben werden; und beim vierten Zyklus muß *Āyambila* praktiziert werden (Navratnamal 1985: 187-9).

²⁵⁰ Das Kombinationsverfahren ähnelt der *Laghusinḥa-Niṣkrīḍita-Tapas*, doch die Komplettierung des Zyklus dauert fünf Jahre, zwei Monate, und achtundzwanzig Tage.

geleistet zu haben. Aus religiöser Sicht dienen solche und andere asketische Praktiken jedoch ausschließlich dem Abschütteln der karmischen Last (*Nirjarā*).

Die Früchte der Askese

Im Unterschied zu den Brahmanen, welche die Askese allein um ihrer materiellen Früchte (*Phala*) willen durchführen, obwohl sie die Auffassung der Sünde als materieller Substanz mit den Jaina teilen,²⁵¹ praktizieren die Jaina Askese in erster Linie, um *Karman* zu vernichten und so die Seele zu befreien. Askese als ein zugleich äußere wie innere Formen der Entsagung und der Selbstkontrolle (*Samyama*) umfassender Handlungszusammenhang ist nie Selbstzweck, sondern immer orientiert am Ziel der Erlösung der Seele. Physische Formen der Entsagungen, wie das Fasten oder die Mortifikation des Körpers, haben bei den Jaina noch immer den höchsten Prestigewert. Ohne ein Element physischer Askese sind andere Formen der Entsagung, wie Studium (*Svādhyāya*) oder Meditation (*Dhyāna*) nicht von großem Wert (obwohl heute das Studium der heiligen Texte auch ohne gleichzeitiges Fasten durchgeführt wird). Aufgrund der materiellen Auffassung des *Karman* wird die kausale Herbeiführung einer spirituellen Erfahrung ebenfalls in quasi physikalischen Begriffen vorgestellt, wodurch die Tür für eine mehrdeutige Interpretation der Askese geöffnet wurde.

Viele Jains praktizieren Askese nämlich nicht nur im Hinblick auf die Vernichtung (*Nirjarā*) des unreinen *Karman* (*Aśubha-Karma-Kṣaya*),²⁵² sondern auch um der Erzeugung reinen *Karman* (*Śubha-Karma-Puṇya*) willen, welches erfolgreichen *Tapasvī* als Nebenwirkung auch Wohlstand, Gesundheit, Fruchtbarkeit und eine gute Wiedergeburt verspricht.²⁵³ Besonders Jain-Laien versuchen die Zweideutigkeit der sowohl soteriologische als auch der mit Hilfe des Begriffs *Puṇya* erklärten indirekten materiellen Verdienste versprechenden asketischen Praktiken oft bewußt auszunutzen, um nicht nur eine bessere Wiedergeburt im nächsten sondern auch materiellen Wohlstand in diesem Leben zu erlangen.²⁵⁴ Viele Jains sind zudem der Ansicht, daß nicht nur *Tapas*, sondern auch das wohltätige Geben (*Dāna*) *Puṇya* erzeugen kann, und daß die Verdienste der Asketen auch auf ihre Angehörigen und den Kreis ihrer Unterstützer abfärben, da nach der Lehre nicht nur die eigene Handlung (*Karāṇa*), sondern auch die Verursachung (*Kāraṇa*) und die Billigung (*Anumodana*) der Handlungen anderer karmische Effekte erzeugt. Im Idealfalle wird die gesamte Lebensführung eines Laien an Jain-Idealen orientiert, so daß selbst alltägliche Tätigkeiten eine religiöse Färbung erhalten und in Widerspruch zu praktischen Anforderungen geraten können. Doch normalerweise beschränken sich die Laien auf periodisches Fasten oder monetäre Wohltätigkeiten um ihr *Karman*-Konto zu verbessern.²⁵⁵ Die Terāpanthī bestreiten zwar den religiösen Wert des materiellen Gebens an sich, welches ihrer Ansicht nach von dem eigentlich wertvollen Akt der Selbstentsagung grundverschieden ist (Mahāprajña 1994: 109).

²⁵¹ Zur noch nicht durch den *Karman*-Begriff ethisierten, rein objektivistischen Auffassung der Sünde in den älteren Dharma-Literatur vgl. Gampert 1939: 254f., Kane 1931-1962, Kaelber 1989. Generell dazu Schubring 1978: 311ff., Bronkhorst 1993, Johnson 1995, Laidlaw 1995.

²⁵² Nāhātā n.d.: 102f.

²⁵³ Zum Begriff des reinen Verdienstes (*Śubha-Karma-Puṇya*) als Nebeneffekt der Askese vgl. Tulsī 1985: 68-71. Die zweideutige kausale Funktion der *Puṇya*-erzeugenden Askese - zugleich Destruktion als auch Bindung von *Karman* - wird in dem Begriff *Kṣāyopasaṃh* gefaßt (S. 44, 63, 70, 80).

²⁵⁴ Vgl. Reynell 1985: 122-32, 137f., 165f..

²⁵⁵ Dies ist wörtlich zu verstehen: viele Jains führen Buch über ihre religiösen Praktiken.

Reynell (1985: 102), Cort (1989: 299-305) und Laidlaw (1995: 175) nehmen die religiöse Auslegungen der Bilder verehrenden Jaina beim Wort und sind der Ansicht, daß die öffentliche Praktizierung solcher religiöser Riten den Jaina die "gleichzeitige Verfolgung soteriologischer und weltlicher Ziele erlaubt" (S. 152). Laidlaw argumentiert, daß unter den Śvetāmbara Mūrtipūjaka Jains die Durchführung von Askese auch innerhalb des durch "ethische Kriterien regulierten" (traditionellen) indischen Marktes als Statusindikatoren fungiere und einen "direkten" Einfluß auch auf die monetäre Kreditabilität habe (S. 354).²⁵⁶ Dieses Argument wurde so zuerst von Bayly (1984: 389) formuliert. M. Weber (1985: 283) und Babb (1988: 81) halten dagegen am prinzipiellen Gegensatz von Ideal und Praxis fest und betonen die bestenfalls indirekte - über die Charakterstrukturen der Teilnehmer vermittelte - Einflußnahme des Jainismus auf die ökonomische Kreditabilität. Sie teilen jedoch die Theorie, daß Askese und Kapitalakkumulation intrinsisch miteinander verknüpft sind.

Die der Annahme einer über eine spezifische doktrinaire Auslegung des Begriffs *Punya* strategisch zugelassenen Doppeldeutigkeit der Handlungsintention angeblich zugrundeliegende religiöse Selbsttäuschung der "hinduisierten" Bilder verehrenden Jains wird von Terāpanthī folgendermaßen kritisiert:

"[T]he belief that *puṇya* without *dharma* (i.e. penance) is possible in mundane acts is not consistent with the above-mentioned facts. A mundane act unaccompanied with any kind of penance at its source cannot be considered as producing merit (*puṇya*). On the other hand, even acts of physical self-torture by persons of perverted religious faiths can acquire merit (*puṇya*), provided that it involves any kind of penance as its cause" (Tulsī 1985: 70).

Für die Terāpanthī ist allein die Intention des Einzelnen entscheidend. Instrumentelles Fasten zu rein weltlichen Zwecken praktizieren fast alle Terāpanth-Osvāl zur Zeit der beiden neuntägigen Navarātrī-Festlichkeiten zu Ehren ihrer Lineagegöttin (*Kuldevī*) Mātājī (Dūrga). Die "weltlichen" Navarātrī-Fastenriten werden nicht weniger strikt durchgeführt, als die "religiösen" Jain-Riten. Nicht wenige Terāpanthī - vor allem Frauen - verzichten während der gesamten Navarātrī-Periode auf jegliche Nahrungszunahme und nehmen nur Wasser zu sich. Andere schränken die Nahrungsaufnahme nach Jain-Art zumindest ein. In den heiligen Schriften der Jaina wird das Fasten zu ausschließlich weltlichen Zwecken als selbstzerstörerisch und letztendlich religiös unwirksam charakterisiert und von allen Jain-Sekten kritisiert.²⁵⁷ Dazu gehört auch die von McGee (1987, 1991) beschriebenen Praktiken, sich Gelübde erst nach der Wunscherfüllung aufzuerlegen. Terāpanthī sind jedoch der Ansicht, daß selbst solche "tantrischen", weniger wirksamen Formen des Fastens besser sind als überhaupt kein Fasten. Als Paradigma instrumentell motivierten Fastens gilt Gośāla, Mahāvīras Schüler, Widersacher und späterer Begründer der Ājīvika-Sekte, der seine durch asketischen Kräfte (*Tejas*) magisch mißbraucht hat.²⁵⁸ In den Augen orthodoxer Jains ist Gandhis politisch motiviertes Fasten ein Beispiel aus jüngerer Zeit.²⁵⁹

8.2.1.2.3. Die kollektiven Sühneriten (Pratikramaṇa)

²⁵⁶ Vgl. Williams 1983: xix, Reynell 1985: 125, Carrithers 1991: 266f., 285, Cort 1989: 449-70, Johnson 1995: 310, Laidlaw 1995: 354 und Babb 1996: 98-101 zum zweideutigen weltlich-religiösen Gebrauch der Wörter *Samāja*, *Lābha*, *Maṅgala*, *Udhara*, *Śākhā*, etc., bei Statuen verehrenden Jaina.

²⁵⁷ Vgl. Reynell 1985a: 56, Cort 1989: 303.

²⁵⁸ Vgl. BS 15, Hoernle 1989: App. I-II, Basham 1951.

²⁵⁹ Chopra 1947: 35.

Die tägliche Durchführung des kollektiven *Śramaṇa-Pratikramaṇa* (*Āvaśyaka*-Riten) ist obligatorisch für alle Jain-Mönche und Nonnen. Praktizierende Laien sollten separat die entsprechende Laienversion des Rituals, das *Śrāvaka-Pratikramaṇa*, ebenfalls idealerweise täglich, doch zumindest einmal im Jahr, an *Samvatsarī*, durchführen. Das Wort *Pratikramaṇa* wird im Folgenden, den Sprachgebrauch von Tatia und Kumar (1981) adaptierend, als “Retrospektion” übersetzt. Caillat (1975: 133) und andere übersetzen *Pratikramaṇa* mit “Reue”, da der Ausdruck der Reue in der rituellen Bitte um Vergebung in der Formel *Tassa Micchā me Dukkaḍaṃ* ein Kernbestandteil des *Pratikramaṇa* als Ritual ist. Das *Pratikramaṇa* wird zwar in der Regel kollektiv durchgeführt, doch inhaltlich richtet es sich an das Individuum. Das Ritual ist in einer für den Jainismus typischen Weise Selbst-bezogen und dient in erster Linie der Reinigung der Seele von frisch eingeflossenem *Karman*. Durch die Reue bzw. “diskriminierende Einsicht” werden Verhaltensfehlern identifiziert und kritisiert und damit ein Prozeß der “Rückkehr” oder “Umkehr” zum rechten Verhalten in Gang gesetzt, der die rituelle Vernichtung des frisch eingeflossenen *Karman* durch Askese erfordert. Wie dies praktisch im Einzelnen geschieht, ist Gegenstand der folgenden Ausführungen.

Pratikramaṇa ein liturgisches Ritual (wie die meisten Rituale der Jaina). Es besteht vornehmlich in der Rezitation des *Pratikramaṇa-Sūtra*. Dieses ist ein komplexer, in sektenspezifischen Varianten vorliegender Ritualtext, der verschiedene Ordenstraditionen durch Anreicherung des klassischen sechsgliedrigen *Āvaśyaka-Sūtra* durch zusätzliche, teilweise repetitive Textelemente und Handlungsrouinen geschaffen wurde. Wie Bruhn (1981: 23) schreibt, besteht das *Pratikramaṇa* “mainly of moral terms and precepts ... couched into sentences expressing repentance etc.”

Zugleich hat das Ritual bedeutende soziale Funktionen. Diese, keineswegs sekundären Funktionen, waren für seine Entstehung und kontinuierliche Weiterentwicklung wohl entscheidend. “[T]he 6 *āvassaya*, i.e. formulae for daily recital, the knowledge of which was indeed ‘indispensable’”, so Schubring (1978: 78), “were the starting point of discipline”. Die früheste ausdrückliche Erwähnung der Rezitation des *Pratikramaṇa-Sūtra* in einem weiteren rituellen Kontext, der ähnlich doch keineswegs identisch mit dem heute beobachtbaren ist, findet sich offenbar in Utt₁ 26.41-43,²⁶⁰ einem Textabschnitt, der aufgrund seiner sprachlichen Eigenarten allerdings erst der spät-kanonischen Periode zugerechnet wird.²⁶¹ In der Śvetāmbara-Tradition wird heute sowohl die Einführung des *Pratikramaṇa*-Rituals als auch die Formulierung des *Āvaśyaka-Sūtra* Mahāvīra selbst zugeschrieben, obwohl Bhadrabāhu (II) in den alten Texten mit der überlieferten *Āvaśyaka*-Literatur assoziiert wird.²⁶² Ohira (1994: 11) vertritt dagegen die von den meisten Indologen geteilte Ansicht, daß auch das elementare *Āvaśyaka-Sūtra* frühestens im 5. Jh. n. Chr. seine endgültige sechsteilige Form gefunden hatte.²⁶³

²⁶⁰ Im Text wird nicht ausdrücklich von einem sechsteiligen Ritual gesprochen. Es scheint sich eher um eine erweiterte Beichte zu handeln:

“Having finished the Kāyotsarga, and paid his reverence to the Guru, he should, in due order, confess his transgressions committed during the day. (41)

Then having recited the Pratikramaṇa Sūtra, and having annihilated his sins, he should pay his reverence to the Guru (asking absolution), and go through Kāyotsarga without allowing himself to be affected by any pains. (42)

Having finished Kāyotsarga, and paid his reverence to the Guru, he should pronounce the customary (three) praises, and then wait for the proper time. (43)” (Utt₁ 26.41-43).

²⁶¹ Siehe Caillat 1965/1975: 118, Dixit 1976: 43f., Ohira 1994: 11.

²⁶² Tulsī 1987d: 104f. zitiert N 1.8.18.2 und Thāṇa 6.62,103,125 und 9.62 als Beleg dafür, daß “die Inhalte” des *ĀvS* von Mahāvīra eingeführt wurde: “The sāmāyika-āvaśyaka was of course there in the discipline of Pārśva. But it assumed the form of *ṣaḍāvaśyaka* only in the dispensation of Lord Mahāvīra who gave the contents of the *ṣaḍāvaśyaka*, which was finally given the form of a *sūtra* by the *gaṇadharas*” (Tulsī 1987d: 105).

²⁶³ “Twice daily *pratikramaṇa* occurring in the *Uttara* XXVI belongs to the fifth canonical stage. ... Incidentally, the *Āvaśyakasūtra* in six chapters in its present form, each obviously developed independently in the long course of the canonical age, is the product of the fifth stage” (Ohira 1994: 11).

Die *Āvaśyaka*-Literatur ist seit Leumanns (1934) grundlegendem Werk Gegenstand vieler Spezialstudien geworden,²⁶⁴ doch das ihren Kern ausmachende Ritual selbst ist bisher noch nicht untersucht worden. Im Unterschied zum *Ālocanā* ist das *Pratikramaṇa* ein obligatorisches, von den Mönchen in der Regel kollektiv durchzuführendes, Ritual. Das Wort *Pratikramaṇa* (Pkt. *Paḍikkamaṇa*) wird, wie schon erwähnt, selbst im Kontext der *Āvaśyaka*-Rituale mehrdeutig verwendet. Es dient zugleich zur Bezeichnung des vierten oder *Pratikramaṇa-Āvaśyaka* und für das gesamte kollektive *Āvaśyaka*-Ritual.²⁶⁵ Das *Pratikramaṇa-Āvaśyaka* spielt insofern eine Sonderrolle im *Āvaśyaka*-Ritual.²⁶⁶ Wie Williams (1983: 206) schreibt, ist die Art und Weise “in which the meaning of the term is extended to cover all edifying religious practices” ein Ausdruck der großen Bedeutung, die dem *Pratikramaṇa* im Jainismus beigemessen wird. Im Vordergrund desselben steht die Überprüfung und Sühnung von Fehlern des unmittelbar zurückliegenden Verhaltens mit Hilfe der ritualisierten Repetition des *Aticāra-Ālocanā-Sūtra*, welches den Asketen ihre wesentlichen Verhaltensvorschriften (*Mahāvratā*) und typische Überschreitungen (*Aticāra*) in Erinnerung ruft, und durch den Vergleich zum wirklichen Verhalten ein Differenzbewußtsein erzeugt. Die rituell erzwungene Reflexion distanziert das ursprüngliche Erlebnis und gilt insofern schon als reinigend.²⁶⁷ Sie bestärkt zugleich die bei der Diagnose unterstellte *Karman*-Vorstellung als Gedankenobjekt: “wer das *Karman* fühlt, vernichtet es”.

Die soziale Funktion des Rituals kommt im Ritualtext selbst zum Ausdruck. Es ist diese soziale Seite der kollektiven *Pratikramaṇa-Sūtra*-Rezitation, die von den Jain-Reformsekten und auch den Terāpanth besonders elaboriert wurde und deren rituell konstruierte Beziehung zum individuellen Erlösungspfade im Folgenden herausgearbeitet werden soll. Bei den Sthānakavāsī und Terāpanthī ist die Anwesenheit aller am Ort lebenden Mönche eines Ordens beim *Pratikramaṇa* obligatorisch.²⁶⁸ Gleiches gilt für die Nonnen, die das *Pratikramaṇa* von den Mönchen getrennt durchführen, da Mönche und Nonnen nach dem Einbruch der Dämmerung nicht mehr an einem Ort verweilen dürfen. Die Hauptfunktion des Rituals besteht insofern in der Durchsetzung eines allgemeinverbindlichen korporativen Reflexionszwanges auf vergangenes Verhalten zum Zwecke der Selbstkorrektur von Regelverletzungen. Entsprechend dienen die kollektiven *Pratikramaṇa*-Rituale nicht nur dem Vernichten von individuellem *Karman*, sondern auch der kontinuierlichen Reproduktion monastischer Disziplin und sozialer Harmonie. Dies erfolgt einmal durch Expiation der indirekt auch für das Gemeinschaftsleben als negativ erachteten individuellen Qualitäten und zum anderen durch den Anwesenheitszwang aller Asketen und die öffentliche Zurschaustellung der devoten Unterwerfung der anwesenden Mönche unter den Gruppenleiter, der in der Regel das Ritual dirigiert, in dessen Verlauf allerdings jeder Mönch den Ritualtext selbst rezitiert.

Die Durchführung des *Pratikramaṇa*-Rituals selbst gilt schon als ein Akt der Buße. Doch nur kleine Verfehlungen können allein durch die mechanische Rezitation der rituellen Formeln neutralisiert werden, selbst wenn dies, wie die Texte verlangen, mit innerer Hingabe geschieht. Für die Bereinigung schwerwiegender Verhaltensfehler ist die persönliche Beichte (*Ālocanā*) dem statushöchsten anwesenden Mönch gegenüber verlangt (idealerweise und in letzter Instanz: der *Ācārya*). Die Beichte findet entweder öffentlich stattfindet – unmittelbar nach dem *Pratikramaṇa* - oder privat, zwischen dem betreffenden Mönch und dem *Ācārya* oder dem Gruppenleiter (*Agraṇī*).

²⁶⁴ Zusammenfassend: Bruhn 1981, Balbir 1993.

²⁶⁵ Vgl. Stevenson 1984: 256 Fn. 1.

²⁶⁶ Shāntā 1985: 244.

²⁶⁷ Vgl. Husserl 1987: 36.

²⁶⁸ Shāntā 1985: 398 Fn. 38. Anders als angeblich bei den Mūrtipūjaka, die das *Pratikramaṇa* offenbar je individuell durchführen.

Typen des Pratikramaṇa

Innerhalb eines Jahres müssen alle Sünden gebeichtet werden, andernfalls bleibt das eingeflossene *Karman*, wie es heißt, unweigerlich an der Seele haften und führt zu einer schlechten Wiedergeburt.²⁶⁹ Ein Mönch (Nonne) kann durch das Verpassen zumindest des jährlichen *Pratikramaṇa* und der damit verbundenen *Prāyaścitta* auch seinen Status als *Sādhu* (*Sādhvī*) verlieren.²⁷⁰ Ähnliches gilt für Laien, welche die offiziellen Laiengelübde gelobt haben. Diese wichtige soziale Bedeutung des *Pratikramaṇa* wurde in der akademischen Literatur bislang nicht beachtet;²⁷¹ teilweise deshalb, weil eine zureichende empirische Beschreibung der *Pratikramaṇa*-Riten fehlte, wie Bruhn (1981: 24) bemerkt.

Eine Reihe generell anerkannter Typen von *Pratikramaṇa* werden in allen Śvetāmbara-Sekten in vergleichbarer Weise praktiziert.²⁷² Folgende fünf Typen werden generell unterschieden:²⁷³

Die fünf kollektiven Retrospektionen (*Pañca-Pratikramaṇa*)

1. *Rātrika-Pratikramaṇa* (Pkt. *Rāiya-Paḍikkamaṇa*., H. *Rājī-P.*)

Täglich im Morgengrauen für die Sünden der zurückliegenden Nacht.

2. *Daivasika-Pratikramaṇa* (Pkt. *Devasiya-P.*, H. *Devjī-P.*)

Täglich in der Dämmerung für die Sünden des zurückliegenden Tages.

3. *Pākṣika-Pratikramaṇa* (Pkt. *Pakḥiya-P.*, H. *Pakḥī-P.*)

An den *Parvan*- (Mondwechsel-) Tagen für die Sünden der zurückliegenden Monatshälfte.

4. *Cāturmāsika-Pratikramaṇa* (Pkt. *Cāumāsiya-P.*, H. *Chaumasi-P.*)

Alle vier Monate an den Neumondtagen für die Sünden des zurückliegenden Vierteljahres.

5. *Sāṃvatsarika-Pratikramaṇa* (Pkt. *Saṃvacchariya-P.*; auch: *Vārṣika-P.*)

Am *Paryuṣaṇa Pakḥī*-Tag für die Sünden des zurückliegenden Jahres.²⁷⁴

Rātrika- und *Daivasika-Pratikramaṇa* sollte täglich, am Morgen und am Abend, praktiziert werden.

Die etwas längeren *Pākṣika*-, *Cāturmāsika*- und *Sāṃvatsarika-Pratikramaṇa* finden dagegen nur am Abend statt. Am Morgen der betreffenden Tage wird das *Rātrika-Pratikramaṇa* durchgeführt. Es existiert eine Rangordnung der *Pratikramaṇa*-Riten, die sich vor allem durch die Länge der zurückliegenden Zeitperiode, für welche die Retrospektion vorgenommen wird, unterscheiden.²⁷⁵ Als Grundregel gilt: je länger die Abstände der

²⁶⁹ Marett 1985: 62.

²⁷⁰ “If he [the ascetic] misses that and continues with his sin unconfessed, though to all outward seeming an ascetic, he has ceased to be a true *sādhū*, and if he dies, he will slip far down the ladder of birth (*adhogati*). Similarly, if a layman should nurse the sin of anger unconfessed and unrepented of, despite all opportunities these various services give, he would undoubtedly pass to hell on his death” (Stevenson 1984: 166).

²⁷¹ Ausnahme: Stevenson 1984: 154-9.

²⁷² Digambara-Laien praktizieren scheinbar kein tägliches *Pratikramaṇa*, sondern nur einmal jährlich, am letzten Tag von *Daśa-Lakṣaṇa*, ein sogenanntes *Sāmāyika*, das inhaltlich weitgehend mit den *Pratikramaṇa* der Śvetāmbara (insbesondere der *Sthānakavāsī*) übereinstimmt.

²⁷³ Vgl. Schubring 1978: 280. Hinzu kommt insbesondere das *Īryāpathikī-Pratikramaṇa*, das nach der Wanderung und dem Bettelgang individuell dem Gruppenleiter gegenüber durchgeführtes Sühneritual zur Retrospektion unabsichtlicher Fehler und ggfs. anschließender Beichte und Buße.

²⁷⁴ In der Literatur wird zusätzlich noch ein zwölfjähriges *Pratikramaṇa* erwähnt, welches, wie vereinzelt geschrieben wird, keinesfalls versäumt werden darf. Vgl. Stevenson 1984: 165f., Schubring 1978: 279, Williams 1983: 203, Caillat 1975: 127.

²⁷⁵ Vgl. Stevenson 1984: 166, Schubring 1978: 280, Caillat 1975: 135, Bruhn 1981: 30.

Retrospektion, desto bedeutsamer das Ritual.²⁷⁶ Die jeweilige Länge der Rituale ergibt sich im Fall des Terāpanth vor allem durch die unterschiedliche Anzahl der meditativen Repetitionen des *Caturviṃśati-Stava* (Preisung der vierundzwanzig Tīrthaṅkara) während des *Kāyotsarga-Āvaśyaka* (Āv. 5), durch welche eingeflossenes *Karman* vernichtet wird. Die Hymne wird beim täglichen *Pratikramaṇa* jeweils viermal rezitiert, beim *Pakkhī Pratikramaṇa* zwölfmal, beim *Cāturmāsī Pakkhī* zwanzigmal und beim *Samvatsarī Pakkhī*²⁷⁷ vierzigmal. Die Rezitation des *Caturviṃśati-Stavana-Sūtra* ist an *Samvatsarī* also zehnmal so lang, wie bei den beiden täglichen *Pratikramaṇa*. Das *Pratikramaṇa* ist insgesamt jedoch nur unwesentlich länger. Die Mönche und Nonnen können das *Pratikramaṇa* schnell herunterleiern und müssen nur beim *Samvatsarī Pakkhī* einige zusätzliche Verse nach Abschluß ihrer etwa achtundvierzig Minuten langen Rezitation durchführen. Das Terāpanth-Ritual muß heute in einem *Muhūrta* (etwa achtundvierzig Minuten) abgeschlossen sein. Die *Samvatsarī Pratikramaṇa*-Riten dauern dagegen bei den Mūrtipūjaka, die einen elaborierten Ritualismus entwickelt haben, bis zu fünf Stunden und länger.

Neben den Zeitintervallen und der Länge der *Caturviṃśati-Stava*-Rezitation in fünften Teil des *Pratikramaṇa* ist der religiöse Status der Teilnehmer ein weiteres Kriterium, welches die religiöse Wertigkeit der *Pratikramaṇa*-Riten bestimmt. Terāpanth-Mönche und Laien führen unterschiedliche Formen des *Pratikramaṇa* durch. Im Einklang mit ihren reduzierten Gelübden stellen die *Pratikramaṇa* der Laien geringere Anforderungen.²⁷⁸ Die Durchführung der *Pakkhī Pratikramaṇa* und der täglichen *Rātrika*- und *Daivasika-Pratikramaṇa* wird effektiv nur von einem Asketen erwartet. Laien, die diese Riten auf entsprechend reduzierter Stufe praktizieren, steigen entsprechend auf der Statusleiter der *Guṇasthāna* und der *Pratimā* auf. Generell gilt bei den Laien, daß die Bedeutsamkeit der *Pratikramaṇa*-Tage in homologer Beziehung zur Häufigkeit der Observanz religiöser Praktiken stehen. Wenn jeder Jain am Morgen und am Abend sein *Pratikramaṇa* durchführen würde, wären in gewisser Weise keine gesonderten jährlichen Riten mehr notwendig. Bei den Mönchen macht die höhere Bewertung der periodischen *Āvaśyaka*-Riten nur aufgrund ihrer langen Wanderungen Sinn, die es oft unmöglich machen dem *Ācārya* als höchsten Rechtsinstanz des Ordens gegenüber im Anschluss an das *Pratikramaṇa* die Beichte ablegen zu können.²⁷⁹

Durch die Durchführung des *Pratikramaṇa*-Rituals können nur leichte Fehler bis zur Stufe der *Aticāra* beseitigt werden. Schwerere Vergehen (*Anācāra*) verlangen dagegen eine spezielle Beichte zum Zweck der Festlegung von Bußen.

8.2.1.2.3.1. Die täglichen kollektiven Sühneriten der Mönche und Nonnen

Das tägliche *Pratikramaṇa* (*Āvaśyaka*) ist eines der essentiellen Rituale der Jaina, welches von den Asketen zweimal und den Laien (individuell) zumindest einmal am Tag durchgeführt werden sollte. Es dient der bewußten Erinnerung der während des Tages bzw. der Nacht bewußt oder unbewußt begangenen Sünden (*Pāpa*), so unbedeutend sie auch erscheinen mögen und kulminiert jeweils in der Bitte um Vergebung für alles absichtlich oder unabsichtlich zugefügte Leid: *Tassa Micchā me Dukkaḍaṃ* - mögen all diese Übeltaten fruchtlos gewesen sein. Durch die Vergegenwärtigung der Handlungen des zurückliegenden Tages und dem

²⁷⁶ Nach Williams 1983: 203 ist die Einschränkung der Pflichtrezitationen der Laien auf die *Cāturmāsa*-Periode (? *Paryuṣaṇa*) oder einen Tag im Jahr charakteristisch für spätere *Pratikramaṇa*-Texte.

²⁷⁷ Nicht zu verwechseln mit dem regulären *Pakkhī Pratikramaṇa* in der *Paryuṣaṇa*-Periode (*Paryuṣaṇa Pakkhī*).

²⁷⁸ "This classification attunes with the ethical grades of the aspirant" (Shastri 1966: 223).

²⁷⁹ Ebda.

anschließenden Rezitieren des *Āvaśyaka-Sūtra* wird versucht das während des Tages akkumulierte *Karman* zu vernichten und sich damit zu reinigen.²⁸⁰

Das tägliche *Pratikramaṇa* - eine Kurzbezeichnung für die *Āvaśyaka*-Riten inkl. des *Pratikramaṇa-Sūtra* - wird von allen Jain-Asketen morgens - 48 Minuten vor dem Sonnenaufgang - und abends - 48 Minuten nach Sonnenuntergang - durchgeführt. Diese Zeiten des Zwielihts werden *Sandhyā* genannt und in ganz Südasien als Gebetsstunden angesehen, da in der Dämmerung die Götter die Erde besuchen und sich die Grenzen zwischen den Kategorien verwischen. Die Dauer des Rituals, welches bei den Terāpanth kollektiv praktiziert wird, ist ein *Muhūrta* (48 Minuten). Askese und Devotion sind dabei unmittelbar miteinander verknüpft. Idealerweise verlangt die Durchführung des *Pratikramaṇa* die Präsenz des *Guru*.²⁸¹ Wenn dies nicht möglich ist verbeugen sich die Terāpanthī während des (kleinen) *Guru-Vandanā* (Āv. III) in die Richtung des Aufenthaltsortes des *Guru*. Nach Beendigung des Rituals ehren die anwesenden Asketen - abgesehen vom *Ācārya* - all jene die ein höheres monastisches Alter als sie selbst haben, sowie die monastischen Funktionsträger mit einem *Vandanā*.²⁸² Vor dem *Pratikramaṇa*-Ritual wird das kleine *Guru-Vandanā* ebenfalls förmlich durchgeführt und ggfs. mit der Beichte verbunden. Mūrtipūjaka-Mönchen führen bei Abwesenheit des *Ācārya* das *Pratikramaṇa* vor einer *Sthāpanācārya* genannten Stehle durch mit einem Tuch gefüllt mit Muscheln, die die Präsenz der *Guru* symbolisieren, oder vor einer kleinen *Jina*-Statue.²⁸³

Bei den Terāpanth wird das *Pratikramaṇa*, dem klassischen *Āvaśyaka-Sūtra* entsprechend, in folgende sechs Phasen untergliedert (Āv. I-VI):

Die sechs obligatorischen Riten (*Ṣaḍāvaśyaka*)

1. *Sāmāyika* (Pkt. *Sāmāyika*) - Gleichmütigkeit
2. *Caturviṃśatistava* (Pkt. *Cauvviśatthaya*) - Lobpreisung der 24 Tīrthaṅkara²⁸⁴
3. *Vandanā* (Pkt. *Vandanā*) - Verehrung der Tīrthaṅkara und der (Terāpanth-) *Ācārya*
4. *Pratikramaṇa* (Pkt. *Paḍikkamaṇa*) - Bereuung der Fehler durch den retrospektiven Vergleich von Vorsatz und Verhalten
5. *Kāyotsarga* (Pkt. *Kāussagga*) - Sühnung von Überschreitungen durch die Körperhaltung des Unbewegtseins und wiederholte innerliche Rezitation des *Logassa* oder des *Namaskāra-Mantra*
6. *Pratyākhyāna* (Pkt. *Paccakkhāna*) - Entsagung der Hindernisse zukünftigen spirituellen Fortschritts²⁸⁵

²⁸⁰ Zum *Pratikramaṇa*-Ritual siehe auch Krause 1929: 33-5, Schubring 1978: 279-84, Williams 1983: 203-7, Jaini 1979: 209-17, Shāntā 1985: 531ff.

²⁸¹ Vgl. Stevenson 1984: 254-9.

²⁸² Vgl. Holmstrom 1988: 27f.

²⁸³ Vgl. Shāntā 1985: 453 Fn.17.

²⁸⁴ Rāj. *Cavisathar*. Die Eulogie wird so nur von Digambara, Sthānakavāsī und Terāpanthī praktiziert - meist im Hinblick auf materielle Gefälligkeiten. Mūrtipūjaka führen *Caitya-Pūjā* durch. Vgl. Krause 1929: 33-5.

²⁸⁵ Vgl. B.C. Law 1949: 148f., *Niyamasāra* 5 (Kommentar). Die Reihenfolge der sechs *Āvaśyaka* ist im Utti 29.8-13 festgelegt. Sie ist heute bei allen Sekten die gleiche, mit Ausnahme der Digambara, die *Kāyotsarga* als letztes *Āvaśyaka* praktizieren (Shāntā 1985: 543 Fn. 10). Williams 1983: 184 verwechselt Śvetāmbara- und Digambara-*Ṣaḍāvaśyaka* und stellt fälschlicherweise die Praktizierung des *Pratyākhyāna* als sechstem *Āvaśyaka* als alleinige Besonderheit der Digambara heraus. Er weist jedoch zugleich auf den rein akademischen Charakter der Liste hin und betont ebenfalls die praktisch herausragend Bedeutung des *Vandanā*: "The list was perhaps never wholly satisfactory. In particular the *kāyotsarga* is different in nature from the other *āvaśyakas* to which it is properly an adjunct; keeping the body motionless for a limited period of time serves as an aid to concentration of mind but is an end in itself. To judge from the details of the medieval texts the Śvetāmbaras would probably have regarded the most important *āvaśyakas* as *pūjā*, *caitya-vandanā*, and *guru-vandanā* and even the notion of 'daily' duties must have tended to be lost" (Ebda.). Bruhn 1981: 31 rechnet jedoch das *Caitya-Vandanā*, welches inhaltlich dem *Caturviṃśati-Stava* ähnelt "without being identical with it" (Ebda.) zu den späteren *Āvaśyaka*-Werken und mißt ihm damit eine geringere ritualgeschichtliche Bedeutung zu.

Die Struktur des *Āvaśyaka-Sūtra* wurde von Leumann (1934: 2, 16-14) und Balbir (1993: 33-8) untersucht. Zunächst Die im *Āvaśyaka-Sūtra* fixierten sechs Teile und Grundelemente der Śvetāmbara-*Āvaśyaka*-Riten sind demnach schon früh zu umfassenderen Ritualkomplexen erweitert worden. Vor allem Āv. I (*Sāmāyika*) und Āv. IV (*Pratikramaṇa*) sind dabei von herausragender Bedeutung und wurden schon früh in mannigfaltigen Varianten zu komplexen Ritualen weiterentwickelt. Schon im ĀvN wurde vor die sechs “obligatorischen Riten” ein einleitender Teil mit dem Titel *Namokkāra-Nijjutti* (Skt. *Namaskāra-Niryukti*) gestellt, woraus sich die heute übliche siebenteilige (1+6) Grundstruktur ergibt (Schubring 1978: 119).²⁸⁶

In Āv. I wird das *Sāmāyika*-Gelübde der vollkommenen lebenslangen Entsagung von Gewalt erinnert, welches die Mönche bei der Weihe geloben (I); dann das Vorbild der 24 *Tīrthankara* (II); und der monastischen Vorgesetzten (*Ācārya*, etc.) (III). Anschließend werden durch Vergleich von Ideal und Wirklichkeit die *Aticāra* identifiziert (IV), durch *Kāyotsarga*-Meditation gesühnt (V) und zuletzt weiter einschränkende Gelübde zur zukünftigen Wandels übernommen. Teil VI ist insbesondere an Laien gerichtet (Balbir 1993: 38).

Das Ritual wird selbst als eine Form der Askese aufgefaßt. Eines seiner Hauptelemente ist das *Kāyotsarga*, durch das eingeflossenes *Karman* vernichtet wird. Inhaltlich bezieht es sich auf die Zeithorizonte von Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft: es dient insbesondere (a) der Selbstkritik vergangenen Verhaltens (*Nindā*), (b) der Limitierung gegenwärtigen Verhaltens (*Samvara*) und (c) der Abstinenz von zukünftigen Verhaltensfehlern (*Pratyākhyāna*): “I step out of the past, I practise self-restraint, with regard to the present. I practice abstinence with regard to the future: (*atītam paḍikkamāmi, paḍuppannaṃ samvaremi, aṇāyayaṃ paccakkhāmi*)” (ĀvS, nach B. C. Law 1949: 148).

In der Literatur wurden bisher nur die wichtigsten Textelemente beschrieben und analysiert,²⁸⁷ nicht jedoch der rituelle Gesamtzusammenhang betrachtet oder spezifischen Rituale untersucht. Daher wird im Folgenden eine genauere Beschreibung der effektiven Reihenfolge der liturgischen Texte und der Zeremonie der *Āvaśyaka*-Riten im Terāpanth gegeben. Wiederholungen von Einzelkomponenten sind im rituellen Kontext nicht - wie für den Philologen - redundant, sondern performativ notwendig.

Da mir derzeit keine vollständige Liste der beim *Pratikramaṇa* rezitierten *Aticāra* der Terāpanth-Mönche vorliegt (die offenbar nicht publiziert wurden), werden die Grundstruktur der *Āvaśyaka*-Rituale des Terāpanth anhand des *Pratikramaṇa-Vidhi*-Textes der Terāpanth-Laien diskutiert, von dem die vollständige Version vorliegt, und monastische Varianten bei der anschließenden Betrachtung des Rituals soweit möglich aufgezeigt.²⁸⁸

²⁸⁶ Die anikonischen Jain-Sekten erkennen das ĀvN, der alte Kommentar durch den das *Āvaśyaka-Sūtra* tradiert wurde, nicht als kanonischen Text an. In ihren *Āgama*-Ausgaben wird nur das *Āvaśyaka-Sūtra* gedruckt.

²⁸⁷ Vgl. Leumann 1934: 6-14, Bruhn 1981: 21-5, Shāntā 1985: 536-42.

²⁸⁸ Selbst nach wiederholtem Nachfragen ist es mir nicht gelungen eine Kopie des gesamten *Śramaṇa-Pratikramaṇa-Vidhi* zu erhalten. Der von Tulsī 1983a publizierte Text enthält nur eine Liste der einzelnen Elemente ohne Angaben zum Ritual. Es existiert jedoch keine Regel, wie im Buddhistischen *Vinaya*-Kodex (VIN IV 14.29), daß der betreffende Text allein an Mönche und Nonnen gegeben werden darf. Die neben Stevensons 1915/1984 Beobachtungen bisher einzige ethnographische Darstellung monastischer *Pratikramaṇa*-Riten findet sich bei Shāntā 1985: 531-47, die das *Pratikramaṇa-Sūtra* des Shānakavāsi Śramaṇa-Saṅgha auszugsweise reproduziert hat. Ihre Textgrundlage ist Muni Amarcandras 1956 *Śramaṇa-Sūtra* und Muni Jñānas 1961 *Sāmāyika-Sūtra*.

8.2.1.2.3.1.1. Die Sühneriten der Terāpanth-Laien (Śrāvaka-Pratikramaṇa)

(1) Text

Auch Laien werden von den Terāpanth-Mönchen und Nonnen dazu angehalten, sowohl morgens als auch abends mit Hilfe eines Handbuchs individuell ein *Pratikramaṇa* durchzuführen. Dabei sollen, wie bei den Mönchen, die absichtlich oder unabsichtlich während der Nacht und während des Tages begangenen Fehler inspiziert, gebeichtet und schließlich diagnostiziert und gesühnt werden. Die beiden täglichen *Pratikramaṇa* sind für Laien allerdings nicht obligatorisch und werden von ihnen nur selten und wenn, dann oft alleine oder im Kreise der Familie zu Hause durchgeführt. Kleiner Gruppen bilden sich jedoch gelegentlich im *Upāsraya* mit oder ohne die Präsenz von Mönchen oder Nonnen (bei den Mūrtipūjaka: im Tempel). Nur kleinere Fehler (*Aticāra*) können, wie gesagt, durch die regelmäßige Durchführung des *Pratikramaṇa* gesühnt werden. Größere Fehler sollen hingegen aufgeschrieben und einem *Sādhu* oder einer *Sādhvī* gegenüber im Abstand von zwei bis vier Monaten gebeichtet und bereut werden oder wann auch immer der (die) Betreffende das Bedürfnis dazu verspürt bzw. sich die Gelegenheit ergibt. Obwohl das *Pratikramaṇa* von Laien auch zu Hause durchgeführt werden kann, ist die Präsenz des *Guru* oder eines anderen Mönches oder einer Nonne idealerweise erforderlich, nicht zuletzt, um die korrekte Durchführung der Zeremonie zu gewährleisten.²⁸⁹ Entscheidend ist nicht der öffentliche Ausdruck von Reue, sondern die Durchführung des Rituals, mit oder ohne die Gegenwart des *Guru*.

Das *Pratikramaṇa*-Ritual der Terāpanth-Laien unterscheidet sich inzwischen wesentlich von dem der Mönche und Nonnen. Einst bestanden die Unterschiede allein darin, daß die Liste der fünf typischen *Aticāra* (Übertretungen) sich auf die zwölf (dreizehn, wenn *Santhāra* mitgezählt wird) Laiengelübde und nicht auf die fünf *Mahāvratā* bezog.²⁹⁰ Die Sprache war durchweg Prakrit. Um das *Pratikramaṇa* für Laien attraktiver zu machen verfasste Ācārya Tulsī in den 1980er Jahren eine wesentlich kürzere Version des Ritualtextes für Laien (wie zuvor schon für Mönche und Nonnen). Eine Besonderheit des Textes ist, daß die Listen der typischen Übertretungen (*Aticāra*) der Laiengelübde in Hindi verfaßt wurden. Doch nicht nur die Längen und der Wortlaut wurde verändert, sondern teilweise auch den Sinn des Originals.²⁹¹ Tulsī hat diese Variante ganz bewußt in einer allgemeinverständlichen, devotionalen Sprache formuliert, um die Gelübde und das *Pratikramaṇa*-Ritual besonders für junge Leute interessant zu machen. Hinzu kommen kleinere Detailunterschiede, wie z.B. eine einheitlich festgelegte Methode für die Durchführung des Ritus, die ggfs. eine strikte Kontrolle der Performanz ermöglicht, sowie die Inkorporierung primär devotionaler, Terāpanth-spezifischer Elemente, wie des *Parameṣṭhin-Vandanā* und des *Pañcapada-Vandanā* am Ende des Rituals. Für den Hausgebrauch der Laien wurden von den *Samaṇī* verschiedene *Pratikramaṇa*-Rezitationen auch auf Tonband gesprochen. Die *Aticāra* werden zu bekannten Melodien gesungen, um Aufmerksamkeit zu erwecken.

²⁸⁹ Vgl. Williams 1983: 204, 207.

²⁹⁰ Terāpanth-*Samaṇa*/*Samaṇī* beichten "18 Stunden".

²⁹¹ Eine noch kürzere Sthānakavāsī-Laienversion für den Hausgebrauch findet sich bei Vijaya Muni Śāstrī 1991: 71f.:

saṅkṣipta pratikramaṇa sāra sūtra: (1) jaṃ jaṃ maṇeṇ baddhaṃ, jaṃ jaṃ bhāsāe bhāsiyaṃ pāvaṃ | jaṃ jaṃ kaeṇ kayaṃ, micchāmi dukkaḍaṃ tassa || (2) khāmemi savve jīve, savve jīvā khamantu me | mittī savvabhūesu, veraṃ mañjhaṃ na keṇai || (3) savvassa samaṇasamghassa, bhagavao aṃjaliyaṃ kario sise | savve khamāvaitā khamāmi, savvassa - ahayaṃ pi || (4) āyarie uvajjhāe, sise sāhammie kulagaṇe ya | je me kei kasāyā, savve tiviheṇaṃ khāmemi || (5) sāraṃ daṃsaṇ nāṇaṃ, sāraṃ tava niyama saṃjaṃ sīlaṃ | sāraṃ jīṇavar dhammaṃ, sāraṃ saṃlehaṇā saraṇaṃ || (6) ego me sāsao appā, nāṇa saṃsaṇa-saṃjuo | sesā me bāhirā bhāvā, savve saṃjoga-lakkhaṇā || (7) majjaṃ visaya kasāyā, nihā vikaḥā va paṃcamī bhaṇiyā | e e paṃc paṃāyā, jīve pādanti saṃsāre || Diese abgekürzte Version wird in der Regel gesungen.

Die *Pratikramaṇa*-Riten werden von jeder der (Śvetāmbara-) Jain-Traditionen in etwas verschiedener Weise durchgeführt. Die Unterschiede werden meist bewußt eingeführt und aufrecht erhalten, um die unabhängige Identität des Ordens und der Sekte zu stärken. Zu beobachten sind auch kleine Differenzen der Intention, der Sprache und der rituellen Methode.²⁹² Sie zeigen sich in der idiosynkratischen Selektion und sequentiellen Anordnung ein und derselben aus den kanonisierten Schriften übernommenen Prakrit-Verse und der Hinzufügung idiosynkratischer Verse, Hymnen und Gesten. Die Zahl und Anordnung der verwendeten Formeln und Handlungselemente variiert von Sekte zu Sekte²⁹³ und nach *Pratikramaṇa*-Typ.²⁹⁴ Das Konstruktionsprinzip ist jedoch immer gleich und auch die Reihenfolge der sechs Grundelemente ist in der Regel konstant.

Da die Ritualtexte im Wesentlichen aus Zusammenstellungen bestimmter Zitate aus den kanonischen Schriften fabriziert sind, überrascht es nicht, daß einzelne (Teil-) Elemente auch in anderen Ritualtexten (z.B. dem *Guru-Vandanā-Sūtra*) zu finden sind.²⁹⁵ Bei den Terāpanth-Ritualtexten zeigen sich im Vergleich zu Sthānakavāsī,²⁹⁶ bei aller Ähnlichkeit, eine Verringerung der gewöhnlich völlig anders übertitelten rituellen (Text-) Elemente, idiosynkratische Einfügungen oder Weglassungen und eine im einzelnen vollkommen veränderte Sequenz, die nur im Hinblick auf die sechs *Āvaśyaka*-Kategorien übereinstimmt (siehe *infra*). Die Terāpanthī verwenden weniger Formeln als die Sthānakavāsī und Mūrtipūjaka und führen das Ritual so einfach wie möglich und in allen fünf rituellen Kontexten gleichbleibend mit Hilfe desselben relativ kurzen Textes durch. Die *Pratikramaṇa*-Riten der Sthānakavāsī und mehr noch die der Mūrtipūjaka sind weitaus elaborierter und länger.²⁹⁷ Durch rituelle Differenzen markieren die Jain-Sekten also ihre Verschiedenheit. Ein großes Vokabular ritueller Terme ist, so Bruhn (1981: 26), “useful to mark communal differences”.

Wie die folgende vom Autor verfaßte Englische Übersetzung des Ritualtextes des Terāpanth *Śrāvaka-Pratikramaṇa* zeigt, stehen nicht alle Termini automatisch sowohl für den Text wie auch für die rituelle Performanz,²⁹⁸ der im Text selbst zusätzliche Erläuterungen gewidmet werden.²⁹⁹ Die Texte der fünf täglich

²⁹² Tulsi 1996: I.

²⁹³ Das *Pratikramaṇa-Sūtra* im engeren Sinn wird bei den Jaina in verschiedenen zeremoniellen Kontexten rezitiert. Bei den Terāpanth sind die bedeutendsten rituellen Kontexte die *Guru-Vandanā* und die periodischen *Pratikramaṇa*-Zeremonien; bei den Laien die *Kṣamā-Yācanā* am *Samvatsarī*-Tag. Im Folgenden werden nur die periodischen *Pratikramaṇa*-Zeremonien beschrieben. Für die Laienanhänger der jeweiligen Sekte wurden vereinfachte Formen des *Pratikramaṇa-Sūtra* zusammengestellt, die nur drei bis vier der Grundelemente in Abwandlung vorschreiben (Bruhn 1981: 31). Eine Teilübersetzung der Mūrtipūjaka-Version des *Śrāvaka-Pratikramaṇa-Sūtra* von Hemacandra findet sich bei Williams (1983: 203-6). Wie er schreibt, finden sich Erwähnungen der *Samvatsarī* und der jährlichen Pflicht der Laien zum alljährlichen *Pratikramaṇa* erst in späteren Schriften der Śvetāmbara-*Śrāvakācāra*, woraus zu schließen ist, daß die Formen der Laienreligiosität der Jaina erst relativ spät entwickelt wurden.

²⁹⁴ “He [the *vandanaka*] is likely to approach the teacher nearly every day in order to ritually clear his conscience and strengthen his spiritual resolve. In addition to the twenty or more formulas used for this regular practice, there are others to be employed on a fortnightly (*pākṣika*) basis and some intended especially for the great annual rite known as *saṃvatsarī*” (Jaini 1979: 210).

²⁹⁵ Vgl. Schubring 1978, Bruhn 1987c: 67. Während das gesamte *Pratikramaṇa* sehr zeitaufwendig ist und fast nur von den Mönchen und Nonnen auswendig gelernt und zu bestimmten Zeitpunkten des Jahres durchgeführt wird, führen die Terāpanth-Laien entweder eine von Tulsi in Hindi komponierte poetische Kurzform des (*Sanṅkṣipta-Bhāvānuvāda*-) *Pratikramaṇa* mit Hilfe des gedruckten Hindi-Textes (AK I: 268-88) durch oder beschränken sich aus Zeitgründen und aus Gründen relativer religiöser Indifferenz auf die Teilnahme an kollektiven *Pratikramaṇa*-Ritualen, die teils vierzehn-fünfzehntägig (*Pākṣika*) und/oder viermonatlich (*Cāturmāsika*) abgehalten werden, aber zumindest einmal im Jahr, an *Samvatsarī*, obligatorisch durchgeführt werden müssen.

²⁹⁶ Stevenson 1984: 254-59, Shāntā 1985: 531ff.

²⁹⁷ Vgl. Williams 1983: 203-7. Das Grundgerüst der *Śramaṇa-Pratikramaṇa* der Mūrtipūjaka folgt der im *Āvaśyaka-Cūrṇi* von Jinadāsa (7. Jh.) niedergelegten Version (Shāntā 1985: 536).

²⁹⁸ Pace Bruhn 1981: 25, Balbir 1993: 474. Wie Fauconnier 1981: 186 generell für Ritualtexte gezeigt hat ist selbst in Grenzfällen, wie z.B. dem *Tikkhutto*, in welchem die Beschreibung des Rituals selbst-referentiell in das Ritual inkorporiert ist, die Textrezitation allein, ohne die begleitende Durchführung der entsprechenden Handlungen, nicht zureichend für den Tatbestand der Selbst-Verifikation. D.h. auch im Jainismus ist der Text immer eingebettet in das Ritual.

oder periodisch durchgeführten Sühneriten sind fast identisch. Doch nur während *Paryuṣaṇa* und vor allem an *Samvatsarī* werden von den Laien in der Regel kollektive Sühneriten abgehalten. Im Gegensatz zu den Śvetāmbara-Mönchen und Nonnen sind die täglichen Sühneriten der Laien weitgehend eine Privatangelegenheit.

TERĀPANTH ŚRĀVAKA-PRATIKRAMAṆA

(0)

Namaskāra-Sūtra
(*Namukkāra-Suttaṃ*)
(Reverent salutation)

I bow before the *arhats*. I bow before the *siddhas*. I bow before the *ācāryas*. I bow before the *upādhyāyas*. I bow before all the *sādhus* in the world.³⁰⁰

*Vandanā-Vidhi (Tikkhutto)*³⁰¹
(Reverence to the *guru*)

[Sitting on both knees, rotating folded hands 3x, and bowing down]

While rotating my folded hands three times from right to left, I venerate you, I adore you, I honour you, I pay homage to you, you are blessed, you are auspicious, you are divine, you are full of knowledge, I approach you respectfully, and I bow my head down to you in veneration.

Caturviṃśati-Stava-Prārambha

*'Matthaheṇa Vaṃdāmi'*³⁰²
'I honour you (by bowing down) with my head'
(Asking for permission to recite the *Caturviṃśati-Stava*)

Īryāpathika-Sūtra (Iriyāvahiya-Suttaṃ)
(*Sūtra* of vigilance while walking)
[Standing and holding the *pūñjanī*]

I want to perform *pratikramaṇa* for injury on the path of my movement, in coming and in going, in treading on living things, in treading on seeds, in treading on green plants, in treading on dew, on beetles, on mould, on moist earth, and on cobwebs; whatever living organisms with one or two or three or five senses have been injured by me or knocked over or crushed or squashed or touched or mangled or hurt or affrighted or removed from one place to another or deprived of life - may all that evil have been done in vain.³⁰³

²⁹⁹ AK I: 268-88. Die Übersetzung der Prakrit-Verse folgt soweit wie möglich Williams 1963/1983. Abweichungen sind in den Fußnoten angezeigt. Wenn kein Übersetzer genannt ist, stammt die Übersetzung vom Autor dieser Arbeit, u.a. gilt dies für sämtliche Hindi-Verse. Der Ausdruck "konventionelle *Aticāra*" bezeichnet die in der vorherrschenden (Mūrtipūjaka-) Śvetāmbara-Version aufgelisteten Übertretungen. Vgl. Williams 1983, Vijaya Muni Śāstrī 1991.

³⁰⁰ *namo arahaṇtāṇaṃ namo siddhāṇaṃ namo āyāriyāṇaṃ namo uvajjhāyāṇaṃ namo loe savva-sāhūṇaṃ* (AK I: 271). Vgl. Williams 1983: 185, Jaini 1979: 162f. *Arhat* bezeichnet hier die *Tirthaṅkara* (*Jina*), *Siddha* diejenigen, die *Mokṣa* erlangt haben. Alle Kategorien beziehen sich ausschließlich auf Jains. Die Verse sind identisch mit denen des *Śramaṇa-Pratikramaṇa* des Terāpanth. Sie werden von allen Śvetāmbara-Traditionen rezitiert. Die meisten Traditionen rezitieren zusätzliche Verse die variieren und daher von Tulsī weggelassen wurden.

³⁰¹ *tikkhutto āyāhiṇaṃ payāhiṇaṃ kareṇi vaṃdāmi namaṃsāmi sakkāremi sammāṇemi kallāṇaṃ maṅgalaṃ devayaṃ ceiyaṃ pajjuvāsāmi matthaheṇa vaṃdāmi* (AK I: 268). Vgl. die Übersetzungen von Stevenson 1984: 216 und Sheth 1992: 17.

³⁰² Die in Laienversionen des Rituals gebräuchliche Formel wurde unter anderen im ĀvN 12.115 (18) "als ungehöriger Zusatz (*cūḍā*) abgewiesen" (Leumann 1934: 9).

³⁰³ *icchāmi paḍikkamiṃ iriyā-vahiyaṃ virāhaṇāṃ gamaṇāgamaṇe paṇakkamaṇe bīyakkamaṇe hariyakkamaṇe oṣāuttiṅga-paṇaga-daga-maṭṭi-makkaḍā-saṃtāṇa-saṃkamaṇe je me jīvā virāhiyā eg'īṃḍiyā beīṃḍiyā teīṃḍiyā caur-īṃḍiyā pañc-īṃḍiyā abhihayā*

*Kāyotsarga-Pratijñā-Sūtra (Kāussagga-Paiṇṇā-Suttaṃ)*³⁰⁴

(Vow of abandoning the body)

[Putting the *pūñjanī* down, standing with hands folded in front of the chest]

Making an additional effort, making penance, making purification, extracting evil from myself, I stand in the *kāyotsarga* in order to make an end to sinful acts. With the exception of inhaling and exhaling, coughing and sneezing, yawning and hiccupping, breaking wind, giddiness, and swooning, very slight movements of the limbs, the eyes, and the saliva, and similar involuntary acts may my *kāyotsarga* be unbroken and unimpaired; until I have completed the recitation of the *Namaskāra* to the blessed *arhats* I shall cast aside my body [*now in meditation*] in the standing position, in silence and in meditation.

Caturviṃśati-Stavana-Sūtra (Cauvīsathava-Suttaṃ)

(Hymn to the 24 prophets)

[Standing in meditation]

I shall praise the twenty-four Jinas, the arhats of perfect knowledge, who have illuminated the world and created the sacred doctrine as a way across: ... [the 24 names]. Thus I have extolled the twenty-four Jinas who have shaken off impurities and defilements and overcame old age and death; may they, the *tīrthaṅkaras*, be gracious to me; may they, the *siddhas*, the best of beings, grant me the attainment of supreme tranquillity (*samāhi*), right knowledge (*bohi*) and final release (*āroga*), they who have been praised and worshipped and adored. May the *siddhas*, purer than the moons, more radiant than the suns, and profound as the oceans, show me (the path) to perfection.³⁰⁵

Namaskāra-Sūtra

[Standing in meditation, as above]

vattiya lesiya saṃghāyā saṃghaṭṭiyā pariyāviyā kilāmiyā uddaviyā thāṇāo thāṇaṃ saṃkāmiyā jīviyāo vavaroviyā tassa micchā mi dukkaḍaṃ (AK I: 269). Übersetzung von Williams 1983: 203f. Vgl. Shāntā 1985: 545 Fn. 46. Die Mūrtipūjaka-, Loṅkā-Gaccha- und Sthānakavāsi-Versionen (z. B. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 3) fügen am Anfang zwei Verse hinzu: *icchākāreṇaṃ saṃdisaha bhagavaṃ! iriyāvahiyaṃ paḍikkamāmi! icchaṃ!* Die früheste überlieferte Quelle des *Īryāpathika-Sūtra*, welches von Mönchen und Laien in gleicher Weise rezitiert wird, ist die *Āvaśyaka-Niryukti* (Dundas 1996: 98 Fn. 80).

³⁰⁴ *tassa uttarī-karaṇeṇaṃ pāyacchitta-karaṇeṇaṃ visohī-karaṇeṇaṃ visallī-karaṇeṇaṃ pāvāṇaṃ kammāṇaṃ nigghāyaṇaṭṭhāe thāmi kāussaggaṃ - annattha ūsasieṇaṃ nīsasieṇaṃ khāsieṇaṃ chieṇaṃ jambhāieṇaṃ uḍḍueṇaṃ vāya-nisaggeṇaṃ bhamalīe pitta-mucchāe suhumeḥiṃ aṃga-saṃcālehiṃ suhumeḥiṃ khela-saṃcālehiṃ suhumeḥiṃ diṭṭhi-saṃcālehiṃ evaṃ-āiehiṃ āgārehiṃ abhaggo avirāhio hojja me kāussaggo jāva arahamṭāṇaṃ bhagavaṃtāṇaṃ namokkāreṇaṃ na pāreṃi tāva kāyaṃ [dhyāna:] thāṇeṇaṃ moṇeṇaṃ jhāṇeṇaṃ appāṇaṃ vosirāmi* (ĀvS 36, in AK I: 269). Übersetzung von Williams 1983: 213. Vgl. Shāntā 1985: 545 Fn. 51.

³⁰⁵

1. *logassa ujjoya-gare, dhamma-titthayare jiṇe,*

arahaṃte kittaiṣaṃ, cauviṣaṃ pi kevalī.

2. *usabham-ajiyaṃ ca vaṃde, saṃbhavam-abhiṇandaṇaṃ ca sumaṃ ca,*
paumappahaṃ supāsaṃ, jiṇaṃ ca caṃdappahaṃ vaṃde.

3. *suvihiṃ ca pupphadaṇṭaṃ, sīyala-sijjaṃsa-vāsupujjaṃ ca,*
vimala-aṇaṇṭaṃ ca jiṇaṃ, dhammaṃ saṃtiṃ ca vaṃdāmi.

4. *kumṭhuṃ araṃ ca malliṃ, vaṃde muṇisuvvayaṃ nami-jiṇaṃ ca,*
vaṃdāmi 'riṭṭhanemiṃ, pāsaṃ taha vaddhamāṇaṃ ca.

5. *evaṃ mae abhiṭṭhā, vihuva-aya-malā pahīṇa-jara-maraṇā,*
cauviṣaṃ pi jiṇavarā, titthayarā me paṣīyaṃtu.

6. *kittiya-vaṃdiya-mae, jee logassa uttamā siddhā,*
āroga-bohi-lābhaṃ, samāhi-varam-uttamaṃ diṃtu.

7. *caṃdesu nimmalayarā, āiccesu ahiyaṃ payāsayarā,*

sāgara-vara-gaṃbhīrā, siddhā siddhiṃ mama disaṃtu (ĀvS 3-9, in AK I: 270).

Übersetzt von Williams 1983: 195f. unter dem Titel Nāma-Jina-Stava-Daṇḍaka. Hier leicht modifiziert. Vgl. Jacobi 1878, Stevenson 1984: 255, Leumann 1934: 6f., Shāntā 1985: 67, 537, Cort 2001: 66. Williams' Übersetzung von Vers 6 ist nicht unumstritten. Denn die Tīrthaṅkara werden wörtlich nicht um "Erlösung" gebeten, sondern um "Gesundheit" (*Āroga*), wie in Leumanns 1934: 6f. Übersetzung reflektiert. Für ihn, wie auch für Cort, illustriert die Tatsache, daß die Tīrthaṅkara hier wörtlich um weltliches Wohlbefinden gebeten zu werden scheinen den starken Einfluß der Bhakti-Religiosität selbst auf die obligatorischen Riten des Jainismus. In seiner Verteidigung des Wortlautes der Hymne schreibt der Mūrtipūjaka *ācārya* Malliṣeṇa (1292 C.E.) dagegen in *Syādvādamāñjarī* v. 11.82: "But the prayer for health, etc., as being through speech neither true nor false [and] cause of purity of development, is not an objection; for here is meant mental health, etc., and that is the highest fruit, since it is characteristic in the waning of the diseased state defined as mundane existence in its four conditions." Den Kommentaren folgend, übersetzt Bollée 1980: 442 Fn. 10 entsprechend (wie auch Williams) *āroga* als "Heil": "*āroga* is a synonym of *siddhatva* (Haribhadra: *Āvaśyaka-ṭīkā*. 2, 1 Bombay 1917, 507b 8) and *mokkha* (Malayagiri: *Āv.*-ṭīkā 2. Indore 1929, fol. 12, 3), whereas in Prabhacandra's commentary it is taken as an adjective."

Caturviṃśati-Stavana-Sūtra

[Recited aloud, as above]

*Śakra-Stuti (Sakkatthū-Suttaṃ)*³⁰⁶

(Śakra's hymn of praise)

[Kneeling on both knees]

Praise to the *arhats*, the blessed ones, who are the cause of the beginnings, who provide the path across, who have of themselves attained enlightenment, the best among men, the lions among men, the lotuses among men, the *gandha-hastins* [perfume elephants] among men, the best of those in the world, the lords of the world, the benefactors of the world, the lights of the world, the irradiators of the world, those who give freedom from fear, who give insight, who give the right direction, who give refuge, who give enlightenment, who give the sacred doctrine, who expound the sacred doctrine, who are the authorities on the sacred doctrine, the guides to the sacred doctrine, the oecumenical monarchs of the sacred doctrine, those who maintain the irrefutable knowledge and insight, who have thrown off all travesties, the Jinās, who drive away evil, who have crossed over, who aid others across, the enlightened and the enlighteners, the liberated and the liberators, the omniscient, the all-seeing, those who have reached that place that is called *siddhi-gati* from which there is no return, and which is bliss immutable, inviolable, endless, imperishable, and undisturbed; praise to the Jinās who have overcome fear.

(1)

SĀMĀYIKA-ĀVAŚYAKA

Pratikramaṇa-Prārambha

(Beginning of the *pratikramaṇa*)

[Standing and holding the *pūñjanī*]

‘*Matthaeṇa Vaṃdāmi*’

I bow down with my head, receiving permission to perform the *sāmāyika āvaśyaka*.

*Pratikramaṇa-Pratijñā (Āvassā-Suttaṃ)*³⁰⁷

(Vow of repentance)

Please instruct me Lord! I will perform *pratikramaṇa* for the day:³⁰⁸ in order to contemplate the transgressions that have occurred concerning knowledge, faith, conduct and asceticism I will do *kāyotsarga*.

³⁰⁶ *namotthu ṇaṃ arahantaṇaṃ bhagavaṃtānaṃ, āgārāṇaṃ tiṭṭhayaṇaṃ saha-sambuddhānaṃ purisa-uttamānaṃ purisa-sīhānaṃ purisa-varapumḍariyānaṃ purisa-vara-gaṃdha-hatthiṇaṃ log'uttamānaṃ loga-nāhānaṃ loga-hiyānaṃ loga-paīvānaṃ loga-pajjoya-garānaṃ, abhaya-dayānaṃ cakkhu-dayānaṃ magga-dayānaṃ saraṇa-dayānaṃ jīva-dayānaṃ bohi-dayānaṃ dhamma-dayānaṃ dhamma-desayānaṃ dhamma-nāyagānaṃ dhamma-sārahūnaṃ dhamma-vara-cāuraṇṭa-cakkavaṭṭiṇaṃ divo tānaṃ saraṇa-gaī-paiṭṭhā* [Sthānakavāsī Śramaṇa-Saṅgha: *gai-paiṭṭānaṃ*] *appaḍihaya-vara-nāṇa-daṃsaṇa-dharānaṃ viyaṭṭa-chaumānaṃ jīṇānaṃ jāvayānaṃ tiṇṇānaṃ tārayānaṃ buddhānaṃ bohayānaṃ muttānaṃ moyagānaṃ savvaṇṇūnaṃ savva-darisaṇaṃ sivaṃ ayalam aruṇam aṇaṃtam akkhayaṃ avvābāham apuṇarāvattayaṃ siddhi-gai-nāmadheyaṃ thānaṃ sampattānaṃ namo jīṇānaṃ jīva-bhayānaṃ* (AK I: 271). Übersetzt von Williams 1983: 193f. unter der Bezeichnung *Praṇipāta-Daṇḍaka*, die auch von den Sthānakavāsī verwendet wird. Die von Vijaya Muni Śāstrī 1991 publizierte Sthānakavāsī-Version und die Terāpanth-Versionen enthalten einen zusätzlichen, hier durch Unterstreichung hervorgehobenen Vers. Hemacandras (YS S. 629) - von Williams übersetzte - Version enthält folgenden Zusatz, der dem Inhalt nach auch im heutigen Text des *Loṅkāgaccha-Pañca-Pratikramaṇa* zu finden ist: (.....) *je ya aīyā siddhā je ya bhavissaṃti 'nāgae kāle, sampai ya vaṭṭamāṇā savve tivheṇa vaṃdāmi* - “In the threefold way I worship all the *siddhas*, first those who have been, then those who will be, then those who currently live”. Der Text findet auch im kanonischen Uvavāya 39.

³⁰⁷ *āvassā icchā-kāreṇa saṃdisaha bhayavaṃ! devasiyaṃ paḍikkamaṇaṃ thāemi devasiya-nāṇa-daṃsaṇa-carittācarita-tava-aiyāra-cimṭavaṇaṭṭhaṃ kareṃ kausaggaṃ* (AK I: 271). Die Sthānakavāsī nennen diesen Text z.T. *Upakrama-Sūtra* (Vijaya Muni Śāstrī 1991: 8). Vgl. die von Williams 1983: 203-5 zitierte Version.

³⁰⁸ Je nach Zeitpunkt des *Pratikramaṇa* werden eingesetzt: *Devasiyaṃ* (für den Tag), *Rāiyaṃ* (für die Nacht), *Pakkhiyaṃ* (für zwei Wochen), *Caumāsiyaṃ* (für ein Vierteljahr), *Samvacchariyaṃ* (für ein Jahr).

Namaskāra-Sūtra

[As above]

*Maṅgala-Sūtra (Maṅgala-Suttaṃ)*³⁰⁹

(Sūtra of auspiciousness)

The four are the auspicious ones, the *arhats* are the auspicious ones, the *siddhas* are the auspicious ones, the *sādhus* are the auspicious ones, the *dharma* taught by the *kevalins* is the auspicious one.

These four are the best, the *arhats* are the best, the *siddhas* are the best, the *sādhus* are the best, the *dharma* taught by the *kevalins* is the best.

Take refuge to the four, take refuge to the *arhats*, take refuge to the *siddhas*, take refuge to the *sādhus*, take refuge to the *dharma* taught by the *kevalins*.

*Sāmāyika-Pratijñā*³¹⁰

(Vow of equanimity)

I engage, venerable one, in the *sāmāyika*, renouncing, for as long as I observe the *sāmāyika*, the three times three types of sinful activities; neither mentally, verbally, or physically will I perform them, or cause them to be done by others, or approve of others doing them; I repent [my past faults], venerable one, censure, condemn and rid myself of them.

Prāyaścitta-Sūtra

(Sūtra of atonement)

[I want to perform *kāyotsarga*] whatever fault has been committed by me during the day in body, speech, or mind, in contravention of the scriptures and of right conduct, unfitting and improper to be done, ill meditated and ill conceived, immoral and undesirable, unbecoming for a layman, in regard to knowledge and philosophy and the lay life and the holy writ and the *sāmāyika*, and whatever transgression or infraction I may have committed in respect of the three *guptis* and four *kaśāyas*, and the five *aṇu-vratas*, three *guṇa-vratas*, and four *śikṣā-vratas*, that is to say, the layman's twelvefold rule of conduct - may that evil have been done in vain.³¹¹

³⁰⁹ *cattāri maṅgalaṃ arihaṃtā maṅgalaṃ, siddhā maṅgalaṃ, sāhū maṅgalaṃ, kevalipaṇṇato dhammo maṅgalaṃ; cattāri loguttamā arahaṃtā loguttamā, siddhā loguttamā, sāhū loguttamā, kevalipaṇṇatto dhammo loguttamā; cattāri saraṇaṃ pavajjāmi arahaṃte saraṇaṃ pavvajjāmi, siddhe saraṇaṃ pavajjāmi, sāhū saraṇaṃ pavvajjāmi, kevalipaṇṇattaṃ dhammaṃ saraṇaṃ pavvajjāmi* (AK I: 272). Vgl. Shāntā 1985: 538, 544 Fn. 26-30.

³¹⁰ *kareṃi bhaṃte! sāmāyaṃ sāvajjaṃ joḡaṃ paccakkhāmi jāva-niyāmaṃ (muhuttaṃ egaṃ) pajjuvāsāmi duvihaṃ tiviheṇaṃ na kareṃi, na kāravemi, maṇasā, vayasā, kāyasā tassa bhaṃte! paḍikkamāmi niṃdāmi garihāmi appāṇaṃ vosirāmi* (AK I: 272). Vgl. Jaini 1979: 222, Williams 1983: 132, Bruhn 1998: I.1. In der von der ältesten überlieferten Version DVS₂ 4.11 abweichenden monastischen Version des ÄvS 1 steht anstelle von *Jāva-Niyamaṃ* ("solange ich die Einschränkung ehre" (Leumann 1934: 6, 42), d.i. in der Regel ein *Muhūrta*=48 Minuten: *Muhuttaṃ Egaṃ*) *Jāvajjivāe* ("zeitlebens"), und *Duvihaṃ* ist durch *Tivihaṃ* ersetzt (d.h., die Entsagung ist nicht "zweimal dreifach", sondern "dreimal dreifach – in Gedanken, Sprache und Körper"): *kareṃi bhaṃte sāmāyaṃ, sāvvaṃ sāvajjaṃ joḡaṃ paccakkhāmi jāvajjivāe, tivihaṃ tiviheṇaṃ - maṇeṇaṃ, vāyāe, kāeṇaṃ, na kareṃi, na kāravemi karataṃ-pi aṇṇaṃ na samaṇujānāmi, tasya bhaṃte! paḍikkamāmi niṃdāmi garihāmi appāṇaṃ vosirāmi* ("ÄvS 2", in Tulsī 1983a: 2). Vgl. Shāntā 1985: 543 Fn. 15, 67, 537 für eine identische Version der Sthānakavāsī-Mönche.

³¹¹ [*icchāmi thāiṃ kausaggaṃ*] [MÖNCHE: *icchāmi paḍikkamium*] *jo me devasio aiyāro kao kāio vāio māṇasio usutto ummaggo akappo akaraṇijjo dujjhāo duvviṇṇāto anāyāro anicchiyaṃ asāvaga-* [MÖNCHE: *asamaṇa-*] *pāoggo nāṇe [taha] dāsaṇe cārītācārīte* [MÖNCHE: *caritte*] *sue sāmāie tiṇhaṃ guttīhaṃ caṇṇhaṃ kasāyāṇaṃ paṇṇaṇhaṃ aṇu-vvayāṇaṃ tiṇhaṃ guṇa-vvayāṇaṃ caṇṇhaṃ sikkhā-vayāṇaṃ bārasavihassa sāvaga-dhammassa jaṃ* [MÖNCHE: *mahavva-yāṇaṃ chaṇṇaṃ jīvanikāyāṇaṃ sattaṇhaṃ piṇḍesaṇāṇaṃ aṭṭhaṇhaṃ pavayaṇamāṇaṃ navaṇhaṃ bambhaceraḡuttīhaṃ dasavihe samaṇa-dhammesamaṇāṇaṃ joḡaṇaṃ jaṃ*] *khaṇḍiyaṃ jaṃ virāhiyaṃ tassa micchā mi dukkaḍaṃ* (AK I: 272). Der für die Laien von Tulsī formulierte Text ist – abgesehen von der fehlenden Anfangsformel – identisch mit dem von Williams 1983: 204f. übersetzten *Aticāra-Ālocanā* von Hemacandra (YS 3.130). Die Passagen in eckigen Klammern am Anfang des Textes finden sich nicht bei Hemacandra, wo die Absicht der Durchführung der *Ālocanā* (Pkt. *Āloyāṇā*) und nicht der *Kāyotsarga* (Pkt. *Kāussagga*) angekündigt wird: *icchā-kāreṇa saṃdisaha bhagavaṃ devasiyaṃ āloiyum (guru: āloaha) icchaṃ ālloemi*. Die durch Unterstreichung gekennzeichnete abweichende Version der Terāpanth-Mönche wird *Paḍikkamaṇa-Suttaṃ* genannt und beginnt mit den Worten: *icchāmi paḍikkamium* - I want to repent (Tulsī 1983a: 16-18). Die Verhaltensregeln auf welche die Mönche Bezug nehmen sind andere. Bei den Sthānakavāsī ist der Text z.T. als *Śaṅkṣipta-Pratikramaṇa-Sūtra* bekannt (Shāntā 1985:

Kāyotsarga-Pratijñā

[As above]

*Śrāvaka-Vrata Aticāra*³¹²

(Transgressions of the lay vows)

[Hindi, in meditation]

[As below]

Jñāna Aticāra

(Transgressions of right knowledge)

Darśana Aticāra

(Transgressions of right insight)

Cāritra Aticāra:

Ahiṃsā Aṇuvrata Aticāra

(Transgressions of the small vow of non-violence)

Satya Aṇuvrata Aticāra

(Transgressions of the small vow of truthfulness)

Acaurya Aṇuvrata Aticāra

(Transgressions of the small vow of non-stealing)³¹³

Brahmacarya Aṇuvrata Aticāra

(Transgressions of the small vow of celibacy)

Aparigraha Aṇuvrata Aticāra

(Transgressions of the small vow of non-possession)

Digvrata Aticāra

(Transgressions of the vow of restricting one's activities to a limited area)

Bhogopabhoga-Parimāṇa-Vrata

(Vow of restricting the objects of enjoyment)

Anarthadaṇḍa-Viramaṇa-Vrata Aticāra

(Transgressions of the vow of refraining from purposeless harmful activities)

Sāmāyika-Vrata Aticāra

(Transgression of the vow of equanimity)

Deśāvakāśika-Vrata Aticāra

(Transgressions of the vow of further limiting the area of one's movement)

Pauṣadhopavāsa-Vrata Aticāra

(Transgressions of the vow of fasting on the eight and fourteenth days of each lunar fortnight)

Yathāsaṃvibhāga-Vrata

(Vow of sharing with the ascetics)

Samlekhanā-Vrata Aticāra

(Transgressions of the vow of ritual death by fasting)

537, vgl. ĀvS 15). Der Ausdruck *Cārittacāritta* (Skt. *Cāritracāritra*) bedeutet nach Hemacandra das gleiche wie *Deśavirati*, *Khaṇḍiya* (Skt. *Khaṇḍita*), also eine Teilverletzung der religiösen Pflichten, und *Virāhiya* (Skt. *Virādhita*) eine schwere Verletzung, ohne den vollkommen Bruch der Regel herbeizuführen (Williams 1983: 205).

³¹² Der folgende Hindi-Teil wurde von Tulsī neu komponiert. Wortlaut, Übersetzung sowie Sthānakavāsī-Versionen sind im Folgenden im Abschnitt über die Gelübde und Überschreitungen im vierten oder *Pratikramaṇa-Āvaśyaka*, in dem die Laiengelübde rezitiert und *Aticāra* wiederholt werden, zu finden.

³¹³ Um Zweideutigkeiten zu vermeiden wird in der vorliegenden Laienversion "Nicht-Stehlen" (*Acaurya*) anstelle von "Nicht-Besitzen" (*Aparigraha*) verwendet. Vgl. Norman 1991.

*Pāpa-Sthāna (Aṭṭhārasa Pāva Ṭhāṇāṇi)*³¹⁴

(Sources of sin)

[Hindi]

1 killing (<i>prāṇātīpātā</i>)	10 attachment (<i>rāga</i>)
2 lying (<i>mṛṣāvāda</i>)	11 hatred (<i>dveṣa</i>)
3 thieving (<i>adattādāna</i>)	12 disputation (<i>kalaha</i>)
4 unchastity (<i>maithuna</i>)	13 false accusation (<i>abhyākhyāna</i>)
5 acquisitiveness (<i>parigraha</i>)	14 backbiting (<i>paiśunya</i>)
6 anger (<i>krodha</i>)	15 denigration (<i>para-parivāda</i>)
7 pride (<i>māna</i>)	16 elation and depression (<i>ratī-aratī</i>)
8 deceit (<i>māyā</i>)	17 deceitful speech (<i>māyā-mṛṣā</i>)
9 greed (<i>lobha</i>)	18 false belief (<i>mithyā-darśana</i>)

If I committed the eighteen types of sin, then may that evil have been done in vain
with respect to the daily *pratikramaṇa*.³¹⁵

*Prāyaścitta-Sūtra*³¹⁶

I want to perform *ālocanā* [and as above]

Namaskāra-Sūtra

[As above, end of meditation]

(2)

CATURVIṂŚATI-STAVA-ĀVAŚYAKA

'*Matthaṇa Vaṃdāmi*'

I bow down with my head, receiving permission to perform the *caturviṃśati-stava āvaśyaka*.

Caturviṃśati-Stava

[As above]

(3)

VANDANĀ-ĀVAŚYAKA

'*Matthaṇa Vaṃdāmi*'

I bow down with my head, receiving permission to perform the *vandanā āvaśyaka*.

³¹⁴ Die *Pāpa-Sthāna* sind in *Ṭhāṇa* 1.109-126 genannt und in DVS₁ 6.7 erwähnt. Vgl. Williams 1983: 206f. Die ersten fünf Quellen der Sünde beziehen sich auf die *Aṇuvrata* und die folgenden vier auf die *Kaṣāya*. Wie Bruhn 1987c: 69f. gezeigt hat, ist die *Kaṣāya*-Doktrin ("a Jainistic canonization of an important invariant in the Indian history of ideas") den Annihilierungs-Theorien der Post-*Bhagavatī*-Periode zuzurechnen. Obwohl selbst die *Śvetāmbara-Āgama*-Texte ursprünglich umgangssprachlich formuliert wurden findet es Bruhn 1987c: 83 "überraschend", daß Jains populäre Ausdrücke wie *Moha*, *Lobha*, etc. verwenden und nicht kryptische Synonyme.

³¹⁵ *yadi maiṃ ne aṭṭhārah pāp sevān kie hoṃ, to daivasika pratikramaṇa sambandhī tassa micchā mi dukkaḍaṃ* (AK I: 277).

³¹⁶ *icchāmi āloium* und weiter wie oben im *Prāyaścitta-Sūtra*.

*Vandanā-Sūtra*³¹⁷

[Standing and sitting in alternation]

I wish to do homage, forbearing monk, with unperturbed concentration. [The *guru*: Willingly] Allow me to enter the measured space. [The *guru*: I allow you] Allow my bodily contact on the lower part of your body [i.e., the feet]. Please suffer this annoyance. You will have spent the whole day fortunately little disturbed. [The *guru*: Yes] You are making spiritual progress. [The *guru*: Yes and so are you] You are unperturbed by your sense organs? [The *guru*: Yes] I ask pardon, forbearing monk, for my daily transgressions. [The *guru*: I too ask pardon] Necessarily I make *pratikramaṇa* to you, forbearing monk, for any day-by-day lack of respect, for any of the thirty-three *āsātanās* [forms of disrespect], anything done amiss through mind, speech or body, through anger, pride, deceit, or greed, through false behaviour and neglect of the sacred doctrine at any time; whatever offences may have been committed by me, forbearing monk, I repent, censure, condemn and rid myself of them.

(4)

PRATIKRAMAṆA-ĀVAŚYAKA

‘*Matthaṇa Vamḍāmi*’

I bow down with my head, receiving permission to perform the *pratikramaṇa āvaśyaka*.

*Ālocanā-Sūtra*³¹⁸

(*Sūtra* of confession)

[With folded hands sitting on the left leg]

Whatever transgressions I have committed during the past day, by negative thinking, negative speaking, and by negative action, I confess, repent, censure, condemn and rid myself of them.

*Prāyaścitta-Sūtra*³¹⁹

I want to perform *pratikramaṇa* ... [and as above].

Īryāpathika-Sūtra

[As above]

*Ratnatraya*³²⁰

³¹⁷ *icchāmi khamāsamaṇā! vaṇḍiṃ jāvāṇijjāe nisīhiyāe* * [guru: *chandeṇa*] *aṇujāṇaha me miy'-oggahaṃ* * [the guru: *aṇujāṇāmi*] *nisīhi aho-kāyaṃ kāya-saṇphāsāṃ khamāṇijjo bhe kilāmo. appa-kilaṃtāṇam bahu-subheṇa bhe divaso vaikkamaṇto* * [the guru: *taha tti*] *jattā bhe* * [the guru: *tubbham-pi vaṭṭai*] *jāvāṇijjaṃ ca bhe* * [the guru: *evaṃ*] *khāmemi khamā-samaṇo! devasiyaṃ vaikkamaṇ* * [the guru: *aham avi khāmemi*] *āvassiyāe* * *paḍikkamāmi khamā-samaṇāṇaṃ devasiyāe āsāyaṇāe tittis'annayārāe, jaṃ kiṃci micchāe maṇa-dukkadāe vāya-dukkadāe kāya-dukkadāe kohāe māṇāe māyāe lobhāe savva-micchovayārāe savva-dhammāikkamaṇāe āsāyaṇāe jo me devasio aiyāro kao tassa khamā-samaṇo! paḍikkamāmi niṃdāmi garihāmi appāṇaṃ vosirāmi* (ĀvS 10, in AK I: 279). Die Übersetzung folgt weitgehend Williams 1983: 199f. Vgl. die Übersetzung von Leumann 1934: 8 und *infra*, sowie Shāntā 1985: 544 Fn.17. Für Listen respektlosen Verhaltens (*Āsātanā*) siehe Williams 1983: 225-29 und Tatia und Kumar 1981: 26-30. Das Zeichen * zeigt an, wann die Verehrenden abwechselnd mit gefalteten Händen stehen bzw. sitzen sollen. Die in Klammern eingefügten “Antworten des Guru” werden heute nicht mehr ausgesprochen und nicht im Terāpanth-Text erwähnt.

³¹⁸ *tassa savvassa devasiyassa aiyārassa ducchiṭṭiya-dubbhāsiya ducchiṭṭhayassa āloyaṇto paḍikkamāmi niṃdāmi garihāmi appāṇaṃ vosirāmi* (AK I: 279).

³¹⁹ *icchāmi paḍikkamiṃ*, und weiter wie oben.

³²⁰

sāadhanā ratna-trayī vinayanat ho maim karūṃ;
ek lay ho ek ras ho bhāv-tanmayatā varūṃ.
jñān, darśan, caraṇ kī pāvan triveṇī meṃ nahā;
dev! maim nirmal banūṃ yah svapna mānas meṃ rahā.
prāpta samyag-jñān mujhko aur darśan bhī milā;
ācaraṇ kā suman sundar hṛday-vanikā meṃ khilā.
(AK I: 280; vgl. Williams 1983: 32-5)

(The three jewels)

[Hindi]

With humbleness I practice the three jewels, with complete inner identification I become completely absorbed and in harmony with them. O Lord! I always dream of becoming pure through bathing in the sacred three-fold confluence of right knowledge, true insight and proper conduct. I obtained right knowledge and also experienced right insight, and the gracious and beautiful flower of right conduct blossomed in my heart.

*Jñāna*³²¹

(Right knowledge)

[Hindi & Prakrit]³²²

Three types of tradition [āgama] are mentioned, these are – the tradition of the words, the meanings of the words, and both together. The essence of the experiences of Arhats is given in the sacred scriptures (*āgama*), and this is the basic life-source of our spiritual practice. The text (*sūtra*) of the scripture, the meaning of the scripture and both together are delightful, and by their nature simple and easy to understand from different points of view.

Jñāna Aticāra

(Infractions of right knowledge)

[Hindi & Prakrit]

I confess my transgressions from the bottom of my heart, and liberate myself easily from the knots (*granthi*) of my heart. If during the study of the scripture there occurred a mistakes regarding the letter, mistakes regarding the word, mistakes regarding the word-separation (*yati*), mistakes regarding the text; if mistakes occurred because of noise, lack of humility or of respect; if I studied beyond the prescribed limits of time; *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day:*³²³ *may that evil have been done in vain.*³²⁴

³²¹

āgame tivihe paṇṇatte, taṃ jahā - suttāgame, atthāgame, tadubhayāgame;

arhatom ke anubhavom kā āgamom meṃ sār hai;

vah hamārī sādhanā kā prānamay ādhār hai.

sūtra āgam, artha āgam, tadubhayāgam ramya hai;

vividh kī dṛṣṭiyom se sahaj saral sugamya hai.

(AK I: 280f.)

³²² Hier und im Folgenden werden die Prakrit-Passagen der Verse hervorgehoben.

³²³ Je nach Anlaß: *daivasika, rātrika, pākṣika, cāturmāsika, sāmvasarika.*

³²⁴

amal antaḥkaraṇ se aticār kī ālocanā;

kar rahā hūm saralatā se hṛday-granthi vimocanā.

sūtra ke adhyayan meṃ akṣar-viparyay jo huā,

pad-viparyay, yati-viparyay, kṛti-viparyay jo huā.

ghoṣ meṃ yā vinay meṃ bahumān meṃ skhalanā huī;

kāl ke atigaman se svādhyāy meṃ chalanā huī.

daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'.

(AK I: 281)

Verglichen mit der monastischen Version (und Mūrtipūjaka- und Sthānakavāsī-Versionen) erscheinen die *Aticāra* der Terāpanth-Laienversion radikal gekürzt. Traditionell werden 14 Überschreitungen des rechten Wissens aufgelistet: *āgame tivihe paṇṇatte, taṃ jahā-suttāgame; atthāgame, tadubhayāgame, eyassa sirināṇassa jo me aiyāro kao; taṃ āloemi; jaṇvāiddham, vaccāmelīyam, hiṇakkhariaṃ, accakkharaṃ, paya-hīṇaṃ, viṇaya-hīṇaṃ, joga-hīṇaṃ, ghosa-hīṇaṃ, suṭṭhu dinnam, duṭṭhu paḍicchiyam; akāle kao sajjhāo, kāle na kao sajjhāo, asajjhāe sajjhāiyam, sajjhāe na sajjhāiyam; jo me devasio aiyāro kao tassa āloemi [tassa micchāmi dukkaḍaṃ]* (AK I: 281 Fn.). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 38, Williams 1983: 32-5.

Darśana Samyaktva
(Insight into right faith)
[Hindi & Prakrit]

*The Arhat is my Lord, and the best ascetics are my gurus for all my life. The truth which the Jinas taught, this right belief I have adopted. My divine Lord Jina is the best in the entire world. He is my religious wealth and a true ascetic, and the best teacher of the path of enlightenment. True religion is that path of religious practice which the Omniscient teaches. I have adorned myself by practising devotion to the true self with right faith.*³²⁵

Samyaktva Lakṣaṇa
(Characteristics of right faith)
[Hindi]

All impulses are pacified, peace pervades the mind. In the heart there is an abundant urge to become free, mental detachment, inner feeling of pure compassion, and unwavering faith. These are all the principal characteristics of right faith.³²⁶

Samyaktva Bhūṣaṇa
(Ornaments of right faith)
[Hindi]

With the goal fixed, and feelings full of devotion, I selflessly constantly promulgate the religious doctrines, with a strong innate curiosity for the knowledge of the Jain reals (*tattva*), and serving the religious community. These are all the ornaments of the practice of right faith.³²⁷

325

*arahaṃto mahadevo, jāvajjivam susāhuṇo guruṇo;
jīnapaṇṇattaṃ tattaṃ, iya sammattaṃ mae gahiyaṃ.
deve mere divya arhan, śreṣṭha sāre lok meṃ;
sādhanā-dhan sādhu mere suguru path-ālok meṃ.
dharma vah jo sādhanā-path kevalī upadiṣṭa hai.
ātma-niṣṭhāmay amal samyaktva mujhko iṣṭa hai.
(AK I: 281)*

326

*śānt haim āveg sāre, śānti man meṃ vyāpta hai;
mukta hone kī hṛday meṃ preraṇā paryāpta hai.
vṛtti meṃ vairāgya, antarbhāv meṃ karuṇā vimal;
aṭal āsthā, ye sabhī samyaktva ke lakṣaṇ sabal.
(AK I: 281)*

Die zugrundeliegende Liste der fünf Merkmale (*Lakṣaṇa*) des rechten Glaubens (AK I: 251 Fn.1) stammt von Āśādhara und Hemacandra (YS 2.15): Gelassenheit (*Śama*), Erlösungsverlangen (*Samvega*), Indifferenz (*Nirveda*), Mitleid (*Anukampā*), standfeste Frömmigkeit (*Āstikya*). Siehe Williams 1983: 41-3. Wie Mukherjee (in Tulsī 1985a: 104) bemerkt, handelt es sich bei der Erleuchtungserfahrung primär um ethische Merkmale. Im Gegensatz zur konventionell akzeptierten ontologischen Definition der sieben bzw. neun fundamentalen Wahrheiten (*Tattva*) der Jaina bei Umāsvāti (TS 1.2ff.) und anderen wird demgegenüber die Besonderheit der inneren Erfahrung der Erleuchtung und der damit einhergehenden Wahrhaftigkeit betont: “truth means the state of being true” (Tulsī 1985a: 84).

327

*lakṣya meṃ sthiraṭā nirantar bhakti-bhāvit bhāvanā;
dharma-sāsan kī karūṇ niḥsvārth satat prabhāvanā.
jain tattvajñān meṃ ho sahaḥ jijñāsā prabal;
saṅgha sevā ye sabhī samyaktva ke bhūṣaṇ amal.
(AK I: 281)*

Die zugrundeliegende Liste der fünf Zierden (*Bhūṣaṇa*) des rechten Glaubens (AK I: 251 Fn.2) stammt von Hemacandra (YS 2.16): Glaubensfestigkeit (*Sthairya*), Devotion (*Bhakti*), Verbreitung des Glaubens (*Prabhāvanā*), religiöse Kompetenz (*Kauśala*), der Gemeinde dienen (*Tīrtha-Sevā*). Siehe Williams 1983: 45.

Darśana Aticāra
(Infractions of right insight)
[Hindi & Prakrit]

If doubt or fear regarding the goal spreads through the mind, and if the heart is enticed by something which is not the goal. If the mind does not remain steady regarding the acquisition of the fruits of spiritual practice, and if it becomes restless through false doctrines. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³²⁸

*Śrāvaka-Vrata Aticāra*³²⁹
(The twelve lay vows and infractions)
[In meditation]
[Hindi & Prakrit]

Ahiṃsā-Aṇuvrata
(Small vow of non-violence)
[Hindi & Prakrit]

The first small vow is the dissociation from gross violence. Blessed are those ascetics who follow the *mahāvratas* with right intention. Having renounced all forms of violence, they live with equanimity. The *mahāvratas* are objectives, but difficult to accomplish for me, while the middle path of the *aṇuvratas* is simple and easy to achieve. One is committed to one's right of self-protection; and one is bound by the responsibility for the fulfilment of the interests of one's country. One possesses a physical body, therefore violence is unavoidable, but the intention to kill is always avoidable.³³⁰

328

*lakṣya ke prati citta meṁ sandeh yā bhay chā gayā;
jo nahīm hai lakṣya uske prati hṛday lalacā gayā.
dharmaphal kī prāpti meṁ mānas agar vicalit huā;
aur mīthyā-darśanoṁ meṁ bhāv yadi vikalit huā.
daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṁ'.*
(AK I: 281f.)

Die fünf konventionellen Überschreitungen (*Samyaktva Ke Aticāra*) lauten: 1. Zweifel (*Śaika*), 2. Wunsch (nach anderen Lehren) (*Kāṅkṣā*), 3. Ablehnung (der eigenen Mönche) (*Vicikitsā*), 4. Bewunderung der Anhänger anderer Lehren (*Para-Pāṣaṇḍi-Praśaṃsā*), 5. Preisung der Anhänger anderer Religionen (*Para-Pāṣaṇḍi-Saṃsatava*). Siehe Williams 1983: 46f. Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 24f.

³²⁹ Die folgenden zwölf (bzw. dreizehn mit dem *Sallekhanā*-) Gelübde formulieren die Regeln des rechten Verhaltens (*Cāritra*), des dritten Elementes der drei Juwelen (*Ratnatraya*), d.i. der Erlösungsmittel. Zur klassischen Formulierung der Gelübde vgl. UD 1.11-58, TS 7.19-32, sowie Williams 1983: 55-171, 288-296. Interessanterweise kehrt die Terāpanth-Version, genau wie YS 1.15-18, die traditionelle Privilegierung des Glaubens (*Darśana*) zugunsten des Wissens (*Jñāna*) um. Vgl. dazu Tulsī 1985a: 134 Fn.

330

paḍhamam aṇuvvayaṁ thūlāo pāṇāivāyāo veramaṇam.
*dhany haiṁ munivar mahāvrat pālate sadbhāv se;
sarva hiṃsā tyāg kar ve jī rahe samabhāv se.
hai mahāvrat sādhyā merā kintu vah duḥsādhyā hai;
par aṇuvrat-mārga madhyam saral aur susādhyā hai.
svatva-rakṣā ke lie main bhāv se pratibaddha hūṁ;
deś kī hit-siddhi ke dāyitva se ābaddha hūṁ.
dehadhārī hūṁ ataḥ ārambha bhī anivārya hai;
kintu yah saṅkalpajā hiṃsā sadā parihārya hai.*
(AK I: 282)

Ahiṃsā-Aṇuvrata Aticāra
(Transgressions of the small vow of non-violence)
[Hindi & Prakrit]

If I gave pain to the animal kingdom by being non-compassionate, either by binding or beating, or by piercing their limbs. If I burdened them with excessive weight, I became non-compassionate, and if I deprived them of life-giving substances, I made my heart full of sins. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³³¹

Satya-Aṇuvrata
(Small vow of truthfulness)
[Hindi & Prakrit]

The second small vow is the dissociation from gross untruthfulness. As heat and light cannot be separated, likewise, can non-violence and truth be separated? As for a practitioner of non-violence, truthfulness is inevitable, this vow of the attainment of straightforwardness is acceptable to me. I will never give false testimony knowingly. I will not dishonour those things which are entrusted to me by being self-indulgent. Land and other things may be for sale, [but] I will not develop falsehood while establishing a relationship between man and woman [saying bad things during marriage negotiations].³³²

Satya-Aṇuvrata Aticāra
(Transgressions of the small vow of truthfulness)
[Hindi & Prakrit]

If an allegation without any strong evidence is made suddenly, and if [even] a little support is given to mirth, fear or anger. If a secret has been unveiled, if a wrong guideline is given, and if, by writing a document full of falsehoods, someone was cheated. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³³³

331

*niṣkaruṇ ho prāṇiyom ko kaṣṭa jo maiṃ ne diyā;
pīṭakar yā bāmdh aṅgopāṅg kā chedan kiya.
lādakar atibhār paśuom par svayaṃ nirday banā;
jīvikā vicchann kar yah hṛday pāyom se sanā.
daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'.*
(AK I: 282)

Die Sthānakavāsī-Bezeichnung des Ahiṃsā-Gelübdes und der zugeordneten Aticāra (*Sthūla-Prāṇātipātā-Viramaṇa-Vrata Ke Pañca-Aticāra*) bezieht sich auf Amṛtacandras Unterscheidung zwischen subtiler Gewalt (*Sūkṣma-Hiṃsā*), d.i. dem Töten von Leben mit nur einem Sinnesorgan und grober Gewalt (*Sthūla-Hiṃsā*), also dem Töten auch höherer Lebensformen. Nur die zweite Form kann von einem Laien vermieden werden. Die fünf konventionellen Aticāra lauten: “1. keeping in captivity (*bandha*), 2. beating (*vadha*), 3. mutilating (*chavi-ccheda*), 4. overloading (*atī-bhārāroḇaṇa*), 5. depriving of food and drink (*bhakta-pāna-vyavaccheda*)” (Williams 1983: 66f.). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 25f.

332

*bīyaṃ aṇuvvayaṃ thūlāo musāvāyāo veramaṇaṃ.
tāp aur prakāś jaise bhinn ho sakate nahīm;
kyā ahiṃsā satya vaise bhinn ho sakte kahīm.
phir ahiṃsak ke lie pah satya to anivārya hai;
saralatā kī siddhi kā yah vrat mujhe svikārya hai.
maiṃ nahīm dūṅgā kabhī jhūṭhī gavāhī jānakar;
nā dharohar ko na kārūṅgā svayaṃ kī mānakar.
bhūmi vikray aur vikray vastuom kā ho bhale;
var-vadhū sambandha meṃ nā jhūṭh mere meṃ pale.*
(AK I: 282)

333

*puṣṭa ādhārom binā ārop jo sahasā kiya;
hāsyā, bhay yā krodha ko atimātrayadi praśray diyā.
marma kholā ho kiśī kā, galat path-darśan kiya;
lekh jhūṭhā likh kiśī ko bāt hī meṃ thaḡ liyā.
daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'.*
(AK I: 283)

Acaurya-Aṇuvrata
(Small vow of non-stealing)
[Hindi & Prakrit]

The third small vow is the dissociation from gross taking of things not given. Can there be any faith in morality without faith in the truth? There cannot be faith in the truth without having faith in morality. May my determination to be always honest be unwavering, I must refrain from plundering others' property.³³⁴

Acaurya-Aṇuvrata Aticāra
(Transgressions of the small vow of non-stealing)
[Hindi & Prakrit]

If after taking a vow of non-stealing I have accepted some stolen things, and if I consented to or took part in the theft by a thief. Whether by showing or giving something which is of fraudulent making, having been involved in the export or import of things forbidden by the state, or in weighing or measuring. If I have not practised honesty and became insensitive to the acceptance of bribes. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³³⁵

Brahmacarya-Aṇuvrata
(Small vow of celibacy)
[Hindi & Prakrit]

The forth small vow is the dissociation from gross sexual activity. Celibacy is the bridge for the attainment of purity. This is the distinguishing motive for upward moving consciousness. [Therefore] I control my intake of food and restrain myself in my dwelling place as much as possible, and I destroy my desires by controlling the breath and by subduing the senses.³³⁶

Die fünf konventionellen *Aticāra* lauten: “1. sudden calumniating (*sahasābhyākhyāna*), 2. secret calumniating (*rahobhyākhyāna*), 3. divulging the confidences of one's wife [husband] (*svadāra-mantra-bheda*), 4. spreading false information (*mṛśopadeśa*), 5. false statements expressed in writing (*kūṭa-lekha-karaṇa*)” (UD, nach Williams 1983: 73f.). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 25.

334

taiyaṃ aṇuvvayaṃ thūlāo adinnādāṇāo veramaṇaṃ.

*satya-niṣṭhā ke binā kyā nūti-niṣṭhā hai kahūn?
nūti-niṣṭhā ke binā phir satya-niṣṭhā bhī nahūn.
ho aṭal saṅkalpa merā nitya prāmāṇik rahūn,
dūsroṃ ke svatva ke apaharaṇ se bacatā rahūn.*

(AK I: 283)

335

*grahaṇ kar astey kā vrat jo curāi vastu lī;
cor ke corikaraṇ meṃ yog, sammati agar dī.
rājya ke pratiṣiddha kā āyāt yā niryāt bhī;
kuch dikhāyā, kuch diyā yā kī milāvaṭ ho kabhī.
tol meṃ yā māp meṃ prāmāṇya jo varatā nahūn;
aur lañcā-grahaṇ meṃ karttavya kī jaratā rahī.*

daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'.

(AK I: 283)

Die fünf konventionellen *Aticāra* lauten: “1. receiving stolen goods (*stenāhṛtādāna*), 2. suborning of thieves (*taskara-prayoga*), 3. transgressing the limits of a hostile state (*viruddha-rājyātikrama*), 4. using false weights and measures (*kūṭa-tula-kūṭa-māna*), 5. substitution of inferior commodities (*tat-pratirūpaka-vyavahāra*)” (Williams 1983: 79f.). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 41f.

336

cauthaṃ aṇuvvayaṃ thūlāo mehuṇāo veramaṇaṃ.

*brahmacarya pavitratā kī sādhanā kā setu hai;
ūrdhvagāmī cetanā kā yah vilakṣaṇaṃ hetu hai.
yathāsambhav vasti-saṃyam khādy-saṃyam se karūn;
prāṇ-jay, indriy-vijay se vāsanā ko mainṃ harūn.*

(AK I: 283)

Brahmacarya-Aṇuvrata Aticāra
(Transgressions of the small vow of celibacy)
[Hindi & Prakrit]

If I consented to the instincts of taste, and of sight, and if I behaved with any strong indulgent desires. If I stayed in an environment which provokes strong sexual desires, and if, because of that, sluggishness in the practice of celibacy results. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³³⁷

Aparigraha-Aṇuvrata
(Small vow of non-possession)
[Hindi & Prakrit]

The fifth small vow is the dissociation from gross acquisitiveness. Possession of wealth is only acceptable for sustaining life. Attachment to wealth brings impurity to the flow of inner feelings. The accumulation of materials increases addiction and indulgence, the thirst for dishonest means, cruelty and deception therefore increase. It is my wish to give up (*visarjan*) all my possessiveness; and I wish to swim through this river [of *saṃsāra*] that is difficult to cross. Therefore this small vow of non-possessiveness is acceptable to me in my heart. It is indispensable for establishing fairness and equality.³³⁸

Aparigraha-Aṇuvrata Aticāra
(Transgressions of the small vow of non-possession)
[Hindi & Prakrit]

If I knowingly ignored the ethics [of give and take] in matters of money. If I showed my superiority to someone poor or dejected. If I went beyond my accepted limit of objects used, and if I wasted money through addiction, habit, or exhibitionism. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³³⁹

337

*svādalolup, dṛṣṭilolupavṛtti ko praśray diyā;
tīvra bhogāsakti se vyavahār koī bhī kiyā.
yadi rahā kāmuk-daśā-uddipta vātāvaraṇ meṃ;
aur āī ho śīthilatā brahmavrat-ācaraṇ meṃ.
daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'.*
(AK I: 283)

Die fünf konventionellen *Aticāra* lauten: “1. intercourse with a woman temporarily taken to wife (*itvara-parigṛhītā-gamana*), 2. intercourse with an unmarried woman (*a-parigṛhītā-gamana*), 3. love-play (*anaṅga-kṛdā*), 4. match-making (*para-vivāha-karaṇa*), 5. excessive predilection for the pleasures of the senses (*kāma-bhoga-tīvrābhilāṣa*)” (Williams 1983: 85). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 41f.

338

pañcamamaṇi aṇuvvayaṇi thūlāo pariggahāo veramaṇaṇi.

*artha-saṃgrah mānya keval jīvikā-nīrvāh meṃ;
artha kī āsakti lāī doṣ bhāv-pravāh meṃ.
vyaktigat saṃgrah baṛhatā vyasan aur vilās ko;
krūrātā, chalanā; anaitik sādhanom kī pyās ko.
bhāvanā hai kab parigrah kā visarjan main karūṃ;
aur is dustar nadī ko cāhatā hūṃ main tarūṃ.
ataḥ aparigrah aṇuvrat hṛday se svikārya hai;
nyāy, samatā kī pratiṣṭhā ke lie anivārya hai.*

(AK I: 284)

339

*artha ke vyavahār meṃ kī vañcanā yadi jānakar;
uccatā apnī dikhāī dīn par ko mānakar.
tyāg meṃ svikṛt paridhī kā yadi atikram jo kiyā;
vyasan, rūṛhi, pradārśanom meṃ vyartha vitta bahā diyā.
daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'.*
(AK I: 284)

Die fünf konventionellen *Aticāra* lauten: “1. exceeding the limits set for land and houses by incorporation (*yojanena kṣetra-vāstu-pramāṇātikrama*), 2. exceeding the limits set for gold and silver by donation (*pradānena hiraṇya-suvarṇa-pramāṇātikrama*), 3. exceeding the limits set for grain and other foodstuffs by packing together (*bandhanena dhana-dhānya-pramāṇātikrama*), 4. exceeding the

Digvrata

(Vow of restricting one's activities to a limited area)

[Hindi]

Taking away the rights and welfare of others is to be abandoned, therefore the vow of restricting one's activities to a limited area is excellent and to be respected. I do not go beyond my assigned boundary with objectives, and I do not get confused by the useless exertion of coming and going.³⁴⁰

Digvrata Aticāra

(Transgressions of the vow of restricting one's activities to a limited area)

[Hindi & Prakrit]

If I trespassed onto a territory outside the boundary of my country, and if I overpowered others' [territory] to exploit them. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³⁴¹

Bhogopabhoga-Parimāṇa-Vrata

(Vow of restricting the objects of enjoyment)

[Hindi]

Plenty are the means of enjoyment, and unequalled is the mind's longing [for them], but in the fulfilment of longing there is violence like an earthquake. May there be the right control of food, the control of clothing, and of material things; and may the control of objects that are used once (*bhoga*) and objects that are used repetitively (*upabhoga*) be successful.³⁴²

Bhogopabhoga-Parimāṇa-Vrata Aticāra

(Transgressions of the vow of restricting the objects of enjoyment)

[Hindi & Prakrit]

If one has committed much violence for fulfilling a little desire. If one has eaten, having transgressed the right time and the right quantity. If one has shown a liking for the things used internally (*upabhoga*),³⁴³ and acts as one

limits set for bipeds and quadrupeds by natural reproduction (*kāraṇena dvipada-catuṣpada-pramāṇātikrama*), 5. exceeding the limits set for household chattels by combination (*bhāvena kupyā-pramāṇātikrama*)” (Williams 1983: 96f.) Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 42.

³⁴⁰

chaṭṭhaṃ disiparimāṇa-vayaṃ.

*apar ke adhikār, hit kā haraṇ karanā hey hai;
isalie diggaman kā vrat śrey hai, ādey hai.
niyat sīmā se pare soddeśya main jāūn nahūn;
vyartha yātāyāt ke śram meṃ ulajh pāūn nahūn.*

(AK I: 284)

³⁴¹

*rājya śāsīt deś, sīmā kā atikram jo kiyā;
aur śoṣaṇ hetu nirhetuk abhikram jo kiyā.*

daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'.

(AK I: 284)

Die fünf konventionellen *Aticāra* lauten: “1. going beyond the limits in an upward direction (*ūrdhva-dik-pramāṇātikrama*), 2. going beyond the limits in a downward direction (*adho-dik-pramāṇātikrama*), 3. going beyond the limits in a horizontal direction (*tiryag-dik-pramāṇātikrama*), 4. expanding the limits of the area of movement (*kṣetra-vṛddhi*), 5. forgetfulness (*smṛty-antardhāna*)” (Williams 1983: 99). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 43.

³⁴²

sattamaṇ bhogopabhoga-parimāṇa-vayaṃ.

*bhog ke sādhan vipul haiṃ, atul man kī lālasā;
lālasā kī pūrti meṃ ārambh hai bhūcāl-sā.
khādya-saṃyam, vastra-saṃyam vastu kā saṃyam sadhe;
bhog yā upabhog kā saṃyam saphalatā se baṛh.*

(AK I: 284)

³⁴³ Dinge, die innerlich oder nur einmal verwendet werden können, wie Nahrungsmittel, Blumenkränze, Betel, kühlende Pasten, Salben, Weihrauch oder Handlungen wie Baden, etc. (Williams 1983: 102).

wishes in the use of useless external things [*bhoga*].³⁴⁴ To work for a living is inevitable, but to get involved in excess is prohibited for a Jain householder. Great violence [i.e. burning] and cutting down forests is ignorance, and one should as much as possible give up all the wrong ways of livelihood (*karmādāna*) from the mind. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³⁴⁵

Anarthadaṇḍa-Veramaṇī-Vrata
(Vow of refraining from minor evil activities)
[Hindi]

Wishing evil for others in your mind is an evil contemplation, and the act of carelessness is the beginning of the path of violence. Training someone for gambling, theft etc. is like giving weapons to someone. I completely renounce (*Pratyākhyāna*) these minor evil activities.³⁴⁶

Anarthadaṇḍa-Veramaṇī-Vrata Aticāra
(Transgression of the vow of refraining from minor evil activities)
[Hindi & Prakrit]

If one has used impolite speech full of laughter, and combined with volatile bodily gestures. If there are impulses of useless verbosity and quarrelsomeness, and if there is an excess of something without any good reason or motive. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³⁴⁷

³⁴⁴ Dinge, die äußerlich oder mehrfach verwendet werden können, wie Häuser, Möbel, Frauen, Kleider, Juwelen, Fahrzeuge, etc. (Ebda.).

³⁴⁵

*trpti alpa, analpa hiṃsā kā kiṃ vyavahār ho;
vār, mātrā kā atikram kar kiṃ āhār ho.
anukaraṇapriyatā dikhāi vastu ke upabhog meṃ;
aur svecchācāritā kī arthahīn prayog meṃ.
jīvikā kā hetu vyavasāy vah anivārya hai;
kintu śrāvak ke lie ativād avyavahārya hai.
mahāhiṃsā aur 'van ko kāṭanā' ajñān hai;
yathā sambhav tyājya man se sabhī karmādān haiṃ.
daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'.*
(AK I: 285)

Das *Bhogopabhoga-Vrata* (*Upabhoga-Paribhoga-Parimāṇa*) der Śvetāmbara, das Gelübde des Einschränkens der Gegenstände momentanen und wiederholten Gebrauchs (vgl. UD 1.22-42), hat zwei Aspekte: es bezieht sich auf die Entsagung bestimmter Nahrungs- und Genußmittel und auf die Entsagung von fünfzehn Berufen (*Pañcadaśa-Karmādāna*). Die fünf *Bhogopabhoga-Āticāra* lauten in der Regel: 1. lebende Dinge essen (*Sacittāhāra*), 2. mit lebenden Dingen verbundenes (z.B. Fruchtfleisch) essen (*Sacitta-Pratibaddhāhāra*), 3. ungekochtes Gemüse essen (*Apakvaṣadhi-Bhakṣana*), 4. teilweise gekochtes Gemüse essen (*Duṣpakvaṣadhi-Bhakṣana*), 5. Gemüse ohne Nährwert essen (*Tucchaūṣadhi-Bhakṣana*). Die fünfzehn verbotenen und die sieben erlaubten Berufstätigkeiten wurden schon in Kapitel 6 diskutiert. Siehe UD 1.51, Vijaya Muni Śāstrī 1991: 29f., Williams 1983: 102-123.

³⁴⁶

*aṭṭhamam aṇaṭṭhadaṇḍa-veramaṇa-vayaṃ.
dūsaroni kī ahit-ciṃtā citta kā durdhyān hai;
sva-pramādācaraṇ hiṃsā-panth meṃ prasthān hai.
dyūt, cauryādi praśikṣaṇ śāstra kā anudān hai;
yah anarthak-daṇḍa iskā pūrṇa pratyākhyān hai.*
(AK I: 285)

Die Śvetāmbara unterscheiden traditionell vier Typen des *Anarthadaṇḍa*: "1. evil brooding (*apadhyāna*), 2. purposeless mischief (*pramādācarita*), 3. facilitation of destruction (*hiṃsā-pradāna*), 4. harmful counsel (*pāpopadeśa*)" (Williams 1983: 123). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 45.

³⁴⁷

*hāsyā-yukta aśiṣṭavānī kā kiṃ viniyog ho;
aur kāyik capalatā kā sāth uske yog ho.
vyartha kī vācālatā, āyā kalah kā veg ho;
ho gayā yadi niṣprayoṇ, vastu kā atirek ho.
daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'.*
(AK I: 285)

*Sāmāyika-Vrata*³⁴⁸
(Vow of equanimity)
[Hindi]

Dharma is equanimity and discord [lit. unequanimity] is the basis of evil (*pāpa*), this is the basis for the exposition of the Jain doctrine. Having renounced violent activities, let me perform [the rite of] blissful equanimity, dissolving within myself, let me cross the ocean of the cycle of birth and death (*saṃsāra*).

Sāmāyika-Vrata Aticāra
(Transgression of the vow of equanimity)
[Hindi & Prakrit]

If impurities have arisen in the mind whilst practising equanimity, and if speech and body are clouded with impurities. If one has in the course of things forgotten the resolutions made earlier, and if the mind loses its equanimity during the period of restraint. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³⁴⁹

Deśāvakāśika-Vrata
(Vow of further limiting the area of one's movement)
[Hindi]

Having made renunciation and non-violence part of my life, and in order to confine my movements I took the vow of restricting my activities to a limited area (*digvrata*). If I suppress these [movements] temporarily, then I practise this vow of further limiting the area of my movement (*deśāvakāśika-vrata*) by renouncing them for small periods of time.³⁵⁰

Die fünf konventionellen *Aticāra* lauten: “1. libidinous speech (*kadarpa*), 2. buffoonery (*kautkucya*), 3. garrulity (*maukharya*), 4. bringing together harmful implements (*saṃyuktādhikaraṇa*), 5. superfluity of luxuries (*upabhoga-paribhogātireka*)” (Williams 1983: 127). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 45.

³⁴⁸

navamaṇi sāmāyika-vayaṇ.

*dharmā hai samatā, visamatā pāp kā ādhār hai;
jain-śāsan ke nirūpaṇ kā yahī bas sār hai.
tyāg kar sāvadya caryā sukhad sāmāyik karūṃ;
līn apne āp meṃ ho main bhavadadhi ko tarūṃ.*

(AK I: 285)

³⁴⁹

*sāmya ke abhyās meṃ man-malinatā yadi ā gaī;
vacan, kāyā par kaluṣatā kī ghaṭā yadi chā gaī.
sahaj kṛt-saṅkalpa kā vismaraṇ jaisā ho gayā,
kāḷ-maryādākālan meṃ citta sthīratā kho gayā.*

daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṇ'.

(AK I: 285f.)

Die fünf konventionellen *Aticāra* lauten: “1. misdirection of the mind (*mano-duṣpraṇidhāna*), 2. misdirection of speech (*vāg-duṣpraṇidhāna*), 3. misdirection of body (*kāya-duṣpraṇidhāna*), 4. forgetfulness of the *sāmāyika* (*smṛty-akaraṇa*), 5. instability in the *sāmāyika* (*anavasthita-karaṇa*)” (Williams 1983: 135). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 45.

³⁵⁰

dasamaṇi deśāvagāśika-vayaṇ.

*tyāg hīṃsā ādi kā sāmānya ājīvan kiyā;
aur yātāyāt sīmā hetu digvrat bhī liyā.
ek niścīt samay tak unko niyaṃtrit main karūṃ;
svalpakālik tyāgamay deśāvakāśik vrat varūṃ.*

(AK I: 286)

Das *Deśāvakāśika-Vrata* ist im Wesentlichen identisch mit dem *Digvrata*, doch es legt zusätzlich zu den räumlichen Beschränkungen noch Zeitbeschränkungen fest.

Deśāvakāśika-Vrata Aticāra

(Transgression of the vow of further limiting the area of one's movement)

[Hindi & Prakrit]

If I went beyond (*atikrama*) the spatial limits which I resolved upon for a certain period of time, and if I have infringed (*vyatikrama*) the temporal limits at day or night. If I have conducted business transactions through servants in a prohibited territory, and import and export out of an impulse of emotion [i.e. greedily]. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³⁵¹

Pauṣadhopavāsa-Vrata

(Vow of fasting on the eight and fourteenth days of each lunar fortnight)

[Hindi]

Let there be a full *pauṣadha* accompanied by fasting on the *parva* days, and let me dwell within my inner self, renouncing all violent deeds. Throughout day and night let me be in the garb of an ascetic, disconnected from all delusion and attachment let me bear everything with equanimity.³⁵²

Pauṣadhopavāsa-Vrata Aticāra

(Transgression of the vow of fasting on the eight and fourteenth days of each lunar fortnight)

[Hindi & Prakrit]

If I have not properly observed the full *pauṣadha*, and have not followed the right religious practice of excreting in proper places (*utsarga*). If I have not adhered to the proper methods of inspecting (*pratilekhan*) and of sweeping (*pramārjan*), and did not apply myself to matter of awareness of the *dharma*. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³⁵³

351

*sāvadhik saṅkalpa sīmā kā atikram jo kiyā;
divasacaryā rātricaryā kā vyatikram jo kiyā.
preṣya dvārā yadi kiyā vyavasāy varjit deś meṁ;
vastu kā āyāt yā niryāt bhāvāveś meṁ.*

daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṁ'.

(AK I: 286)

Die fünf konventionellen *Aticāra* lauten: “1. having something brought from outside (*ānayana-prayoga*), 2. sending a servant for something from outside (*preṣya-prayoga*), 3. communicating by making sounds (*śabdānupata*), 4. communicating by making signs (*rūpānupata*), 5. communicating by throwing objects (*bahya-pudgala-prakṣepa*)” (Williams 1983: 140f.). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 46.

352

egārasamaṇ paḍipunnāposahovavāsa-vayaṇ.
*parvan-tīthi meṁ pūrṇa pauṣadh, sāth meṁ upavās ho;
tyāg kar sāvadya-caryā antarātmā-nivās ho.
rātri-din paryanta maiṁ muni veśabhūṣā meṁ rahūṁ;
moh-mamatā se vilag, samabhāv se sab kuch sahūṁ.*

(AK I: 286)

An den *Pauṣadha*-Tagen wird auf Nahrung, Körperpflege, Sex und Arbeit entweder teilweise oder vollkommen verzichtet; d.h. Jain-Laien leben idealerweise wie Mönche (Williams 1983: 142-149).

353

*pūrṇa pauṣadh kī yathāvidhi kī na ho ārādhana;
sthān yā utsarga-vidhi kī, kī na samyak-sādhana.
kī na pratilekhan pramārjan kī savidhi anupālana;
dharma-jāgarikā-viśay meṁ kī na yadi paricālanā.*

daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṁ'.

(AK I: 286)

Die fünf konventionellen *Aticāra* lauten: “1. failure to examine the sleeping-place (*apratilekhita-śayyā*), 2. failure to examine the place of excretion (*apratilekhita-sthaṇḍila*), 3. failure to sweep the sleeping-place (*apramārjita-śayyā*), 4. failure to sweep the place of excretion (*apramārjita-sthaṇḍila*), 5. improper general performance of the fast (*samyag-anupālana*)” (Williams 1983: 146). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 46f. Die *Aticāra* beziehen sich vor allem auf die monastische Vorschrift, daß die Kleider, sowie die für das Schlafen und die Entleerung gewählten Plätze vollkommen frei von Lebewesen sein müssen.

Yathāsaṃvibhāga-Vrata
(Vow of sharing with the ascetics)

[Hindi]

I am always dependent on killing while the *muni* is the brave hero of non-violence, I am engrossed in amassing possessions (*parigrah*) while the *sādhu* is detached from it. Let me participate in the excellent spiritual practice of restraint, and let me naturally accomplish restraint in eating and restraint in [accumulating] possessions. I have all the clothes, food, utensils and medicines required, and have space in the house to dwell. It is an auspicious day when I offer these to the most excellent *muni*, and I quickly cross the great ocean [of *saṃsāra*] by the great force of my religious feelings.³⁵⁴

Yathāsaṃvibhāga-Vrata Aticāra
(Transgressions of the vow of sharing with the ascetics)
[Hindi & Prakrit]

If I have contaminated that which is to be given by deception or carelessness, and have given with bad intent for reputation, glory, fame, or jealousy. *I confess the transgressions relating to the retrospection of the day: may that evil have been done in vain.*³⁵⁵

Samlekhanā-Vrata
(Vow of ritual death by fasting)
[Hindi]

The *saṃlekhanā* death of the body is a sacred occasion, and it is the true pride of a long-standing successful religious practice.
When death is near and the energy of the body is waning, let there be the most excellent observance of austerity engrossed in deep meditation.³⁵⁶

354

bārasamaṃ jahāsaṃvibhāga-vayaṃ.

*maiṃ sadā āraṃbhajīvī, muni ahiṃsā śūr haiṃ;
maiṃ parigrah meṃ nirat hūṃ, sādhu usse dūr haiṃ.
pravar saṃyam-sādhana meṃ saṃvibhāgī maiṃ banūṃ;
khādy-saṃyam, vastu-saṃyam kā sahaj sādhak banūṃ.
vastra, bhojan, pātra, auśadh sahaj mere pās haiṃ;
aur rahane ke lie āvās meṃ avakāś hai.
dhanya vah din munipravar ko ye samarpit maiṃ karūṃ;
bhāvanā ke prabal bal se śīghra bhavasāgar tarūṃ.*

(AK I: 286f.)

355

*yadī pramāda, pravañcanā se dey ko dūṣit kiyā;
nām, śobhā, khyāti, matsarabhāva se yadī ho diyā.*

daivasika pratikramaṇa-sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'.

(AK I: 287)

Die fünf konventionellen *Aticāra* beziehen sich auf den Versuch, durch das Anbieten nicht akzeptabler Gaben das Geben zu vermeiden und dennoch den Ruhm des Wohltätigseins einzustreichen: “1. depositing alms on sentient beings (*sacitta-nikṣepa*), 2. covering alms with sentient beings (*sacitta-pidhāna*), 3. transgressing the appointed time (*kālātikramaṇa*), 4. pretending that the alms belong to others (*para-vyapadeśa*), 5. jealousy in almsgiving (*matsarītā*)” (Williams 1983: 162). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 47. Im Unterschied zu der heute allgemein verbreiteten Bezeichnung *Atithi-Saṃvibhāga* (Teilen mit Gästen), die im YS 3.86 verwendet wird, benutzen die Terāpanthī die im UD 1.56 verwendete ursprüngliche Bezeichnung *Yatha-Saṃvibhāga* (regelgerechtes Teilen); vermutlich weil sie Hemacandras *Sātkṣetra-Dāna*-Klassifikation ablehnen.

356

māraṇāntiya-saṃlehaṇā.

*deh kī saṃlekhanāmay mṛtyu pāvan parva hai;
dīrghakālik sādhanā kā sapthal sātvik garva hai.
mṛtyu kī sannikaṭatā yā deh-śakti kṣīṇ ho;
pravar tap ke ācaraṇ bhāvanā saṃlīn ho.*

(AK I: 287)

Samlekhanā-Vrata Aticāra
(Transgressions of the vow of ritual death by fasting)
[Hindi & Prakrit]

If there was a yearning for the things of this world and of the other world, and if a current of attachment was flowing in life and death.³⁵⁷ If the mind was agitated with the desire for sensual enjoyments, and if my consciousness went to sleep with fear and carelessness. *I am confessing transgressions relating to the retrospection of the day: 'may that evil have been done in vain'.* The five *aṇuvratas* and the seven *śikṣāvratas* are the treasures of life, these rules for the Jain householder should be constantly practised with full self-control. If I have thought about (*atikrama*), prepared (*vyatikrama*), unintentionally committed (*aticāra*), or intentionally committed (*anācāraṇam*) an offence during my religious practice, then I accept what I have done wrong, may all the evil be without fruit.³⁵⁸

Abhyutthāna-Sūtra
[Prakrit]

(Rendering services to the organization in respect of food, medicine, robes, etc.)
Conforming to the *dharma* as devised by the Omniscient, I commit myself to the practice of worship, getting away from bad practice by means of the three types of [righteous] actions and the three types of [righteous] instruments. Having reviewed all this through retrospection, I now bow and do homage to the 24 Jinas.³⁵⁹

Kṣamā-Yācanā-Sūtra
[Prakrit]

I ask pardon of all living creatures, may all of them pardon me, may I have friendship with all beings and enmity with none.³⁶⁰

[Hindi explanation]

If I knowingly or unknowingly neglected (*vyatikrama*) to worship the venerable, and if I showed disrespect to lesser people, having engrossed in my own pride. I desire forgiveness and request forgiveness from all of those, everyone is a friend, and I should not bring feelings of animosity over anyone.³⁶¹

³⁵⁷ Gemeint ist das Verlangen, entweder als Mensch oder als Gott wiedergeboren zu werden, und die Lebensgier oder das Todesverlangen. Vgl. UD 1.57 Fn 95.

³⁵⁸

*aihalaukik pāralaukik vastu meṃ priyatā rahī;
aur jīvan-maraṇ meṃ āsakti kī dhārā bahī.
kāma-bhogorū ke lie yadi citta vyākul ho gayā;
bhīti aur pramād se caitanya merā so gayā.
daivasika pratikramaṇa saṃbandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṇ'.*
*pāñc aṇuvrat, sāt śikṣāvrat yahī jīvan-nidhi;
satat saṃyam sādhanā se pūrṇa ho śrāvaka-vidhi.
sādhanā meṃ atī-vyatikram, atī-anācāraṇam kṛtaṃ;
viphal hoṃ sab pāp svikṛta karūṃ mithyā duṣkṛtaṃ.*
(AK I: 287)

Die fünf konventionellen *Aticāra* lauten: “1. desire for a fortunate rebirth as a [hu]man (*iha-lokāśaṃsā*), 2. desire for a fortunate rebirth as a deity (*para-lokāśaṃsā*), 3. desire for continuing life (*jīvitāśaṃsā*), 4. desire for death (*marañāśaṃsā*), 5. desire for sensual pleasures (*kāma-bhogāśaṃsā*)” (Williams 1983: 170). Vgl. Vijaya Muni Śāstrī 1991: 48f.

³⁵⁹ *tassa dhammassa kevalī-paṇṇattassa abbhūṭhio mi ārahaṇāe virao mi virāhaṇāe savvaṃ tīviheṇa paḍikkaṃto vaṇḍāmi jine cauvīsaṃ* (AK I: 287f., vgl. Utt 26.7). Die drei Instrumente sind: geistige Aktivität (*Māna-Yoga*), sprachliche Aktivität (*Vācana-Yoga*) und körperliche Aktivität (*Kāya-Yoga*).

³⁶⁰ *khāmemi savva-jīve, savve jīvā khamāṃtu me; mettī me savva-bhūesu, veraṃ majjha na keṇā* (AK I: 288). Bei den *Sthānakavāsī* als *Kṣamā-Māitri-Sūtra* bekannt (ĀvS 32, vgl. Shāntā 1985: 537). Übersetzt von Williams 1983: 207.

³⁶¹

*pūjya-pūjā kā vyatikram jān yā anajān meṃ;
kī avajñā laghujanoṃ kī magna ho abhimān meṃ.
cāhatā hūṃ mairi kṣamā, mujhko kṣamā deṃ ve sabhī;
mitra sab haiṃ, śatrutā kā bhāv lāūṃ nā kabhī.*
(AK I: 288)

Jīva Yoni
(Life forms fixed by birth)
[Hindi]

There are 700.000 earth-bodies, 700.000 water-bodies, 700.000 fire-bodies, 700.000 air-bodies, 1.000.000 individual plant-bodies,³⁶² 1.400.000 collective plant-bodies,³⁶³ 200.000 life forms with two sense organs, 200.000 life forms with three sense organs, 200.000 life forms with four sense organs, 400.000 hell-beings, 400.000 gods, 400.000 animals and plants with five sense organs, 1.400.000 kinds (*jāti*)³⁶⁴ of human beings - altogether 8.400.000 life forms fixed through birth into four destinies (*gati*)³⁶⁴ - if I [committed violence because I] had any attachment or aversion to any of them, then 'may that evil have been done in vain'.³⁶⁵

(5)

KĀYOTSARGA-ĀVAŚYAKA

‘*Matthaṇa Vamḍāmi*’

I bow down with my head, taking permission to perform the *sāmāyika āvaśyaka*.

Kāyotsarga-Saṅkalpa-Sūtra
(Resolution of abandoning the body)
[Prakrit]

Whatever transgressions I have committed during the day, for their rectification I perform the *kāyotsarga*.³⁶⁶

Prāyaścitta-Sūtra
[As above]

Kāyotsarga-Sūtra
[As above]

Caturviṃśati-Stavana-Sūtra
[4-40x in meditation]³⁶⁷

Namaskāra-Sūtra
[In meditation]

Namaskāra-Sūtra
[Loud]

Vandanā-Sūtra
[As above]

³⁶² Mit nur einer Seele.

³⁶³ Pflanzenseelen mit einem gemeinsamen Körper. Siehe Kohl 1953.

³⁶⁴ Die Reiche der Götter (*Deva*), Menschen (*Manuṣya*), Höllenwesen (*Nārakī*) und der Tiere und Pflanzen (*Tiryāṇca*).

³⁶⁵ *sāt lākh prthvikāya, sāt lākh apkāya, sāt lākh tejaskāya, sāt lākh vāyukāya, das lākh pratyek vanaspatikāya, caudāh lākh sādharmaṇ vanaspatikāya, do lākh bīndriya, do lākh trīndriya, do lākh caturindriya, cār lākh nārakī, cār lākh devatā, cār lākh tiryāṇc pañcendriya, caudāh lākh manuṣya kī jāti - cār gati caurāsī lākh jīv-yoni par rāg-dveṣ āyā ho to 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'* (AK I: 288).

³⁶⁶ *devasiya-aīyāra-visohaṇaṭṭhaṃ karemi kausaggaṃ* (AK I: 288).

³⁶⁷ Bei den beiden täglichen *Pratikramaṇa* je 4 mal zu wiederholen, bei den vierteljährlichen *Pākṣika-Pratikramaṇa* 12 mal, innerhalb der *Cāturmāsa*-Periode 20 mal und beim alljährlichen *Samvatsarī* 40 mal (Ebda.).

(6)

*PRATYĀKHYĀNA-ĀVAŚYAKA*³⁶⁸

‘*Matthaṇa Vaṃdāmi*’

I bow down with my head, taking permission to perform the *pratyākhyāna-āvaśyaka*.

*Pratyākhyāna*³⁶⁹

*Śakra-Stuti*³⁷⁰

[2x]

[As above, kneeling on both knees, hands folded in lap]

“*Terāpanth Śakra-Stuti*”

[Hindi]

I pay homage to the *siddhas*, I pay homage to the *arhats*, I pay homage to my teacher of the *dharma*, my preceptor and divine *guru* (insert name of current *ācārya*).³⁷¹

Namaskāra-Sūtra

[5x, as above]

Parameṣṭhin-Vandanā

(Reverence to the five supreme divinities)

[Kneeling and bowing to the ground]

[Song in Prakrit & Hindi]³⁷²

³⁶⁸ Nach Balbir 1983: 37f. ist die Integration des ĀvS 6 eine spätere Entwicklung in der Geschichte des *Pratikramaṇa* und ausschließlich an Laien adressiert.

³⁶⁹ Der an Laien und Mönche gerichtete Text ĀvS 6, der sich auf die Laiengelübde konzentriert, wird in der vorliegenden und in der Version für Terāpanth-Mönche vollkommen außer acht gelassen. Statt dessen wird erklärt, daß Laien sich freiwillig Gelübde nach eigener Wahl (auch die *Aṇuvrata* werden nicht genannt) auferlegen und die folgenden Beispiel gebenden Hymnen rezitieren sollen: *sāmāyika caturviṃśati-stava, vandanā, pratikramaṇa, kāyotsarga aur pratyākhyāna in chahoṃ āvaśyakoṃ meṃ jāne-anjāne, jo koī aticār doṣ lagā ho tathā pāṭh kā uccāraṇ karte samay mātrā, anusvār, akṣar hīn-adhik, ūñcā-nīcā, āge-pīche kahā ho to daivasika pratikramaṇa sambandhī 'tassa micchā mi dukkaḍaṃ'* (AK I: 289). Während *Pratikramaṇa* und *Sāmāyika* sich auf die Vergangenheit bzw. Gegenwart beziehen, geht es beim *Pratyākhyāna* um eine zukunftsorientierte Selbstbindung. Meist handelt es sich um Gelübde hinsichtlich der Vermeidung spezieller Nahrungsmittel für einen bestimmten Zeitraum: Am Tag (*Daivasika*-) und abendliche (*Rātrika*-) *Pratyākhyāna* gelten bis zu einem Tag, zweiwöchige (*Pākṣika*) zumindest vierzehn Tage, *Cāturmāsika* bis zu vier Monaten und *Sāṃvatsarika* zumindest ein Jahr (Ebda.). Im Gegensatz zur Übernahme lebenslanger *Śrāvaka-Vrata* ist die öffentliche Akzeptanz temporärer Gelübde bei Jain-Laien sehr populär. Vgl. Williams 1983: 207-213, Cort 1989: 252-5, Laidlaw 1995.

³⁷⁰ Bei der zweiten Rezitation des *Śakra-Stuti* wird *Thāṇaṃ-Saṃpattāṇaṃ* durch *Thāṇaṃ-Saṃpāviukāmāṇaṃ* ersetzt. Es werden also nicht nur die *Arhat* der Vergangenheit verehrt, sondern auch solche die “in Zukunft diese Position erlangen” (AK I: 289 Fn.1).

³⁷¹

maiṃ siddhoṃ ko namaskār kartā hūṃ;
maiṃ arahatoṃ ko namaskār kartā hūṃ;
maiṃ mere dharmācārya, dharmopadeśak gurudev (vartamān ācārya ka nām)
ko namaskār kartā hūṃ.

(AK I: 288)

Man beachte die Umkehrung der Rangfolge von *Siddha* und *Arhat* im Vergleich zum *Namaskāra-Mantra*. Der idiosynkratische Zusatz der Hindi-Version hat offenbar den Zweck, den *Ācārya* des Terāpanth auch in die Verehrung einzuschließen.

³⁷² Dieser Teil des Rituals gehört nicht zum eigentlichen *Pratikramaṇa*, sondern ist ein Zusatz. Es wird daher nicht übersetzt:

Pañcapada-Vandanā
(Fivefold devotional reverence)
[Song in Prakrit & Hindi]³⁷³

namo arahaṃtāṇaṃ:

vandanā ānand pulakit, vinay nat ho main karūṃ;
ek lay ho ek ras ho, bhāv tanmayatā varūṃ.
sahaj nij ālok se bhāsīt svayaṃ saṃbuddha haiṃ;
dharma tīrthaṅkar śubhaṅkar, vītarāg viśuddha haiṃ.
gati-pratiṣṭhā-trāṇ dātā, āvaraṇ se mukta haiṃ;
dev arhan divya yogaj atīśayom se yukta haiṃ.

namo siddhāṇaṃ:

bandhanom kī śrīkhalā se, mukta śakti-srot haiṃ;
sahaj nirmal ātmalay meṃ satat otaprot haiṃ.
dagghakar bhav bīj aṅkur, aruj aj avikār haiṃ;
siddha paramātmā param, īśvar apunaravatār haiṃ.

namo āyariyāṇaṃ:

amalatam ācār dhārā meṃ svayaṃ niṣṇāt haiṃ;
dīp sam śat dīp dīpan ke lie prakhyāt haiṃ.
dharma-śāsan ke dhurandhar dhīr dharmācārya haiṃ;
pratham pad ke pravar-pratinidhi pragati meṃ anivārya haiṃ.

namo avajjhāyāṇaṃ:

dvādaśāṅgī ke pravaktā jñān garimā puñj haiṃ;
sāadhanā ke śānt upvan meṃ suramy nikuñj haiṃ.
sūtra ke svādhyāy meṃ saṃlagna rahte haiṃ sadā;
upādhyāy mahān śrutadhar, dharma śāsan sampadā.

namo loe savvasāhūṇaṃ:

sadā lābh-alābh meṃ sukh-duḥkh meṃ madhyastha haiṃ;
śāntimay, vairāgyamay, ānandamay ātmastha haiṃ.
vāsanā se virat ākṛti sahaj param prasann haiṃ;
sāadhanā dhan sādhu antarbhāv meṃ āsann haiṃ.

(AK I: 12f.)

373

namo arahaṃtāṇaṃ:

param arhatā sampann, cār ghaṅghātī karma kā kṣay kar anant jñān, anant darśan, anant cāritra, anant śakti aur āṭh prātihārya - in bārah guṇom se suśobhit, cauṃtīs atīśay, pauṃtīs vacanātiśay se yukta, dharmatīrtha ke pravartak, vartamān tīrthaṅkar sīmāndhar ādi arhatom ko vinamra bhāv se pañcāṅg praṇati pūrvak vandanā - **tikkhutto āyāhiṇaṃ payāhiṇaṃ karemi vaṃdāmi namamsāmi sakkāreṃi sammāṇemi kallāṇaṃ maṃgalaṃ devayaṃ ceiyaṃ pajjuvāsāmi matthaheṇa vaṃdāmi**;

namo siddhāṇaṃ:

param siddhi saṃprāpta, aṣṭakarma kṣay kar kevalajñān, kevaladarśan, asaṃvedan, ātmaramaṇ, aṭal avagāhan, amūrti, agurulaghu aur niranta-rāy - in āṭh guṇom se sampann, paramātmā, paramēśvar, janma, maraṇ, jarā, rog, śok, duḥkh, dāridrya rahit anant siddhom ko vinamra bhāv se pañcāṅg praṇati pūrvak vandanā - **tikkhutto** ... [as above];

namo āyariyāṇaṃ:

param ācār kuśal, dharmopadeśak, dharmadhurandhar, bahuśrut, medhāvī, satyaniṣṭha, śraddhā-dhṛti-śakti-śānti sampann, aṣṭa gaṇi-sampadā se suśobhit, dravya, kṣetra, kāl aur bhāv ke jñātā, caturvidh darmaśāṅgha ke śāstā, tīrthaṅkar ke pratidinidhi evaṃ chattīs guṇom ke dhārak vartamān ācārya śrī tulsī ādi ācāryom ko vinamra bhāv se pañcāṅg praṇati pūrvak vandanā - **tikkhutto** ... [as above];

namo uvajjhāyāṇaṃ:

paramśrut svādhyāyī, dharmasāṅgha meṃ ācārya dvārā niyukta, gyārah aṅga tathā bārah upāṅga ke dhārak, adhyayan aur adhyāpan meṃ kuśal - in pacīs guṇom se suśobhit upādhyāyom ko vinamra bhāv se pañcāṅg praṇati pūrvak - **tikkhutto** ... [as above];

namo loe savvasāhūṇaṃ:

adhyātm-sāadhanā meṃ saṃlagna pañc mahāvrat, pañcendriya nigrah, cār kaṣāy-vivek, bhāv satya, karaṇ satya, yog satya, kṣamā, vairāgya, man-vacan-kāy samāharaṇatā, jñān, darśan, cāritra sampannatā, vedanā aur mṛtyu ke prati sahiṣṇutā - in sattāīs guṇom se suśobhit, parīṣah-jayī, prāsuk eṣaṇīy bhojī, arhat aur ācārya kī ājñā ke ārādhak, tapodhan sādhu-sādhviyom ko vinamra bhāv se pañcāṅg praṇati pūrvak vandanā - **tikkhutto** ... [wie oben] (AK I: 13f.).

(2) Ritual³⁷⁴

Für den folgenden tabellarischen Vergleich eines typischen modernen Sthānakavāsī *Śrāvaka-Pratikramaṇa*-Textes mit der Terāpanth-Version des *Śrāvaka-Pratikramaṇa* wurde Vijaya Muni Śāstrīs (1991) *Śrāvaka-Pratikramaṇa-Sūtra* herangezogen, welches von den Anhängern des Śramaṇa-Saṅgha und verschiedenen unabhängigen Sthānakavāsī-Gruppen in Nordindien verwendet wird. Die ursprüngliche Terāpanth-Version des *Śrāvaka-Pratikramaṇa* vor der Einführung der neuen von Ācārya Tulsī redigierten Version wird mit solchen Sthānakavāsī-Versionen noch mehr überlappt haben. Schließlich spaltete sich der Terāpanth im 18. Jh. von dem nordindischen Rāghunāth Dharmadāsa Sthānakavāsī-Orden ab. Bei Shāntā (1985: 531ff.) findet sich eine Teilübersetzung und Darstellung des monastischen *Pratikramaṇa* des Sthānakavāsī Goṇḍal Sampradāya aus dem Gujarati. Ein weiterer *Śrāvaka-Pratikramaṇa*-Text eines Gujarati Sthānakavāsī-Ordens wurde teilweise von Stevenson (1984: 254-9) übersetzt. In Anlehnung an die Hindi-Version von Pūjyā Mahāsatī Dharmaśīla (Sthānakavāsī) wurden kürzlich modifizierte "semi-traditionellen" *Śrāvaka-Pratikramaṇa*-Versionen in Englisch von Dharmaśīla und Vora (1992), Hira (1992) und Sheth und Sheth (1992) für den Hausgebrauch der US-Jains herausgegeben. Um das Ziel der Allgemeinverständlichkeit und der Kürzung der Zeremonie von drei Stunden auf eine Stunde zu erreichen wurden in den Englischen Versionen vor allem zwei Änderungen vorgenommen: 1. Alle Wiederholungen - z.B. des *Caturviṃśati-Stava*, des *Namaskāra-Mantra* und der *Vandanā* - wurden gestrichen und 2. die rituellen Positionswechsel (*Āsana*) wurden ignoriert bzw. als nicht-obligatorisch definiert: "we never learned their significance before leaving India. So we ignored them here in San Diego. Besides, they are not very comfortable either" (S. 1f.).

Wie die Tafel zeigt, unterscheidet sich Ācārya Tulsīs Version von vergleichbaren Sthānakavāsī-Ritualtexten nicht so radikal. Durch folgende Änderungen wurden jedoch eine Kürzung und Rationalisierung des Rituals und eine deutlich unterscheidbare Form erzielt: 1. Kürzung von Āv. IV durch das Weglassen des rituellen *Ālocanā*, mit Wiederholungen der Rezitation der Gelübde und *Aticāra*, und der *Vandanā*-Riten; 2. Weglassen einiger Wiederholungen (*Tikkhutto*, etc.); 3. Hindi-Versionen vieler Texte; 4. Rationalisierung der Titel der elementaren Riten; 5. Einfügung eines "*Terāpanth-Śakra-Stuti*" unter des Ausgangsriten, anstelle entsprechender an die monastischen Autoritäten des jeweiligen Sthānakavāsī-Ordens gerichteter devotionaler Riten in der *Vandanā*-Sektion von Āv. IV.

Die von den Mönchen und Nonnen des Terāpanth umgesetzte Variante, das *Śramaṇa-Pratikramaṇa*, unterscheidet sich vor allem durch die monastischen Gelübde und die entsprechenden *Aticāra* und die durchgehende Verwendung von Prakrit. Darüber hinaus ist das Ritual fast identisch. Ein Ritualtext mit *Vidhi* wurde, wie gesagt, nicht publiziert, da das monastische *Pratikramaṇa* eine interne Angelegenheit ist, wohl aber die elementaren Ritualtexte (Tulsī 1983a).

³⁷⁴ In Klammern sind die von der eigentlichen Bezeichnung eines Ritus abweichenden Namen bzw. zusätzlich genannte Überschriften aufgeführt. Die rituellen Posituren wurden folgendermaßen kodiert: H = in Hindi, P = in Prakrit, M = in Meditation, a = mit dem Finger in den vor dem Nabel gefalteten Händen stehen, b = mit vor dem Nabel gefalteten Händen stehen, c = mit vor der Brust gefalteten Händen stehen, d = mit am Körper anliegenden Armen aufrecht stehen (*Kāyotsarga*), e = im Stehen die gefalteten Hände dreimal von links nach rechts vor dem Oberkörper kreisen (*Tikkhutto*), f = knien und mit gefalteten Händen die Stirn auf den Boden beugen, g = mit vor der Brust gefalteten Händen knien und sich mit beiden Händen abstützend den Kopf auf dem Boden beugen, h = mit vor der Brust gefalteten Händen knien, i = mit im Schoß gefalteten Händen auf den Hinterbeinen sitzen, j = auf dem linken Knie mit vor dem Nabel gefalteten Händen sitzen, k = auf dem linken Knie mit beiden Händen um das rechte Knie gefaltet sitzen, l = auf dem rechten Knie sitzend die Hände mit aufgerichteten Zeigefingern um das linke Knie falten, m = mit im Schoß gefalteten Händen mit verschränkten Beinen sitzen, n = mit vor der Brust gefalteten Händen auf den Hintern sitzen.

Terāpanth-Śrāvaka-Pratikramaṇa			Sthānakavāsi-Śrāvaka-Pratikramaṇa		
(0)(1) Namaskāra-Sūtra	c	cl	(0)(1) Namaskāra-Sūtra (3x)		
(2) Vandanā-Vidhi [=Tikkhutto]	ef	e	(2) Guru-Vandanā-Sūtra [=Tikkhutto] (3x)		
(3) Matthaṇa Vaṃdāmi (Caturviṃśati-Stavana-Sūtra)	f	f	(3) Matthaṇa Vaṃdāmi (Caturviṃśati-Stavana-Sūtra) ³⁷⁵		
(4) Īryāpathika-Sūtra	a	Mc	(4) Ālocanā-Sūtra [=Īryāpathika-Sūtra]		
(5) Kāyotsarga Pratijñā	bMb	Md	(5) Tassa-Uttarīkaraṇa-Sūtra [=Kāyotsarga I]		
		Md	(6) Ākāra-Sūtra [=Kāyotsarga II] ³⁷⁶		
(6) Caturviṃśati-Stavana-Sūtra	Mb	Md	(7) Caturviṃśati-Stavana-Sūtra		
(7) Namaskāra-Sūtra	Mb	Md	(8) Namaskāra-Sūtra		
			(9) Aticāra-Śuddhi Nimna ³⁷⁷		
(8) Caturviṃśati-Stavana-Sūtra	b	d	(10) Caturviṃśati-Stavana-Sūtra		
(9) Śakra-Stuti	i	l	(11) Praṇipāta-Sūtra [=Śakra-Stuti] (2x)		
(I) Pratikramaṇa-Prārambha (Sāmāyika-Āvaśyaka)			(I) Pratikramaṇa-Prārambha (Sāmāyika-Āvaśyaka)		
(10) Matthaṇa Vaṃdāmi (Sāmāyika-Āvaśyaka)	f				
(11) Pratikramaṇa-Pratijñā	a	g	(12) Upakrama-Sūtra [=Pratikramaṇa-Pratijñā]		
		ce	(13) Tikkhutto (3x)		
		f	(14) Matthaṇa Vaṃdāmi (Sāmāyika-Āvaśyaka)		
(12) Namaskāra-Sūtra	a				
(13) Maṅgala-Sūtra	a				
(14) Sāmāyika-Pratijñā	a	m	(15) Sāmāyika-Sūtra [Sāmāyika-Pratijñā]		
(15) Prāyaścitta-Sūtra	a	Md	(16) Kāyotsarga-Pratijñā-Sūtra [=Prāyaścitta-Sūtra]		
(16) Kāyotsarga-Pratijñā	aMb	Mm	(17) Tassa-Uttarīkaraṇa-Sūtra [=Kāyotsarga-Pratijñā]		
(17) Jñāna Aticāra [H]	Mb	Md	(18) Jñāna 14 Aticāra Saṅkṣipt		
(18) Darśana Aticāra [H]	Mb	Md	(19) Samyaktva Pañca-Aticāra		
(19) Ahimsā-Aṇuvrata Aticāra [H]	Mb	Md	(20) Sthūla-Prāṇātipāta-Viramaṇa-Vrata Pañca Aticāra		
(20) Satya-Aṇuvrata Aticāra [H]	Mb	Md	(21) Mṛṣāvāda-Viramaṇa-Vrata Pañca Aticāra		
(21) Acaurya-Aṇuvrata Aticāra [H]	Mb	Md	(22) Adattādāna-Viramaṇa-Vrata Pañca Aticāra		
(22) Brahmācārya-Aṇuvrata Aticāra [H]	Mb	Md	(23) Maithuna-Viramaṇa-Vrata Pañca Aticāra		
(23) Aparigraha-Aṇuvrata Aticāra [H]	Mb	Md	(24) Parigraha-Parimāṇa-Vrata Pañca Aticāra		
(24) Dīg-Vrata Aticāra [H]	Mb	Md	(25) Diśā-Parimāṇa-Vrata Pañca Aticāra		
(25) Bhogopabhoga-Parimāṇa-Vrata Aticāra [H]	Mb	Md	(26) Upabhoga-Parimāṇa-Vrata 20 Aticāra		
		Md	(27) Pañcadaśa-Karmādāna Ālocanā		
(26) Anarthadaṇḍa-Viramāṇa-Vrata Aticāra [H]	Mb	Md	(28) Anarthadaṇḍa-Viramāṇa-Vrata Pañca Aticāra		
(27) Sāmāyika-Vrata Aticāra [H]	Mb	Md	(29) Sāmāyika-Vrata Pañca Aticāra		
(28) Deśavakāśika-Vrata Aticāra [H]	Mb	Md	(30) Deśavakāśika-Vrata Pañca Aticāra		
(29) Pauṣadhopavāsa-Vrata Aticāra [H]	Mb	Md	(31) Poṣadha-Vrata Pañca Aticāra		
(30) Yathasamvibhāga-Vrata Aticāra [H]	Mb	Md	(32) Atithisamvibhāga-Vrata Pañca Aticāra		
(31) Saṃlekhanā Aticāra [H]	Mb				
		Md	(33) Samagra-Aticāra-Cintana		
		Md	(34) Upasamhāra-Sūtra [=Abhyutthāna-Sūtra]		
(32) Pāpa-Sthāna [H]	Mb	Md	(35) Aṭṭhāraḥ-Pāpa-Sthāna Ālocanā		
(33) Prāyaścitta-Sūtra	Mb	Md	(36) Saṅkṣipta-Pratikramaṇa [=Prāyaścitta-Sūtra]		
(34) Namaskāra-Sūtra	Mb	Md	(37) Namaskāra-Sūtra		
		d	(38) Aticāra-Śuddhi Nimna		
(II) Caturviṃśati-Stavana-Āvaśyaka			(II) Caturviṃśati-Stava-Āvaśyaka		
		e	(38) Tikkhutto (3x)		
(35) Matthaṇa Vaṃdāmi (Caturviṃśati-Stavana-Sūtra)	f	f	(39) Matthaṇa Vaṃdāmi (Caturviṃśati-Stavana-Sūtra)		
(36) Caturviṃśati-Stavana-Sūtra	b	c	(40) Caturviṃśati-Stavana-Sūtra		

³⁷⁵ Im Unterschied zu den Terāpanthī, die effektiv zwei *Matthaṇa Vaṃdāmi* durchführen, praktizieren die Sthānakavāsi *Matthaṇa Vaṃdāmi* nur als Bestandteil des *Tikkhutto*.

³⁷⁶ Diese Aufspaltung des *Kāyotsarga* in zwei Abschnitte ist vermutlich vorgenommen worden, um die Unterschiede zwischen dem Gelübde selbst und der Liste der Ausnahmen (*Ākāra=Apavāda*) hervorzuheben (vgl. Shāntā 1985: 545 Fn.51).

³⁷⁷ Dieser Ritus zur Reinigung von rituellen Fehlern findet sich nur in der Sthānakavāsi-Version: *kāyotsarga meṃ āta-raudradhyān dhāyā ho, dharmadhyān śukladhyān nahīm dhyāyā ho, dhyān meṃ man, vacan, kāyā kā aśubh yog pravartayā ho, tassa micchā mi dukkaḍaṃ* (Vijaya Muni Śāstrī 1991: 5).

(III) Vandanā-Āvaśyaka		(III) Vandanā-Āvaśyaka	
(37) Matthaṇa Vaṃdāmi (Vandanā-Āvaśyaka)	f	e	(41) Tikkhutto
(38) Vandanā-Sūtra	cn	f	(43) Matthaṇa Vaṃdāmi (Vandanā-Āvaśyaka)
		ng	(44) Dvādaśāvarta-Gurū-Vandanā-Sūtra (2x)
(IV) Pratikramaṇa-Āvaśyaka		(IV) Pratikramaṇa-Āvaśyaka	
(39) Matthaṇa Vaṃdāmi (Pratikramaṇa-Āvaśyaka)	f	e	(45) Tikkhutto
(40) Ālocanā-Sūtra	j	f	(46) Matthaṇa Vaṃdāmi (Pratikramaṇa-Āvaśyaka)
(41) Prāyaścitta-Sūtra	j		
(42) Īryāpathika-Sūtra	j		
(43) Ratnatraya [H]	j		
(44) Jñāna & Aticāra [H]	j		(47) Jñāna 14 Aticāra Ālocanā
(45) Darśana-Samyaktva [H]	j		(48) Samyaktva Pañca Aticāra
(46) Samyaktva Lakṣaṇa [H]	j		
(47) Samyaktva Bhūṣaṇa [H]	j		
(47) Darśana Aticāra [H]	j		
(48) Ahimsā-Aṇuvrata & Aticāra [P&H]	j		(49) Prathama-Prāṇātipāta-Viramaṇa-Vrata Pañca Aticāra
(49) Satya-Aṇuvrata & Aticāra [P&H]	j		(50) Mṛṣāvāda-Viramaṇa-Vrata Pañca Aticāra
(50) Acaurya-Aṇuvrata & Aticāra [P&H]	j		(51) Adattādāna-Viramaṇa-Vrata Pañca Aticāra
(51) Brahmācārya-Aṇuvrata & Aticāra [P&H]	j		(52) Maithuna-Viramaṇa-Vrata Pañca Aticāra
(52) Aparigraha-Aṇuvrata & Aticāra [P&H]	j		(53) Parigraha-Parimāṇa-Vrata Pañca Aticāra
(53) Dig-Vrata & Aticāra [P&H]	j		(54) Diśā-Parimāṇa-Vrata Pañca Aticāra
(54) Bhogopabhoga-Parimāṇa-Vrata & Aticāra [P&H]	j		(55) Upabhoga-Parimāṇa-Vrata 20 Aticāra
			(56) Pañcadaśa-Karmādāna Ālocanā
(55) Anarthadaṇḍa-Viramaṇa-Vrata & Aticāra [P&H]	j		(57) Anarthadaṇḍa-Viramaṇa-Vrata Pañca Aticāra
(56) Sāmāyika-Vrata & Aticāra [P&H]	j		(58) Sāmāyika-Vrata Pañca Aticāra
(57) Deśavakāśika-Vrata & Aticāra [P&H]	j		(59) Deśavakāśika-Vrata Pañca Aticāra
(58) Pauṣadhopavāsa-Vrata & Aticāra [P&H]	j		(60) Poṣadha-Vrata Pañca Aticāra
(59) Yathāsaṃvibhāga-Vrata & Aticāra [P&H]	j		(61) Atithisaṃvibhāga-Vrata Pañca Aticāra
(60) Saṃlekhanā & Aticāra [P&H]	j		(62) Saṃlekhanā-Sūtra [Saṃlekhanā-Sūtra]
			(63) Ālocanā [H]
(61) Abhyutthāna-Sūtra	j		(64) Pāpa-Sthān
(62) Kṣamā-Yācanā-Sūtra [P&H]	j		(65) Upasaṃhāra-Sūtra [=Abhyutthāna-Sūtra]
(63) Jīva-Yoni [H]	j		(66) Samagra-Aticāra-Cintana (Śrāvaka-Sūtra)
			(67) Maṅgala-Sūtra
			(68) Icchāmi-Ṭhāmi [=Prāyaścitta-Sūtra]
			(69) Ālocanā-Sūtra
		m	[47-66 again]
		k	(70) Icchāmi-Ṭhāmi [=Prāyaścitta-Sūtra]
			(71) Upasaṃhāra-Sūtra [=Abhyutthāna-Sūtra]
			(72) Dvādaśāvarta-Gurūvandanā-Sūtra
			(73) Tikkhutto (Pañca-Pada-Vandanā)
		m	(74) Matthaṇa Vaṃdāmi (Pañca-Pada-Vandanā)
			(75) Namaskāra-Mahāmantra (Pañca-Pada-Vandanā) ³⁷⁸
			(76) Arihant-Vandanā
			(77) Siddha-Vandanā
			(78) Ācārya-Vandanā
			(79) Upādhyāya-Vandanā
			(80) Sādhu-Vandanā
			(81) Dharma-Guru-Vandanā
			(82) Samuccaya-Jīvoṃ Kṣamāpaṇā
			(83) Kṣamāpaṇā
			(84) Śrāvaka-Śrāvīkā Kṣamāpaṇā
(V) Kāyotsarga-Āvaśyaka		(V) Kāyotsarga-Āvaśyaka	

³⁷⁸ Vgl. AK I: 3.

			(85) Viśodhana
			(86) Sāmāyika-Sūtra
(64) Matthaṇa Vamḍāmi (Kāyotsarga-Āvaśyaka)	j		
(65) Kāyotsarga-Saṅkalpa-Sūtra	j		(87) Kāyotsarga-Pratijñā-Sūtra
(66) Prāyaścitta-Sūtra	j		(88) Uttarikarāṇa-Sūtra [=Kāyotsarga I]
(67) Kāyotsarga-Pratijñā	j		(89) Āgāra-Sūtra [=Kāyotsarga II]
(68) Caturviṃśati-Stavana-Sūtra (4-40x)	j	M	(90) Caturviṃśati-Stavana-Sūtra (4x)
(69) Namaskāra-Sūtra	j	M	(91) Namaskāra-Sūtra
(70) Caturviṃśati-Stavana-Sūtra	j		(92) Caturviṃśati-Stavana-Sūtra
(71) Vandanā-Sūtra	j		(93) Dvādaśāvarta-Gurū-Vandanā-Sūtra (2x)
(VI) Pratyākhyāna-Āvaśyaka			(VI) Pratyākhyāna-Āvaśyaka
			(94) Tikkhutto
(72) Matthaṇa Vamḍāmi (Pratyākhyāna-Āvaśyaka)	f		(95) Matthaṇa Vamḍāmi (Paccakkhāṇa-Āvaśyaka)
(73) Pratyākhyāna [voluntary]			(96) Samuccaya-Pratyākhyāna-Sūtra
			(97) Samuccaya-Ālocanā
(74) Śakra-Stuti (2x)	bMb		(98) Upasamhāra (Praṇipāta-Sūtra) [=Śakra-Stuti](2x)
(75) "Terāpanth-Śakra-Stuti" [H]	Mb		
(76) Namaskāra-Sūtra (5x)	Mb		
(77) Parameṣṭhin-Vandanā	f		
(78) Pañcapada-Vandanā	f		

Interpretation

Die Bedeutung der *Āvaśyaka*-Riten im täglichen Leben der Jaina ist trotz der monumentalen Pionierstudie Leumanns (1934) über die *Āvaśyaka*-Literatur lange Zeit nicht erkannt worden³⁷⁹ und erst in jüngster Zeit durch die Arbeiten von Bruhn (1981), Shāntā (1985: 531ff.), Dundas (1992: 146-9) und Balbir (1986, 1993) deutlich geworden. Die folgende Kurzanalyse des *Śrāvaka-Pratikramaṇa* des Terāpanth liefert einen weiteren kleinen Baustein für eine zukünftige komparative Studie der *Āvaśyaka*-Rituale der heutigen Jain-Sekten. Dazu ist eine ausreichende Zahl publizierter Ritualtexte des *Śramaṇa-Pratikramaṇa* vonnöten, die im Moment noch nicht vorliegen.

(0) Betrachtet man die Einzelelemente des Terāpanth-Ritus, so zeigt sich zunächst, daß wie bei allen heutigen *Āvaśyaka*-Ritualtexten acht rituelle Elemente unter dem Titel *Namaskāra-Sūtra* den eigentlichen *Āvaśyaka*-Riten als einleitende primär devotionale Reinigungsriten vorgeschaltet wurden. Die Sequenz und Auswahl der das *Namaskāra-Sūtra* ergänzenden Elemente ist idiosynkratisch, doch die Textelemente selbst werden fast von allen Śvetāmbara-Traditionen geteilt. Gleiches gilt für die sechs Hauptteile des modernen *Ṣaḍāvaśyaka*. In dem Präludium wird nach dem *Namaskāra-Sūtra* zunächst der *Guru* (*Ācārya*) verehrt, dann mit dem *Īryāpathika-Sūtra* die Intention das *Pratikramaṇa* durchführen zu wollen mit die Bitte um Vergebung für die Verletzung von Lebewesen bei der Wanderung (eine eigentlich nur für Mönche sinnvolle Bitte), die anschließend mit einem ersten *Kāyotsarga* gesühnt wird. Dann wird mit dem *Caturviṃśati-stava* das Vorbild der 24 *Tīrthaṅkara* und mit dem *Namaskāra* nochmals das der fünf *Parameṣṭhin* (*Arhata*, *Siddha*, *Ācārya*, *Upādhyāya*, *Sādhvī*) heraufbeschworen. Abschließend wird das *Śakra-Stuti* rezitiert, eine Eulogie der Qualitäten der Verehrungswürdigen (*Arhata*). Solche einleitenden Riten, die gleichsam eine antizipatorische Zusammenfassung wichtiger Elemente des folgenden *Ṣaḍāvaśyaka*-Rituals geben, sind nicht untypisch für die in

³⁷⁹ Vgl. Schubring 1978: 268f. Siehe auch Hanakis 1970 Übersetzung des *Aṇuyogadvāra*, in dem die sechs *Āvaśyaka* eine große Rolle spielen, insbesondere S. 73ff.

mannigfaltigen Variationen vorliegenden *Āvaśyaka*-Ritualtexte.³⁸⁰ Das einzige konstante Element scheint die Rezitation des *Namaskāra-Mantra* zu sein.³⁸¹

Diese Eintrittsriten³⁸² des Terāpanth-*Āvaśyaka* haben sich möglicherweise durch Abwandlung der *Caitya-Vandanā*-Riten entwickelt, die zu Beginn der Mūrtipūjaka-*Āvaśyaka*-Riten durchgeführt werden, welche die Elemente *Sāmāyika*, *Caturviṃśati-Stava* und *Vandanā* kombinieren.³⁸³ Die *Caitya-Vandanā*-Riten dienen primär der Verehrung der Jina-Statuen. Nach Bruhn (1981: 31f.) handelt es sich beim *Caitya-Vandanā* (wie auch beim *Īryāpathika-Sūtra*) jedoch um eine historisch spätere, abgewandelte Form des *Caturviṃśati-Stava*. Devendra definiert sie als eine Kombination von äußerem (*Dravya*-) und innerem (*Bhāva*-) *Pūjā* (Ebda.). Die Terāpanthī kehren so gesehen zurück zu den Ursprüngen des monastischen Rituals. Sie unterscheiden sich von den Mūrtipūjaka insofern als sie nur mittels devotionaler Hymnen das innere Vorstellungsbild der Jina als Vorbild der Selbsttransformation evozieren und keine Form der Bilderverehrung praktizieren.³⁸⁴

Das *Guru-Vandanā* war wie die meisten rituellen Elemente ursprünglich ein ausschließlich monastischer Ritus, welcher in etwas unpassender Weise in das Laienritual akkommodiert wurde.³⁸⁵ Wie ein Blick auf die älteste Beschreibung des Jain-Laienrituals im UD 10 zeigt, ist das *Tikkhutto* - die dreimalige symbolische Umkreisung (*Pradakṣiṇā*) des *Guru* - mit dem die Terāpanthī das *Pratikramaṇa-Vandanā* beginnen, nicht etwa eine sublimierte Form der Statuenverehrung, bei der der *Ācārya* die Stelle der *Mūrti* einnimmt, sondern umgekehrt scheint *Pūjā* sich aus dem *Guru-Vandanā* entwickelt zu haben. Das dreimalige Umkreisen des *Guru* zu Zwecken der verehrenden Begrüßung oder des Abschiednehmens wird heute ersetzt durch das dreimalige Kreisen der Hände vor dem Gesicht des Verehrers (*Añjali*) usf.³⁸⁶

Die Verehrung der Namen der 24 *Tīrthaṅkara* mit Hilfe des *Caturviṃśati-Stava* entspricht dem zweiten *Āvaśyaka* und wird von Mūrtipūjaka und Terāpanthī in gleicher Weise praktiziert, wie auch die Durchführung von *Ālocanā* und *Pratikramaṇa* mit Hilfe des *Īryāpathika-Sūtra*, das anschließende *Kāyotsarga* und schließlich die Rezitation des *Śakra-Stuti* werden ebenfalls im Prinzip von Terāpanth und Mūrtipūjaka gleichermaßen durchgeführt.³⁸⁷ Das *Śakra-Stuti*, mit dem die Eintrittsriten enden, wird so genannt, weil es in Jain-Legenden üblicherweise von *Indra* (*Śakra*) intoniert wird.³⁸⁸ In dieser Hymne werden die Qualitäten der Verehrungswürdigen (*Arhat*) gepriesen, mit der sich derjenige, der *Pratikramaṇa* praktiziert, identifizieren muß, um sein akkumuliertes *Karman* zerstören zu können. Das heißt jedoch nicht, daß die *Arhat* als Götter verehrt werden, deren Hilfe, wie im Hinduismus, herbeibeschwört werden kann. Sie gelten vielmehr nur als Quelle der Inspiration für die notwendigen eigenen Bemühungen.³⁸⁹ Wie Jaini (1979: 190) und Cort (1991: 220) argumentieren, ähnelt die Jain-*Pūjā* eher einer Meditation als einer Hindu-*Pūjā*, trotz der morphologischen Ähnlichkeit. In den Worten von Ācārya Tulsī (1990):

³⁸⁰ Vgl. Williams 1983: 32.

³⁸¹ Bruhn 1981: 22.

³⁸² Vgl. Hubert & Mauss 1898/1981.

³⁸³ Williams 1983: 187.

³⁸⁴ Vgl. Stevenson 1984: 254, Shāntā 1985: 531, Tulsī 1990: 3f.

³⁸⁵ Williams 1983: 199.

³⁸⁶ Digambara-Mönche beginnen ihr *Pratikramaṇa* in einem Tempel mit der dreifachen Umkreisung des Schreins (Shāntā 1985: 503). Siehe Kapitel 9 für eine detailliertere Analyse der Parallelen zwischen *Pūjā* und *Vandanā*.

³⁸⁷ Vgl. Williams 1983: 193.

³⁸⁸ Babb 1993.

³⁸⁹ Glasenapp 1925: 359, vgl. Spiro 1982: 147-53, 193-200, Gombrich 1971.

“Our homage is not a prayer. Within us we have everything, possessors as we are of infinite potentialities. What, however, we need is only digging up the treasure buried within. We take off our hat to those who have dug out such a treasure, and draw inspiration from them for self-enlightenment. But no right have we to pray to them for anything, nor should we expect to get anything out of such prayers” (S. 3f.).

(I) *Āv. I* ist das älteste und wichtigste der sechs *Āvaśyaka*. Es beginnt mit der formellen Deklaration der Intention das *Pratikramaṇa*-Ritual durchführen zu wollen; denn ohne die ausdrückliche Willenserklärung ist der sechsteilige Ritus nur ein mechanischer Vollzug schematisierter Handlungen und somit wirkungslos. Im *Sāmāyika-Āvaśyaka* werden zunächst das *Pratikramaṇa*-Gelübde abgelegt, und anschließend das Unheil abwendende und purifizierende *Namaskāra-Sūtra* und das glückbringende *Maṅgala-Sūtra* rezitiert.³⁹⁰ Anschließend wird das *Sāmāyika*-Gelübde abgelegt, durch das die teilnehmenden Laien “für den Zeitraum des Rituals” allen gewaltsamen Handlungen entsagen und somit Gleichmütigkeit (*Sāmāyika*) erreichen. Ein Laie gewinnt dadurch zeitweilig (fast) den gleichen Status wie ein Mönch.³⁹¹

Durch die Rezitation des *Prāyaścitta* wird sodann der Entschluß bekundet, alle im jeweils zurückliegenden Zeitraum angefallenen Verletzungen der Laiengelübde zu beichten und zu bereuen. Anschließend wird Buße gelobt (*Kāyotsarga-Pratijñā*) und die charakteristischen Überschreitungen (*Aticāra*) der *Śrāvaka-Vrata* und die 18 typischen Quellen der Sünde (*Pāpa-Sthāna*) in Hindi vergegenwärtigt (bei den Mönchen in Prakrit) und durch eine allgemeine Formel entsagt. Anschließend wird nochmals der Entschluß zur Reue betont (*Prāyaścitta-Sūtra*) und das *Namaskāra-Mantra* in Meditation rezitiert.

(II) Nach der Vergegenwärtigung der Fehlerquellen und der jeweiligen effektiv begangenen Fehler wird im zweiten *Āvaśyaka* die das Ideal der 24 *Tīrthaṅkara* - der “Zerstörer der karmischen Feinde” (S. 194) - durch die Rezitation des *Caturviṃśati-Stava* herbeigerufen; “which demonstrates how devotional activity (*bhakti*), although non-existent in the oldest texts, was from an early period a necessary part of the Jain path (BhA 748) and was credited with the ability to destroy karma” (Dundas 1992: 147, vgl. Leumann 1934: 2f., 6f. zu den “Bhakti-Partien” im *ĀvS*). Das *Caturviṃśati-Stava* ist das einzige “Gebet” (*Prārthanā*) im *Āvaśyaka*-Ritual, mit dem die weltüberhobenen erlösten Seelen (*Siddha*) - von denen eigentlich keinerlei Hilfestellung zu erwarten ist - um Gesundheit, Ausgeglichenheit, Erleuchtung, Erlösung und Seligkeit gebeten werden. Im Kontext der sonst vorherrschenden Erneuerung von Gelübden, Sühne- und Verehrungsriten (*Vandanā*) ist das *Logassa* ein Fremdkörper in den *Ṣaḍāvaśyaka* und seine heute noch zentrale Stellung in dem wichtigsten Ritual der Jaina ist etwas befremdlich, da bekanntlich von den weltüberhobenen Jina keine materielle Hilfe zu erwarten ist.³⁹²

(III) Im dritten *Āvaśyaka* wird der *Guru* (*Ācārya*) - als lebendiger Repräsentant der *Jina* – durch das kleine *Vandanā* verehrt und um die Vergebung der in einem spezifizierten vergangenen Zeitraum begangenen Fehler gebeten (vgl. Kap. 9). Dabei ist der Akt der Bitte um Vergebung entscheidend, nicht die Vergebung des *Guru*.

(IV) Die typischen Transgressionen der 12 lebenslang zu gelobenden Laiengelübde sind im Text des vierten *Āvaśyaka* pauschal aufgelistet. Sie werden in der Regel auch von Laien rezitiert, die selbst keine

³⁹⁰ “Canonical only Mahānis. 3 II” (Schubring 1978: 282 Fn.4).

³⁹¹ Williams 1983: 133. Laut Dundas 1992: 149 stellt diese Interpretation eine spätere Entwicklung dar (*ĀvN* 801), da ursprünglich (*Viy* 7.1. 3a) der Durchführung von *Sāmāyika* durch Laien keine transformierende Wirkung zugesprochen wurde, da sie außerhalb des Rituals noch schädlichen Handlungen durchführen.

³⁹² Siehe den Kommentar von Muni Jambūvijaya in Zwicker 1984-1985: 5.3.1985, S. 2.

Gelübde übernommen haben. Jain-Mönche rezitieren an dieser Stelle die *Mahāvratā* und die entsprechenden *Aticāra*. Spezielle Vergehen werden idealerweise einem Mönch oder einer Nonne unmittelbar im Anschluß an das Ritual gebeichtet. Nach der Rezitation des *Ālocanā-Sūtra* wird mittels des *Prāyaścitta-Sūtra* und des *Īryāpathika-Sūtra* - bei den Mönchen zusätzlich: des *Śramaṇa-Sūtra* - der Entschluß zur Durchführung der Retrospektion (*Pratikramaṇa*) formuliert. Anschließend werden jeweils die drei Juwelen (*Ratnatraya*), die Erlösungsmittel rechter Glaube (*Darśana*), rechtes Wissen (*Jñāna*), rechtes Verhalten (*Cāritra*), sowie die zur letztgenannten Kategorie gerechneten *Śrāvaka-Vrata* samt der zugehörigen *Aticāra* in Hindi rezitiert, etwaige Überschreitungen entsagt (*Abhyuttāna-Sūtra*) und alle Lebewesen um Vergebung gebeten (*Kṣamā-Yācanā-Sūtra* = *Kṣamāpaṇā*) mit der bekannten Formel: “*Micchā me Dukkaḍaṃ*”. Die Bitte um Vergebung entspricht gleichsam der “diskriminierenden Einsicht” in die Fehlerhaftigkeit des Verhaltens, durch welche die eingeflossenen *Karman*-Partikel von der Seele unterschieden werden. Durch die Reflexion wird idealerweise das ursprüngliche Erlebnis verändert und unschädlich gemacht.³⁹³

Im Vergleich zum Buddhismus (Derrett 1997: 59), wo wie im Jain-*Pratikramaṇa* nur die Intention der Reue selbst formell “akzeptiert” aber keine spezifische Sünde “vergeben” wird, ist die formelhafte Bitte um Vergebung eine Besonderheit. Der Effekt einer solchen Bitte ist jedoch keine Sündenabsolution durch einen Kirchenfunktionär wie im judeo-christlichen Kontext, sondern die einseitige Zerstörung von Leidenschaften durch *Karman*-Vernichtung.

Das vierte oder *Āvaśyaka* der Retrospektion dient also dem Vergleich von Vorsatz und Verhalten im Lichte des Idealbildes der 24 *Tīrthāṅkara*. Etwaige Verhaltensfehler werden als äußerliche *Karman*-Partikel vorgestellt und isoliert. In der Praxis wird darüber hinweggesehen, daß nur wenige Laien die *Aṇuvrata* oder gar alle *Śrāvaka-Vrata* effektiv übernehmen. Die Bußübungen sind für die meisten Teilnehmer nur eine Formalität. Nur wenige Jain-Laien intendieren solche Gelübde zu akzeptieren oder ernsthaft einzuhalten.³⁹⁴ Doch selbst wer selbst keine Gelübde übernommen hat, sühnt, wie es heißt, für alle diesbzgl. Verhaltensabweichungen automatisch durch die Teilnahme am Ritual.³⁹⁵

(V) Das fünfte *Āvaśyaka* dient der Vernichtung (*Nirjarā*) des, aufgrund der zuvor identifizierten Verhaltensfehler, eingeflossenen *Karman* (Utt₁ 29.12) durch eine Bußübung. Der asketische Kern des Rituals der Terāpanth-Laien ist, wie bei den Mönchen, das *Kāyotsarga* (*Kāya*=Körper, *Utsarga*=Entsagung). Eine besondere Rolle spielt dabei die je nach Ritualtyp 4 bis 40 malige innere Rezitation des *Caturviṃśati-Stava* (*Logassa*) im Diamantensitz (Sitzen auf den Hinterbeinen), die als Kern des gesamten *Pratikramaṇa* gelten muß.³⁹⁶ In der westlichen Kommentarliteratur ist *Kāyotsarga*, obgleich als Form der inneren Askese (*Abhyantara-Tapas*) klassifiziert (Utt₁ 30= Viy₂ 25.7.2f (921a)), oft mit rein physischen Entsagungen (*Kāyakleśa*) gleichgesetzt worden.³⁹⁷ Doch schon in den frühesten Jain Schriften (ĀS 1.8.4.14ff.) werden materielle Entsagungen grundsätzlich mit spirituellen Praktiken kombiniert. Die Bewegungslosigkeit im *Kāyotsarga* gilt nur als äußere Voraussetzung der inneren Konzentration auf die Existenz der Seele und die allein durch den Atem vermittelte Differenz zum Körper:

³⁹³ Vgl. Husserl 1987: 36.

³⁹⁴ Sheth & Sheth 1991: 1.

³⁹⁵ Ebda., S. 8.

³⁹⁶ Beim *Kāyotsarga* ist nicht das aufrecht stehen wichtig, wie oft geschrieben wird, sondern die Bewegungslosigkeit: “If a monk remains motionless when lying down, sitting, or standing upright, this is called abandoning the body, which is the sixth kind (of internal austerities)” (Utt₁ 30.36).

³⁹⁷ Zum Beispiel Bronkhorst 1986.

“That you are not the body but have your body must be contemplated every day so much so that it becomes second nature. People are generally conscious of nothing but their bodies and utterly oblivious of their soul. The soul is so subtle that eyes cannot see it. Since they are inured to seeing nothing but gross material, you must develop your inner vision to be aware of your soul” (Devendramuni 1995: 275).

Der äußere asketische Aspekt dieser in Utt₁ 12.44 metaphorisch als Selbstopfer³⁹⁸ charakterisierten Riten ergibt sich bei der wiederholten innerlichen Rezitation dieser Verse aus der Tatsache, daß diese mit Praktiken der Atemregulierung (*Prāṇāyāma*) koordiniert wird. Atemregulierung kombiniert mit der Konzentration auf das *Caturviṃśati-Stava* ist die hauptsächliche Form der Buße bzw. seelenreinigenden Askese. Das 4 x 7 = 28 Verse (*Gāthā*) umfassende *Logassa* sollte in 28 Atemzügen (*Ucchvāsa*) rezitiert werden (Ein- und Ausatmen zählt als ein Atemzug).³⁹⁹ Beim Rezitieren des ersten Teils des ersten Verses wird dabei eingeatmet: *logassa ujjoya gare*, und beim Rezitieren des zweiten Teils ausgeatmet: *dhamma titthayare jiṇe*, usf. An *Samvatsarī* muß auch von Laien das *Caturviṃśati-Stava* vorschriftsgemäß 40 Mal rezitiert werden, idealerweise in 40 x 25 = 1000 Atemzügen.⁴⁰⁰ Da das *Logassa* 28 Verse umfaßt, kann es jedoch nur in 40 x 28 = 1120 Atemzüge rezitiert laut werden - also länger als unbedingt nötig.⁴⁰¹ Die *Caturviṃśati-Stava* Rezitation allein dauert entsprechend etwa 48 Minuten. Idealerweise liest ein Mönch oder eine Nonnen den Text vor oder ein von den Asketen produziertes Tonband wird abgespielt und die Laien (die oft den Text nicht auswendig kennen) hören mit geschlossenen Augen und in Meditationshaltung zu. Sie koordinieren dabei ihren Atem idealerweise mit dem Rhythmus der Rezitation des Asketen und atmen bei jedem rezitierten Vers einmal ein und aus und stoppen das Atmen vollkommen während der Pausen. Durch dieses Verfahren werden gleichsam die Atemvorgänge der einzelnen Teilnehmer zu einem einzigen kollektiven Atemvorgang gleichgeschaltet. Doch da die Verse relativ schnell heruntergeleiert werden, ist die kollektive Atemkoordination meist ein unerreichbares Ideal. Mūrtipūjaka-Jains führen die *Kāyotsarga*-Meditation je individuell, ohne Zwangskollektivierung, durch einen Vorleser durch. Anstelle eines *Logassa* können auch 40 *Namaskāra-Mantra* (= 40 x 25 Verse) rezitiert werden, die auch von Laien auswendig gewußt werden, doch die genaue Anzahl scheint zu variieren. Entscheidend ist die Regulierung, sprich: Verlangsamung des Atmens bei der Rezitation, durch die einerseits die Zahl der getöteten Luftbewesen verringert wird und andererseits Selbstkontrolle exerziert wird. Da an den *Pakkhī*-Tagen und vor allem an *Samvatsarī* grundsätzlich gefastet wird, kann diese Form der Atemkontrolle äußerst schwierig und, wenn das Anhalten der Luft praktiziert wird,

³⁹⁸ “Penance is my fire; life my fireplace; right exertion is my sacrificial ladle; the body the dried cowdung; Karman is my fuel; self-control, right exertion, and tranquillity are the oblations, praised by the sages, which I offer” (Utt₁ 12.44).

³⁹⁹ Die Zahl 25 spielt, wie gesagt, im Terāpanthismus eine große Rolle, da auch das *Gāthā*-System der monastischen Verrechnung von Diensten auf der Grundlage von 25 *Gāthā* (Versen) kalkuliert wird (wurde). Für Details siehe Flügel 2003c.

⁴⁰⁰ Devendramuni 1995: 278f. zitiert andere Varianten dieser Rezitationstechnik aus Nemicandras *Pravacanasāroddhāra*, Amitigati und Aparājita. Die US-Jains, die ihrer offiziellen Version zufälligerweise (?) eine Sthānakavāsī-Variante des *Pratikramaṇa* unterlegt haben, rezitieren das “*Logassa*” nur noch einmal (Sheth & Sheth 1992: 1). Sie empfehlen jedoch weiterhin die innerliche Rezitation in 25 Atemzügen (S. 9,15). Bei einem *Samvatsarī-Pratikramaṇa* einer Śrīmālī Mūrtipūjaka-Gemeinde in London 1990 wurden je 148 *Namaskāra-Mantra* rezitiert. Schubring 1978: 282 erwähnt Hinweise auf die Wiederholung des *Namaskāra-Sūtra* in 8 bis 1008 Atemzügen im ĀvS 19, Thāṇ.212b und in Jinabhadras *Jītakalpa* als eine Form von “low devotions”. Balbir 1993: 74 zitiert Āvaśyaka-Niryukti 1517-39 und Viy. (Bhagavatī) 232-5 zur Praxis der Atemkontrolle beim *Pratikramaṇa*.

⁴⁰¹ Die Zahl der Atemzüge stimmt nicht mit der, mit “normalen” Atemzügen kalkulierender, Jain-Zeitrechnung überein, denn laut A 365-67 setzt sich ein *Muhūrta* (ca. 48 Minuten) aus 3773 Atemzügen zusammen. Die Durchführung des *Logassa* verlangt demnach eine 30%ige meditative Verlangsamung der normalen Atemfrequenz.

sogar schmerzhaft sein.⁴⁰² Wenn das *Caturviṃśati-Stava* nicht vorgelesen, sondern in Meditation durchgeführt wird, kann die Zahl der Atemzüge weiter verringert werden. Die Asketen selbst vollziehen idealerweise das gesamte 112 Verse umfassende tägliche *Kāyotsarga-Āvaśyaka* (inkl. des viermaligen Repetierens des *Caturviṃśati-Stava*) in 100 Atemzügen - früher angeblich z.T. sogar in 23 oder 24 Atemzügen. Die Reduktion der Atemzüge ist auch hier eine Form der Buße (*Prāyaścitta*), die der *Ācārya* vorschreibt.

Die sozialen Implikationen dieser Atemübungen werden deutlich bei der Lektüre von Hemacandras YŚ 5.264-6.3, in dem die Kunst in einem fremden Körper einzudringen geschildert wird. Diese "tantrische" Methode führt strenggenommen nicht zur Erlösung, wohl aber zur Beeinflussung anderer Menschen. Hemacandra schildert in der genannten Passage, wie der *Yogī* mit Hilfe spezieller Atemtechniken in fremde Körper jeder Größe eintreten kann, indem er seinen Atem anhält und so die Lebensenergie bündelt, dann aus dem eigenen Körper heraustritt und das Einatmen des fremden Wesens nutzt, um in dessen Herz zu gelangen, dort den Weg des Atmens des Anderen stoppt, der daraufhin seinen Körper verläßt und es dem *Yogī* ermöglicht, ihn wie seinen eigenen zu nutzen. Diese Technik stammt aus dem Brahmanismus (vgl. Patañjalis *Yogaśāstra* 3.27, 38, 44). Eine Besonderheit der Jaina scheint zu sein, daß die Mönche z.T. bereit sind diese tantrischen Techniken an privilegierte Laien weiterzugeben, die diese ggfs. zu a-religiösen Zwecken des Machtgewinns über andere nutzen können.⁴⁰³ Die krank machende Macht des Atmens des Königs, von der im *Śālibhadra-Caritra* die Rede ist, kann als Beispiel dafür herangeführt werden, daß der König durch seinen Atem den Händler Śāli, wie ein Kultbild (*Pratimā, Yantra*) beim *Pūjā*, mit seinem selbsterzeugten inneren Bild belebt.⁴⁰⁴ Eine ähnliche Beeinflussungsmethode scheint auch bei der *Prāṇāyāma*-Übung beim Terāpanth-*Pratikramaṇa* vorzuliegen, bei dem die Laien gleichsam durch den Atem der Asketen "besessen" gemacht werden ("Gurudeva! You are the breath of the order" (*Saṅkalpa-Patra*)).

Aus der Sicht der Jain-Lehre ist diese Interpretation jedoch nicht zulässig. Vielmehr erscheint die kollektive Atemübung als eine Form der nur äußerlich koordinierten inneren Selbstreinigung. Der äußere Einfluß (*Āsrava*) wird dabei unterbunden, indem die *Śrāvaka* den Atem gerade dann anhalten, wenn die Asketen die Hymnen rezitieren. Eine Beeinflussung durch den "Atem" des anderen kann nur dann vorgenommen werden kann, wenn keine eigene Atemregulierung vorliegt. Die Durchführung des kollektiven *Pratikramaṇa* sollte kein äußeres Zwangselement enthalten, sondern ausschließlich auf der Freiwilligkeit der Teilnehmer basieren. Nach dieser Bußübung wird wiederum das Vorbild der *Parameṣṭhin* und des *Guru* herbeibeschworen.

(VI) Im letzten *Āvaśyaka* verlangen die Ritualtexte von jedem Teilnehmer in unterschiedlicher Weise, durch inneren Entschluß, für den von dem betreffenden *Āvaśyaka*-Ritual abgedeckten Zeitraum ein Objekt persönlicher Wertschätzung entsagt (*Pratyākhyāna*). Die Texte von Āv. VI sind auch in den Varianten des *Śramaṇa-Pratikramaṇa* ausschließlich an Laien gerichtet; wohl weil Mönche sowie schon lebenslange Gelübde übernommen haben. Die Mönche und Nonnen sind gezwungen zu jeder Zeit zumindest vier verschiedene Objekte, zumeist spezifische Nahrungsmittel (einschließlich Wasser, Zahnpasta und Medizin (= "1 Objekt")), zu entsagen: (1) Da das *Sāṃvatsarika-Āvaśyaka* ein ganzes Jahr abdeckt, muß das jeweilige *Sāṃvatsarika-Pratyākhyāna* ein Jahr lang eingehalten werden, (2) der Vorsatz des *Cāturmāsika-Āvaśyaka-Pratyākhyāna*, vier Monate lang, (3) das *Pākṣika-Āvaśyaka-Pratyākhyāna*, 15 Tage lang und (4) die beiden täglichen *Āvaśyaka*, jeweils 12 Stunden lang. Durch die Überlappungen der Zeiträume ergeben sich zumindest vier Einschränkungen

⁴⁰² Nominell unterscheiden die Terāpanthī das bewußte Atmen (*Śvāsochhvāsa*) von der (hinduistischen) "Yoga-Übung" des kontrollierten Atmens bzw. Luftanhaltens (*Prāṇāyāma*).

⁴⁰³ Vgl. Bühler 1936, Bloomfield 1917, 1923, Tawney 1901: 9f.

⁴⁰⁴ Zimmer 1987: 49ff.

pro Tag. Gelobt wird z.B. in einem der vier Zeiträume “keine Nahrung aus feinem Mehl (*Maidā*)” zu akzeptieren oder “keine *Vikṛti* Nahrung”, “kein grünes Gemüse”, etc. Da die meisten Laien nicht regelmäßig *Pratikramaṇa* durchführen, gelten entsprechend abgeschwächte Einschränkungen. Meist wird von Laien nur das einjährige *Sāṃvatsarika-Pratyākhyāna* durchgeführt und oft nur auf Anregung der Mönche. Beliebte Gelübde sind z.B. “keine Bananen” oder “keine *Gulāb Jāmun* Süßigkeiten” zu essen oder - was selbst von Kindern gelobt wird - zeitweise “überhaupt keine Süßigkeiten zu essen”. Entscheidend für die *Karman*-vernichtende Wirksamkeit des Gelübdes ist, wie es heißt, daß die Entsagung subjektiv als ein schmerzliches Opfer aufgefaßt wird.

Danach wird nochmals das *Śakra-Stuti* rezitiert. Dies geschieht zunächst, wie üblich, in Prakrit. Abschließend werden einige Verse in Hindi hinzugefügt, die in allgemeinverständlicher Weise einen Bezug zwischen den *Arhat* und dem jeweiligen Terāpanth *Ācārya* herstellen. Mit diesen soll sich der Teilnehmer identifizieren, durch fünfmalige Rezitation des *Namaskāra-Mantra*. Abschließend folgt eine Reihe von Verehrungsriten, die als Ausgangsriten fungieren. An den angeblich zur Zeit im Parallelkontinent Mahāvīdehakṣetra lebenden *Tīrthaṅkara* *Sīmandhara* und den Terāpanth *Ācārya* gerichtete devote Lieder beschließen in der Regel das *Pratikramaṇa*. Die Mönche vollziehen im Anschluß an die täglichen gemeinsamen *Pratikramaṇa* nochmals *Vandanā* und ggfs. Eine Beichte gegenüber dem *Ācārya* und den leitenden Mönchen bzw. Nonnen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß das *Pratikramaṇa*-Ritual der periodischen Vernichtung frisch eingeflossener *Karman* dient. Dies geschieht durch (a) die Einnahme einer asketischen Haltung (*Sāmāyika*), durch die der Einfluß von *Karman* für einen bestimmten Zeitraum vollkommen gestoppt wird (*Samvara*); (b) durch die reflexive Identifizierung des *Karman* mittels der Gelübde, der kanonisch fixierten *Aticāra* und dem Vorbild der *Jina*; (c) die Beichte der *Aticāra* gegenüber dem *Guru* und dem Empfangen der Bußen; und (d) dem Abspalten (*Nirjarā*) der *Karman* durch die Rezitation des *Caturviṃśati-Stava* in Verbindung mit Atemrestriktionen in Form von *Kāyotsarga*.

Analytisch betrachtet ist die Bedingung der Möglichkeit der Differenzierung zwischen Individualseele und *Karman* eine temporale Modalisierung, d.h. die Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ohne die systematische Unterscheidung dieser Perspektiven wäre weder *Pratyākhyāna* - der Verzicht auf gewaltsame Handlungen für einen bestimmten Zeitraum in der Zukunft - noch *Pratikramaṇa* - die reflexive Entsagung der Folgen vergangener Fehlhandlungen möglich. Die besondere Bedeutung des *Pratikramaṇa-Āvaśyaka* liegt dabei darin, daß es individuelle Askese und monastische Disziplin durch die Rituale der Respektsbekundung (*Vandanā*), Beichte (*Ālocanā*) und der gegenseitigen Vergebung (*Kṣamā-Yācanā*) intrinsisch miteinander verknüpft.

Wie jedes Ritual, so ist auch dieser wohl bedeutendste Jain-Ritus im Einzelnen offen für vielfältigste - zugleich soteriologische (*Lokottara*) und weltliche (*Laukika*) - Interpretationen. Die Komplexität des Rituals und die Vielzahl der Einzelelemente laden dazu bewußt ein. Einzelne Riten, wie z.B. das *Namaskāra-Mantra* oder *Maṅgala-Sūtra*, die in anderem Zusammenhang als Formen eines “magisch-apotropaischen” Jainismus (vgl. Spiro 1982: 160f., 255ff.) angesehen werden könnten, da sie, in scheinbarer Abweichung vom doktrinen karmischen Determinismus, göttliche Hilfe zur Erlangung nicht-soteriologischer Ziele erleben, gewinnen innerhalb des Gesamtzusammenhangs der *Āvaśyaka*-Riten eine primär soteriologische Bedeutung. Das beste Beispiel sind die *Gāthā* die, für sich betrachtet, bloß als weltliche Jain-“Zaubersprüche” (S. 159-61, 263) angesehen werden könnten, doch hier unmittelbar mit den expiatorischen Riten der Atemregulation verknüpft

sind. Andererseits sind Riten dieser Art wohl nicht zuletzt wegen ihrer Popularität als weltliche “Glücksbringer” in die Konstruktion der täglichen Sühneriten integriert worden. Eine schematische äußerliche Entgegensetzung von magischem (tantrischem) und soteriologischem Jainismus *à la* Spiro läßt sich angesichts der “magischen” Elemente innerhalb dieses soteriologischen Rituals *par excellence* kaum aufrechterhalten. Hinzu kommt, daß viele der subtilen metaphysischen Tantra Texte wohl kaum als Beispiel populärer Religion gelten können.⁴⁰⁵

Gleiches gilt für Spiros (1982: 192) These, Meditation falle außerhalb der Domäne von Ritual, “wie es üblicherweise aufgefaßt wird”. Zumindest im Terāpanth-*Pratikramaṇa* ist Meditation in Verknüpfung mit physischer Askese ein Schlüsselritual, dem nicht nur indirekte sozio-kosmische Wirksamkeit nachgesagt wird, sondern das auch kollektiv durchgeführt wird.⁴⁰⁶ Wie schon mehrfach gezeigt wurde, stehen aus der Teilnehmersicht soteriologische und weltliche Orientierungen zueinander in einer Beziehung der Intentionalität,⁴⁰⁷ wobei Meditation und Askese keine grundsätzlich vom populären *Tantra*- (und *Bhakti*-) Ritual verschiedene Orientierungen implizieren, sondern deren Reflexionsformen innerhalb des übergreifenden Feldes der “religiomagischen Ontologie” (Spiro 1982: 159) darstellen. Eine detailliertere Analyse dieser Beziehungen steht noch aus. An dieser Stelle konnte nur die Grundstruktur und der übergreifende Zweck des *Pratikramaṇa*-Rituals herausgearbeitet werden.

Das *Pratikramaṇa* der Laien unterscheidet sich einmal durch die Hindi-Übersetzungen bestimmter Texte vom der Mönche und Nonnen, und zum anderen durch die zeitlich und inhaltlich eingeschränkte Form der Laiengelübde und ihrer typische *Aticāra*. Es sind insbesondere Laien, die Āv. VI dazu angehalten werden, sich temporäre Gelübde aufzuerlegen.

8.2.1.2.3.1.2. Exkurs: Die typischen täglichen Riten der Terāpanth-Laien⁴⁰⁸

Faktisch praktizieren nur wenige, besonders religiöse Terāpanthī täglich die *Āvaśyaka*-Riten (*Pratikramaṇa*) und, wenn überhaupt, dann meist nur einmal täglich – bevorzugt am Abend - durchgeführt werden. Sie werden nach individuellem Belieben praktiziert. Ihre Frequenz reflektiert das Religionsverständnis des Einzelnen. In der Regel bleibt die alltägliche Praxis weit hinter den Empfehlungen der Texte zurück, vor allem bei den männlichen Terāpanthī in den Metropolen, die für die Durchführung der Rituale wenig Zeit finden. Typisch für die alltäglichen religiösen Praktiken der Jaina ist, daß sie am Morgen den Tag mit mehr oder weniger elaborierten Jain-Riten beginnen und anschließend nach individuellen oder Familien-Präferenzen mit populären hinduistischen Riten kombinieren. Soteriologische und magische Riten (im Sinne von Spiro) bilden dabei ein integrales Ganzes. Wenn Mönche oder Nonnen anwesend sind, intensiviert sich das religiöse Leben.

Obwohl die religiösen Praktiken von Individuum zu Individuum und von Familie zu Familie stark variieren, können die täglichen Morgenrituale eines Terāpanth-Laien typischerweise in vier generelle Phasen untergliedert werden: (a) individuelle Meditation, (b) im Kreise der Familie gemeinsame Verehrung der primären Jain-“Götter” (*Tīrthaṅkara*, *Deva*, *Guru*, etc.) und (c) sekundärer Hindu-Götter oft vor einem Hausschrein in oder neben der Küche, (d) bei den Männern die Verehrung von Jain- und Hindu-Götter im Geschäft oder Büro. Die folgende Beschreibung lehnt sich an den 1992 untersuchten Fall einer wohlhabenden Terāpanth Familie in Ahmedabad an, die einem nicht untypischen Schema folgte:

⁴⁰⁵ Vgl. Padoux 1981: 353.

⁴⁰⁶ Vgl. Tambiah 1984: 49.

⁴⁰⁷ Vgl. Husserl 1987.

⁴⁰⁸ Zu Beschreibungen verschiedener Tagesabläufe siehe Fischer & Jain 1975: 51-4, Reynell 1985: 43-9, Cort 1989: 288-91. Ders. auch zu Hemacandras Konstrukt der idealen Tagesroutine (*Dinācārya*) für Laien (S. 245f.).

(a) Nach dem Aufstehen vor dem Morgengrauen gegen 5.30 rezitierten die Familienmitglieder in der Regel dreimal das *Namaskāra-Mantra*, erinnerten sich des glückbringenden Bildes des *Ācārya* (sich in der Richtung von dessen jeweiligem Aufenthaltsort beugend), an die individuell übernommenen Gelübde und die letzte vom *Guru* empfangene Rezitation des *Maṅgala-Sūtra* (*Māṅgalik*). Alle drei Elemente - *Guru*, *Vrata* und *Māṅgalik* - gelten als glückbringend und Unheil abwendend. Einige Familienangehörige wiederholten auch innerlich ihren Angesichts des *Guru* heimlich geleisteten Eides: "Wenn Du mir hilfst wohlhabend zu werden, werde ich ... % meines Einkommens für religiöse Wohltätigkeiten spenden". Solche konditionalen Gelübde (*Bol*) werden in Rajasthan auch gegenüber persönlichen Hindu Göttern (*Iṣṭadevatā*) vollzogen (Lambert 1988: 144). Streng genommen fallen sie außerhalb des doktrinären Jainismus.

Noch vor Sonnenaufgang meditierte anschließend einer der Laien nach der neuen *Prekṣā-Dhyāna*-Methode, durch die angeblich – nach der neuesten Terāpanth-Interpretation - die Hormone und folglich die persönlichen Einstellungen geändert werden können.⁴⁰⁹ Reinheit des Charakters gilt auch als Medium weltlichen Glücks.⁴¹⁰ Durch diese Form der Meditation vor dem Frühstück wird eine psycho-physische Transformation angestrebt, durch die alle der Seele fremden Elemente (*Karman*) zeitweilig in den Hintergrund gedrängt und ein Zustand der Reinheit und personaler Integration erreicht werden soll. Terāpanth-Laien glauben zudem, daß in einem bestimmten Stadium der *Prekṣā*-Meditation durch Selbstsuggestion Wünsche erfüllt werden können. Wenn man gut genug trainiert und in der Lage ist, im Zustand der Tiefenmeditation eine goldgelb leuchtende Sonne zu sehen, kann man, wie es heißt, durch Selbstsuggestion eine psycho-physische Transformation und dadurch die zukünftige Erfüllung von Wünschen erreichen. Als Grundlage der Wirkungskraft dieser Meditation gilt die Identifikation von Mikrokosmos und Makrokosmos, d.i. der eigenen, im Körper gefangenen Seele mit der Vorstellung der idealen, befreiten Seelen (*Siddha*). Diese Form der Meditation wird zunehmend populär bei den metropolitanen Terāpanthī, denen jegliche Form von äußerem Ritualismus antiquiert erscheint und die - wie im heutigen Buddhismus⁴¹¹ - in zunehmendem Maße die traditionellen religiösen Methoden der Mönche für sich aneignen, um "schon als Laienanhänger mit Wunderkräften ausgestattet" zu sein (Winternitz 1920 II: 303). Neben der Erreichung von Gesundheit und Willenskraft ist eines der beliebtesten Meditationsthemen die Gewinnung von materiellem Reichtum. Die Suggestionsformel lautet in diesem Fall: "Ich werde wohlhabend werden, ich werde wohlhabend werden ..." Die dominanten Meditationsthemen der *Śrāvikā* bei der *Prekṣā*-Meditation sind vor allem Fragen der Gesundheit und des Wohlbefindens der Familienmitglieder.⁴¹² Die *Śrāvikā* sind meist religiöser als die *Śrāvaka*. Manche rezitierten allmorgendlich das *Namaskāra-Mantra* 108 mal und praktizieren regelmäßig *Sāmāyika* und manchmal auch *Pratikramaṇa*. Nur wenn ein Laie bestimmte Gelübde (z.B. die *Pratimā*) auf sich genommen hat, gelten das tägliche *Pratikramaṇa* und das *Guru-Vandanā* (wenn möglich) als unerlässlich.⁴¹³

(b) Im Anschluß an die tägliche, individuelle Meditation (*Dhyāna*) und ggfs. das Studium (*Svādhyāya*) heiliger Texte, führte die ganze Familie gemeinsam nach dem Sonnenaufgang (gegen 6.30) eine Morgenverehrung durch (zwischen 7.00 und 8.00). Die Wahl der vor Unheil schützenden *Mantra* und *Sūtra* war idiosynkratisch. Besonders beliebt war die Rezitation des *Guru-Vandanā-Sūtra* und des *Bhaktāmara-Stotra*. Nach der individuellen Meditation, die gleichsam der rituellen Reproduktion der religiösen Persönlichkeit des

⁴⁰⁹ Zur Geschichte der Terāpanth-*Prekṣā*-Meditation siehe Kap. 10.1.2.2.

⁴¹⁰ Vgl. Spiro 1982: 150, 273.

⁴¹¹ Vgl. Bloss 1987: 13, 28.

⁴¹² Vgl. Kapferer 1983: 135, Reynell 1985, 1991.

⁴¹³ Früh am Morgen wird auch Wasser gefiltert.

Individuums dient, wird dadurch in einem zweiten Schritt der soziale Zusammenhalt der gesamten Großfamilie rituell regeneriert.

(c) Nach einem Bad (gegen 7.15) und der Vorbereitungen für den Tag führten die meisten Haushaltsmitglieder (Anhänger des Terāpanth!) ein *Pūjā*-Ritual vor dem kleinen Hindu-Hausschrein durch, der sich in einem Schrank in der Küche befand. Welche Götter jeweils verehrt werden variiert regional in den Terāpanth Osvāl-Familien. In der Regel handelt es sich um *Kula-Devī* - Durgā (Mātājī) bei den Osvāl - und Familiengötter (z.T. werden Ahnen als Götter, *Pitṛ-Devatā*, verehrt). Besonders orthodoxe Jains - und viele Männer - lehnen jedoch die rituelle Beschwörung der Hilfe der Hindu-Götter zur Gewinnung von weltlichem Glück und Wohlstand als "Aberglauben" ab.⁴¹⁴ Statt dessen vertreten sie die Ansicht, daß Gebete und Gesänge an die Götter Quellen der Selbstversklavung seien, und daß allein die Förderung von Eigeninitiative und Willenskraft durch Askese und Meditation Wohlstand herbeiführen kann.⁴¹⁵ In den meisten Terāpanth-Haushalten wird jedoch eine Mischform von Jain- und Hindu-Ritualen durchgeführt, eine Tatsache die gewissermaßen die Doppelaaffiliation eines Jain-Haushalters zur Welt des Hindu-Rituals und der Jain-Welt zum Ausdruck bringt. Der Gegensatz von Jain- und Hindu-Praktiken wird durch die sequentielle Hierarchisierung der Praktiken aufgefangen, durch die Prioritäten gesetzt werden. Zuerst werden die typischen Jain-Zeremonien (*Namaskāra-Mantra*, *Dhyāna*, *Svādhyāya*, *Sāmāyika*, *Pratikramaṇa*, etc.) und erst danach die Hindu-Zeremonien durchgeführt. An der Privilegierung des Jainismus und des Zieles der Befreiung der eigenen Seele kann somit kein Zweifel bestehen. Doch innerhalb der Sphäre der sekundären Hindu-Riten wird die Prioritätsordnung umgekehrt und den Elementen des Jainismus eine untergeordnete Rolle zugewiesen. Dies entspricht der von Dumont (1986, vgl. Madan 1987) analysierten "hierarchischen" Logik der Umkehrung der Präferenzordnung dominanter Werte" bei einem Kontextwechsel. Diese Umkehrung der Prioritäten auf sekundärem Niveau ist, um der Effektivität der Hindu-Riten willen, unbedingt notwendig. In Hausschreinen finden sich entsprechend zwar auch Repräsentationen der Jain-Götter, doch manchmal in untergeordneter Position.

Über die Hausschreine der Terāpanth Jains kann allerdings wenig Verallgemeinerungsfähiges ausgesagt werden. Die Wahl der Götter und ihr Arrangement sind letztlich idiosynkratisch und reflektieren das Weltbild und die soziale Stellung der betreffenden Familie oder auch nur einer einzelnen Person, die den Hindu-*Pūjā* in der Familie durchführt. In der Regel werden nur die höheren Gottheiten beim täglichen Ritual verehrt, deren spezifische Kräfte der Stärkung von Individuum und dem Schutz der Familie zugute kommen. Lakṣmī und Gaṇeśa, die Götter des Wohlstandes und Sarasvatī, die Göttin der Weisheit, finden sich jedoch heute bei Terāpanth-*Baniyā* immer an prominenter Stelle. Hinzu kommen oft Bilder von Kṛṣṇa, Hanumān und Durgā. Durgā ist die Lineagegöttin vieler Osvāl-*Baniyā*. Ihre Verehrung ist vor allem mit einem Lineagetempel der Osvāl in Osiya assoziiert, der bei bestimmten Lebenszyklusriten (Heirat, erster Haarschnitt, *Muṇḍan*, eines Sohnes, *Navarātrī*, etc.) besucht wird. Hanumān ist der Gott der (politischen) Macht und Stärke. Auch der negative Aspekt Durgās - Kālī - wird oft repräsentiert, zur Abwendung von Übel von der Familie. Hinzu kommen meist *Yantra* mit glückbringenden (*Māṅgalik*) Versen (besonders populär ist das *Śrī-Yantra* und das *Hrīm-Yantra*), eine alte Silbermünze als Manifestation von Lakṣmī, eine Münze als Repräsentant von Kṣetrapal, ein Buch mit Hindu-*Mantra*, Weihrauch und eine *Dīpikā*-Schale (Lampe). Auch die Bilder der Großväter oder bedeutender Familienoberhäupter der Vergangenheit können (nach besonderen Vorbereitungen) in den Pantheon der Familie als Schutzgötter aufgenommen werden. Die Wahl der Götter ist mehr oder weniger

⁴¹⁴ Vgl. J.C. Jain 1979: 57.

⁴¹⁵ Vgl. Spiro 1982, Gombrich 1971, Tambiah 1984.

typisch für *Baniyā* in ganz Indien. Die idiosynkratische Selektion und Anordnung der Einzelelemente zeugt nur von der Selbstverortung der Verehrer und der perspektivischen Interpretationen des religiösen Feldes (besonders des dominanten Hindu-Kosmos) durch die Wahl der Elemente und der Setzung von Präferenzen. Dabei ergeben sich charakteristische Differenzen zu den lokalen, individuellen Pantheons anderer Bevölkerungskreise in Rajasthan.⁴¹⁶

Besonders interessant ist das Phänomen, daß Jain-Tīrthaṅkara selbst von den nicht-idolatrischen Terāpanth in ihren Hausschreinen materiell repräsentiert werden. *Pārśva* wird manchmal durch ein Sandelholzstück repräsentiert (in Anlehnung an die Legende der Rettung der späteren *Yakṣī* Padmāvatī aus einem Holzfeuer). Auch kleine Statuen der Tīrthaṅkara finden Verwendung. Die Terāpanth-Laien, die im Prinzip jegliche Verehrung von Bildern und Statuen ablehnen sollten, sind demnach zwar primär anti-idolatrisch, doch - entgegen den Wünschen ihrer Asketen - sekundär weiterhin Idolen Verehrer.

Den *Yakṣa* wird oftmals eine besondere Bedeutung beigemessen, wie z.B. Ghaṇṭhākaraṇa Mahāvīra in Gujarat, eine Manifestation von Hanumān, dem wunscherfüllende Kräfte nachgesagt werden, welche durch Rezitation des *Ghaṇṭhākaraṇa-Mantra* mobilisiert werden können.⁴¹⁷ *Yakṣa* gelten als mächtig, da sie einen Transformationskörper (*Vaikriya*) besitzen und ihre Erscheinungsform nach Belieben ändern können. Sie vermitteln zwischen der Welt der Mönche und derjenigen der Menschen und Götter. Durch ihre korrekte Verehrung mittels geheimer *Mantra*, etc., können sie auch dazu bewegt werden, in andere Personen einzudringen (sie besessen zu machen), ihre Gedanken zu lesen oder sie magisch zu beeinflussen. Durch die Verehrung von Ghaṇṭhākaraṇa können solche Kräfte der Inkorporation und hegemonialen Kontrolle über den Willen anderer gewonnen werden, die neben Mauss und Hubert (1903/1978) auch Kapferer (1983) für Sinhalaisische *Yakka* und den Buddha selbst beschrieben hat.

Die religiöse Literatur der Jaina (Bühler 1936: 78 Fn.18, 93 Fn.80) und die Jain-Legenden (Tawney 1901, Bloomfield 1917) sind voll von Hinweisen darauf, daß das temporäre Separieren der Seele vom Körper und ihres Eindringens in die Körper anderer, auch eine Fähigkeit der Mönche ist, die durch *Tapas* einen kleinen Körper (*Āhāraka-Śarīra*) bilden- und nach Mahāvideha aussenden können, um den dortigen Tīrthaṅkara um Rat zu fragen (Stevenson 1984: 113, Tulsī 1985a, 1985b). Diese Kunst hat seit jeher vor allem das Interesse weltlicher Machthaber gefunden: “All accomplishments are useless in comparison with the art of entering the bodies of other creatures” (Prabandhacintāmaṇi, in Tawney 1901: 9). Manche *Baniyā* - ob Jains oder Hindu - benutzen nicht nur *Mantra* und *Yakṣa* zum Zwecke der Beeinflussung von Konkurrenten und zur Abwehr von Neid und Mißgunst, sondern gehen auch regelmäßig zu Astrologen und Magiern, um mit deren Hilfe etwas gegen die spirituelle Macht der Konkurrenten auszurichten.⁵⁴ Wie Mauss und Hubert (1903/1978: 96) schreiben sind solche Methoden der Instrumentalisierung des Opfers und der Erlangung und Verwendung spiritueller Macht (*Śakti*) ein generelles Charakteristikum von populärer “Magie” und “Zauberei”, die sie als Nährboden für die Entstehung institutionalisierter Religion ansehen (S. 108). Meines Erachtens kann das Attribut der Wunscherfüllung dabei durch die Technik der Selbstlimitierung verstanden werden (S. 101) die, wie Husserls (1987) Beschreibung des Phänomens der Intentionalität zeigt, zugleich mit einem eingegrenzten Wirklichkeitsausschnitt einen Potentialraum von Möglichkeiten eröffnet.

⁴¹⁶ Vgl. Lambert 1988: 135ff., Gold 1989.

⁴¹⁷ Zur Einführung des Ghaṇṭhākaraṇa-Kultes der Jaina in Gujarat durch Ācārya Buddhisāgarasūri (1874-1925) siehe Cort 1989: 406f., 428-33. Mūrtipūjaka verehren Ghaṇṭhākaraṇa durch ein elaboriertes Feueropfer (*Havan*) (Ebda., Babb 1988: 76, 85 Fn.14), während sich Terāpanthī im wesentlichen auf das einundzwanzigmalige Repetieren (*Japa*) des *Mantra* beschränken (AK I : 77).

Diese Praktiken kann man nur verstehen, wenn man den Gesamtprozeß der Verehrung der Götter des Hausschreins betrachtet. Alle Götter des Schreins sind als überweltliche Mächte in den Augen der Verehrenden letztlich eins und gelten den Jaina als kollektive Quelle von spiritueller Macht, wenn sie in der rechten Weise verehrt werden.⁴¹⁸ Die Art und Weise der Verehrung - mit vollem Glauben, etc. - gilt letztlich als wichtiger als die einzelnen rituellen Objekte selbst. Im Unterschied zu soteriologischen Jain-Praktiken, welche auf die Selbstbefreiung der Seele aus eigener Kraft zielen, dient die Verehrung von Lakṣmī, etc., vor allem der Gewinnung von Reichtum, die Verehrung von Hanumān der Gewinnung von Macht, usf. Das tägliche Ritual der Verehrung selbst ist, wie gesagt, jeweils eine eigenartige Mischung von Hindu- und Jain-Elementen.

Ein elaboriertes Ritual, welchem der Autor in Ahmedabad beiwohnen konnte, begann mit der Rezitation der *Triratna*, des *Namaskāra-Mantra* und des Jain *Hrīm-Mantra*.⁴¹⁹ Das *Hrīm-Mantra* erscheint manchen Jains als besonders machtvoll und es gilt für sie als Sünde (*Pāpa*) es weiterzugeben, da seine Macht gefährlich ist und durch Askese kontrolliert werden muß. *Hrīm* stammt ursprünglich aus frühmittelalterlichen tantrischen Praktiken, die vom scholastischen Jainismus als "Magie" und "Hokuspokus" abgetan wird, der der Befreiung der Seele eher abträglich ist und von Asketen vermieden werden sollte (DVS₂ 9.4.3-4). An der Kraft der *Mantra* selbst zweifelt jedoch niemand. Dann wurde eine Analogie zwischen Jain-Elementen und Hindu-Elementen - bzw. spirituellen und weltlichen Praktiken aus Jaina-Sicht- hergestellt, indem die Seele mit dem Gold und die Askese mit Agnis Feuer gleichgesetzt wird:⁴²⁰ "*Hrīm* reinigt die Seele, so wie die Flamme von Agni das Gold reinigt". Anschließend wurde Lakṣmī verehrt: "Lasse mich reich werden, verehrte Göttin, Du hast alles was dafür notwendig ist: Hanumāns Stock, die Kaurimuschel, den Diskus ..." Zum Zwecke der korrekten Verehrung wurde bei dem Ritual ein hinduistisches *Mantra*-Buch verwendet. Die retrospektive Interpretation des Rituals war jedoch nicht hinduistisch, sondern tantrisch jinistisch: "durch die Separation von *Jīva*/*Ajīva* gewinnt man generative Energie, man wird mächtig, denn die Seele ist die oberste Macht, sie kann ihre Erscheinungsform wechseln". Die Verehrung von Lakṣmī - die immer im Zentrum der Hausschrein-Riten der Jaina steht - wird effektiv durch die devotionale Unterwerfung und die Identifikation mit der Göttin erreicht, ein Verfahren, welches, genau wie die tantrische Verwendung der Jain-Mantra, strenggenommen dem Jainismus widerspricht. Während der verehrenden Identifikation mit Lakṣmī verändert man, nach Ansicht der Verehrenden, seine eigenen Hormone ("*Pudgala*") und gewinnt temporär Persönlichkeitseigenschaften ("*instant Karman*"), die denjenigen von Lakṣmī ähneln.⁴²¹

Erklärungen dieser Art sind ein Versuch der rationalisierenden jinistischen Re-Interpretation eines Hindu-Rituals, welches zuvor ohne jegliche inhaltliche Veränderung durchgeführt wurde. Betrachtet man jedoch die Sequenz der morgendlichen Riten bis zu diesem Punkt als Ganzheit, so zeigt sich, daß die Laien gleichsam die durch die asketischen Praktiken gewonnene Energie mittels des *Hrīm-Mantra* und des *Lakṣmī-Pūjā* in eine Form transformieren, die der Gewinnung von Reichtum förderlich erscheint. Das Hindu-Ritual an sich gilt nicht als Energie generierend, sondern nur als Mittel der Umsetzung der im Jain-Ritual individuell erzeugten Energie in materiellen Reichtum.⁴²² Die hierarchische Anordnung der Götter bestätigt diese These: Im beschriebenen Falle werden folgende Götter sequentiell verehrt (von unten nach oben): Pārśva -> Ghaṇṭhākaraṇa Mahāvīra -> Lakṣmī. Die hierarchische Ordnung der Götter und die entsprechenden Verehrungspraktiken scheinen übereinzustimmen, so daß diese Morgenriten gleichsam eine regressive Sequenz von

⁴¹⁸ Vgl. Spiro 1982: 149-53.

⁴¹⁹ Vgl. Glasenapp 1925: 385, Tafel 27.

⁴²⁰ Vgl. Simmel 1989.

⁴²¹ Vgl. Spiro 1982: 151.

⁴²² Vgl. "Verdienstübertragung" an die Götter im Theravāda Buddhismus: Spiro 1982: 124-8, Gombrich 1971: 140ff.

erlösungsorientierten Jain-Riten zu weltorientierten Hindu-Riten darstellt: *Dhyāna* -> *Hrīm* -> *Lakṣmī-Pūjā*. Für die Jaina besteht kein Zweifel daran, daß die wahre Energiequelle nicht Lakṣmī ist, sondern die "wunscherfüllende" Kraft der Verehrenden selbst, die durch *Dhyāna* gewonnen wurde. Aus ihrer Sicht wird die Wohlstand generierende Kraft Lakṣmīs durch korrekte Verehrung in die Persönlichkeit des Verehrenden inkorporiert. In ihren Augen qualifiziert die Reinheit der eigenen Seele einen *Baniyā* in ähnlicher Weise zur Verehrung der Götter, wie nach Ansicht der Brahmanen die Geburt in die Brahmanen Kaste.

(d) Nach dem *Pūjā* wurde in der Familie gefrühstückt (9.00-9.30) und anschließend das Büro aufgesucht. Dort wurden nach der Verehrung eines Photos von Ācārya Tulsī einige hinduistische *Pūjā*-Riten durchgeführt, bevor das Tagwerk begann.

Die ersten vier Stunden eines jeden Morgens waren sorgfältig in diese Reihe ritueller Sequenzen gegliedert, die jeden Tag in der gleichen Weise repetiert wurden. Als Ganzheit betrachtet, erweist sich diese Sequenz ritueller Praktiken als eine Bewegung von innen nach außen - von der Konzentration auf die eigene Seele, über die rituelle Rekonstitution der Familie durch devotionale Lieder, bis hin zum Eintritt in die Außenwelt durch die Inkorporation von persönlichen Hindu Göttern (*Iṣṭadevatā*). Für die vollen 48 Minuten des individuell oder gemeinsam durchgeführten *Pratikramaṇa* ist meist keine Zeit in dem dichten Programm der essentiellen täglichen Riten. Diese sind, wie gesehen, weniger an der ultimativen Befreiung der Seele, als vielmehr an der Reproduktion von Gesundheit, Wohlstand und Fruchtbarkeit orientiert.⁴²³

Vor allem Frauen und Ältere praktizieren am Abend *Sāmāyika* oder *Pratikramaṇa*. Dies sollte eigentlich nach dem Abendessen geschehen, doch diese Regel wird nur noch selten beachtet. Die individuelle 48 Minuten lange *Sāmāyika*-Meditation, die oft mit dem Studium religiöser Literatur verbracht wird, sollte so oft wie möglich während des Tages durchgeführt werden. Desgleichen das Auslassen von Mahlzeiten (*Pratyakhyāna*).

8.2.1.2.3.2. Pākṣika-Pratikramaṇa und Kṣamāpaṇā

Das *Pākṣika*- ("Pakkhī") *Pratikramaṇa* findet bei den Terāpanth jeweils am Abend des 15. Kalendertages (*Tithi*) der beiden halbmonatlichen Mondphasen (*Pakṣa*) statt,⁴²⁴ also an den Neumond- und Vollmondtagen, an denen jeweils der Zyklus des abnehmenden Mondes zu Ende geht und in den Zyklus des zunehmenden Mondes übergeht und umgekehrt. Insofern verhält sich das *Pakkhī Pratikramaṇa* zum Mondwechsel, wie das tägliche *Pratikramaṇa* zum Wechsel von Tag und Nacht, den J.F. Kohl (1937: xxix) als das fundamentale Erlebnis bezeichnet, welches dem Jain-Kalender zugrunde liegt.

Die *Pakkhī Pratikramaṇa*-Zeremonien sind ein besonders wichtiger Teil eines in den scholastischen Schriften elaborierten Systems von Geständnissen und Bestrafungen von Regelübertretungen. Alle Mönche und Nonnen müssen an diesen Tagen fasten. Laut *Pākṣika-Sūtra* und Kommentar (*Cuṇṇi*) sind die beiden wesentlichen Elemente des *Pakkhī*-Rituals: (a) die Rezitation des *Pākṣika-Pratikramaṇa-Sūtra* mit verlängertem *Kāyotsarga-Āvaśyaka* und (b) die anschließende gegenseitige Bitte um Vergebung (*Kṣamāpaṇā*) aller anwesenden Mönche (Nonnen) untereinander in der sequentiellen Ordnung ihrer Seniorität.⁴²⁵

⁴²³ Reynell 1985 berichtet folgende Sequenz der morgendlichen Rituale bei Kharatara-Gaccha-Laien in Jaipur: (a) 4.00-5.00: Bad, (b) *Pūjā* mit Weihrauch vor dem Hausschrein, (c) 48 minütige *Sāmāyika*, (d) Gelübde, (e) 5.00 Tempelbesuch, (f) Frühstück. Das *Pratikramaṇa* wurde nur am Abend durchgeführt.

⁴²⁴ Bei den (Tapā-Gaccha-) Mūrtipūjaka findet es am 14. Tag statt (Marett 1985: 87, Cort 1989: 497, 499). Das *Pākṣika-Sūtra* erlaubt beide Tage (Caillat 1975: 136).

⁴²⁵ Schubring 1978: 280, Caillat 1975: 136.

8.2.1.2.3.2.1. Die Darstellung des Vergebungsrituals im *Pākṣika-Sūtra*

Caillat (1975: 136-8) fasst die in dem ältesten Kommentar zum *Pākṣika-Sūtra*, dem *Pākṣika-Cūrṇi* 2a-b gegebene Darstellung des Rituals wie folgt zusammen. Während der Abenddämmerung rezitieren die Mönche [A] zuerst das *Sāmāyika-Sūtra*, dann führen sie *Kāyotsarga* durch und rezitieren das *Namaskāra-Sūtra* und das *Caturviṃśati-Stava*. [B] Anschließend führen sie *Guru-Vandanā* (hier: “*Kirtikarman*”) durch und beichten in der Reihenfolge ihrer Seniorität die noch nicht gesühnten Sünden der letzten zwei Wochen und der Guru verordnet die zur Sühnung notwendigen Bußen. [C] Nachdem sie die Bußen akzeptiert haben, wird das (*Pākṣika*-) *Pratikramaṇa-Sūtra* gemeinsam rezitiert, wobei der Guru aufsteht, während alle anderen Mönche sitzen. [D] Zuletzt wird das Ritual der gegenseitigen Vergebung (*Kṣamāpaṇā*) durchgeführt. Der erste Teil der *Pakkhī*-Zeremonie ist also nicht wesentlich verschieden von den täglichen *Pratikramaṇa*-Zeremonien, mit Ausnahme des Vorspanns, über den nichts genaues in Erfahrung zu bringen ist, und der elaborierten *Kṣamāpaṇā*- (Pkt. *Khamāvaṇā*, H. *Kṣamā-Yācanā*) Zeremonie, die im Anschluß daran durchgeführt wird.⁴²⁶

[D1] Die obligatorische gegenseitige Bitte um Vergebung nach Maßgabe des monastischen Alters, die nach dem *Pratikramaṇa* stattfindet, wird folgendermaßen vorgeschrieben. Zunächst sollten sich alle Mönche (Nonnen), einer nach dem anderen, vor dem *Guru* (*Guruṇī*) verbeugen mit den Worten: “‘Your Grace, I am ready. I wish to beg pardon for the <faults> that I have committed during the fortnight’: *icchāmi khamā-samaṇo uvaṭṭhio mi abbhintara-pakkhīyaṃ khāmeum*”. Der *Guru* antwortet: “‘I also ask your pardon’; *aham avi khāmemi tubbhe tti*” (Ebd.).

[D2] Alle Mönche (Nonnen) vergeben dann einander gegenseitig. Der statusälteste Mönch beginnt, indem er von dem jüngsten Mönch zuerst Vergebung erbittet und dabei seine verschiedenen Übertretungen detailliert beschreibt. Der um Vergebung Gebetene macht daraufhin ein *Añjali* (dreifaches Kreisen der zusammengefalteten Hände vor dem Oberkörper), wirft sich nieder und erwiedert: “O Blessed one, I also beg pardon of you for (the faults) of the fortnight”(Ebda.).⁴²⁷ Der Älteste erweist anschließend seinen Respekt, steht auf und bittet jeden der anwesenden Mitglieder der Ordnung in gleicher Weise um Vergebung. Wenn er damit fertig ist folgen ihm die Anderen, in der Ordnung der Seniorität. Schließlich erklären alle Anwesenden gemeinsam, daß sie die Fehler der zurückliegenden vierzehn Tage bereut haben, nachdem sie die täglichen Vergehen gebeichtet und gebüßt haben. Der *Guru* beschließt den Ritus mit dem Hinweis: “bereuet richtig”: “*sammaṃ paḍikkamaha*”.

[D3] Das kollektive Reueritual (*Pratikramaṇa*) beinhaltet nach Caillat vier Hauptelemente: (a) *Kāyotsarga*, mit Rezitation der *Mahāvraṭa*, (b) die Preisung Mahāvīras und der Tradition, (c) die Verehrung der *Pañca-Paramaṣṭhin* und (d) den rituellen Dialog der fünffachen Bitte um Vergebung der Verhaltensfehler der letzten vierzehn Tage in typischen Bereichen des monastischen Lebens dem *Ācārya* gegenüber.

Die Bedeutung der sequenziellen Logik der Ritualvorschriften und der Wiederholungen bleibt offen in Caillat's Zusammenfassung. Caillat zufolge wird nämlich sowohl die Beichte als auch das *Kṣamāpaṇā* aus nicht genannten Gründen zweimal durchgeführt, letzteres einmal in Reihenfolge der Seniorität und einmal in umgekehrter Reihenfolge. Diese Änderung der sequentiellen Ordnung der Bitte um Vergebung innerhalb der

⁴²⁶ Die Gliederung A-D wurde vom Autor eingefügt. Die Wiederholung bestimmter Passagen in dem von ihr zusammengefaßten *Sūtra* scheint einmal darauf zurückzuführen zu sein, daß zunächst die täglichen Fehler bereinigt werden und daran anschließend die Fehler der Letzen vierzehn Tage. Zur generellen Funktion von Wiederholungen in Jain-Texten vgl. Bruhn 1983.

⁴²⁷ Das *Kṣamāpaṇā* ist “directed not only by a younger monk to an older according to seniority but also by the teacher (*guru*) to his group and, what is more, to the youngest first” (Schubring 1978: 280). Zum Vergleich des *Kṣamāpaṇā* der Jaina mit dem *Pātimokkha* der Buddhisten vgl. Dickson 1876: 63f.

asketischen Ordnung an den *Pakkhī Pratikramaṇa*-Tagen ist signifikant. Generell stellt die Sequenzordnung des Rituals eine Extension des zweiseitig-asymmetrischen *Ālocanā* dar, insofern sich aus ihren Grundregeln eine eindeutige lineare Anordnung der Asketen ergibt. Durch die anfängliche Beichte des Ältesten gegenüber dem jüngsten Asketen wird der Kreis geschlossen und insofern die Senioritätsordnung bestätigt und nicht, wie man meinen könnte, relativiert.

Die Charakterisierungen des *Pākṣika-Sūtra* und seiner Kommentare durch Schubring (1935/1978) und Caillat (1965/75) lassen zwar die Grundzüge der alten *Pakkhī Pratikramaṇa*-Riten erahnen, doch sie können empirische Untersuchungen der heutigen Praktiken nicht ersetzen. Ein bei der Durchführung des vierzehntägigen Vergebungs-Rituals (der Terāpanthī) wesentliches Element wird von ihnen überhaupt nicht genannt: nämlich die Unterscheidung zwischen Senioren (*Thera*) und administrativen Funktionsträgern (*Padvī*). Diese Unterscheidung kommt immer dann zum Tragen, wenn der *Ācārya* nicht auch zugleich der Mönch mit der höchsten Senioritätsstufe ist. Die Autorität des *Ācārya* ist, wie in Kapitel 3 gezeigt wurde, von einer anderen Qualität. Sie ist vor allem durch die Sukzessionsverfahren bestimmt, nicht jedoch durch das monastische Alter oder Gelehrsamkeit. Es gibt nach dem Śvetāmbara-Kanon dreierlei Weisen, um in den Rang eines Ältesten erhoben zu werden: “[D]urch Geburt, durch Gelehrsamkeit [und] durch Mönchsalter. Ersteres mit sechzig Jahren, das zweite durch Innehaben der Texte bis zum [3. und 4. *Aṅga*] *Thāṇa* und *Samavāya* [einschließlich], drittens durch ein Mönchsalter von zwanzig Jahren” (Vav 10.14). Grundsätzlich ist in den *Cheda-Sūtra* festgelegt, daß größere Gelehrtheit Vorrang vor höherem monastischen Alter hat, also “daß langes Dabeisein noch keine höhere Weisheit verbürgt” (Schubring & Caillat 1966: 72-3). Wenn der Unterschied zwischen den drei Formen der Seniorität sowie den administrativen Rollen beachtet wird, ergibt sich ein etwas anderes Bild des *Pakkhī*-Rituals, als in den Darstellungen des *Pratikramaṇa-Sūtra* bei Schubring und Caillat. Einer der wichtigsten Aspekte der *Pakkhī*-Zeremonien - im Unterschied zu den täglichen *Pratikramaṇa* - ist nämlich die öffentliche Zurschaustellung der monastischen Hierarchie innerhalb der Wandergruppe des *Ācārya*, wie die folgende Darstellung des Terāpanth *Pākṣika-Pratikramaṇa-Kṣamāpaṇā* zeigt. Der *Ācārya* muß nicht auch zugleich der gelehrteste Asket sein. Was zählt ist seine formelle Sukzession auf den Thron (*Paṭṭ*) bzw. die formale Position des Sektenoberhauptes.

8.2.1.2.3.2.2. Das vierzehntägige Vergebungsritual der Terāpanth-Mönche

Pakkhī-Tage sind etwas Besonderes, weil nach dem abendlichen *Pratikramaṇa* alle anwesenden *Sādhu* bzw. *Sādhvī* obligatorisch um Vergebung gebeten werden. Die obligatorischen kollektiven Riten der gegenseitigen Vergebung (*Kṣamāpaṇā*) im Anschluß an die *Pakkhī*-, *Cāturmāsī*- und *Samvatsarī* *Pratikramaṇa*-Riten werden von den Terāpanthī als *Kṣamā-Yācanā* bezeichnet. Alle Mönche und Nonnen müssen an *Pakkhī*-Tagen fasten, wenn keine Gründe für eine Ausnahme vorliegen. Mönche, die das obligatorische *Kṣamāpaṇā* nicht regelmäßig durchführen, so heißt es, verlieren den rechten Glauben (*Samyaktva*) und können nicht anerkannt werden. Das *Pakkhī Pratikramaṇa* ist etwas länger als das tägliche *Pratikramaṇa*, da das *Caturviṃśati-Stava* im *Kāyotsarga-Āvaśyaka* 12 mal anstatt 4 mal innerlich repetiert werden muß. Im Anschluß an jedes *Pratikramaṇa* bitten gewöhnlich jeder der anwesenden *Sādhu* den *Ācārya* um Vergebung, ggfs. nochmals verknüpft mit der Beichte (*Ālocanā*) von Verhaltensfehlern und dem Empfangen von entsprechenden Bußen (*Prāyaścitta*).

Das *Kṣamā-Yācanā* ist ein elaboriertes Vergebungsritual bei dem - im Anschluß an das gemeinsame *Pratikramaṇa* - jeder Mönch alle anderen in der Rangfolge ihrer Seniorität um Vergebung bittet. Jeder Fehler im gegenseitigen Verhalten muß gebeichtet und bereut werden; insbesondere solche, die die Statusordnung

betreffen. Beispielsweise die Verwendung schlechter Worte zur Bezeichnung der Ältesten, die Nichtakzeptanz von Anweisungen oder Aussagen der Ältesten oder die Vernachlässigung der Disziplin der Senioritätsordnung schlechthin. Fehler werden sowohl von Seiten der Senioren als auch der Junioren gebeichtet. Beide Seiten sollten sich am *Kṣamā-Yācanā*-Tag gegenseitig vergeben und sich versprechen, ihre Fehler in Zukunft nicht noch einmal zu wiederholen und ihr Verhalten in Zukunft zu bessern. Ist dies nach dem abendlichen *Pratikramaṇa* durch unvorhergesehene Umstände nicht möglich, dann sollte dies am nächsten Tag vor dem Frühstück nachgeholt werden.

“Die Beichte geben” heißt, wie gesagt, das *Ālocanā-Sūtra* dem Beichtenden gegenüber zu rezitieren (siehe Kapitel über das *Ālocanā*). Doch auch wenn keine besonderen Vorfälle zu berichten sind, wird von den Vorgesetzten immer eine kleine Buße für unabsichtliche begangene unvermeidbare Gewalt gegeben. Im Falle der *Samaṇī* werden pro Tag 25 kontrollierte Atemzüge (*Paccīs Śvāsocchvāsa*) als Buße unbewußter kleiner Fehler angesetzt. Zusätzlich wird an jedem *Pakkhī-Ālocanā* ein frisches Gelübde (*Pratyākhyāna*) der zeitweisen Nahrungseinschränkung übernommen. Dabei wird zunächst die gewählte Einschränkung, beispielsweise keinen Reis zu essen oder irgendein anderes Nahrungsmittel für zwei Wochen zu entsagen, der *Niyojikā* vorgeschlagen und nach deren Zustimmung von ihr übernommen. An *Pakkhī* wird zwar obligatorisch gefaste, doch *Samaṇī* können solche obligatorische Fasttage nachholen und müssen nicht an *Pakkhī* selbst das Fasten ableisten.⁴²⁸ Nach dem *Pakkhī Pratikramaṇa* in einer Gruppe von *Samaṇī*, welches individuell durchgeführt wurde und, anstelle von 4, 12 *Kāyotsarga* verlangte, wurde *Ālocanā* und *Kṣamā-Yācanā* gegenüber der *Niyojikā* durchgeführt und *Prāyaścitta* empfangen (und *vice versa*, doch nur die *Niyojikā* gab *Prāyaścitta*). Keine der *Samaṇī* und auch Anita, die *Mumukṣu* Schwester, hatten sich eines Vergehens schuldig gemacht und wurden insofern nur mit der nominellen, obligatorischen Fastenform bedacht, die für die Annullierung des *Īryāpathika-Karman* durchgeführt werden muß (*Paccīs Śvāsocchvāsa*).

Die Vergebungsformel

Von den Terāpanth-Mönchen und Nonnen wird nur der erste Abschnitt der fünffachen Bitte um Vergebung im *Pākṣika-Sūtra* von den *Sādhu* gegenüber dem *Ācārya* rezitiert. Im Vergleich mit den Mūrtipūjaka, die eine fünffache Bitte um Vergebung durchführen,⁴²⁹ praktizieren die Terāpanthī also eine stark reduzierte Form des *Kṣamāpaṇā*. Dies hängt unter anderen damit zusammen, daß der dritte Abschnitt des fünffachen *Kṣamāpaṇā* Hinweise auf Statutenverehrung enthält.⁴³⁰

⁴²⁸ *Samaṇī* müssen zumindest 30 Tage pro Jahr fasten. An allen 28 *Pakkhī*-Tagen müssen sie *Upavāsa* praktizieren. Davon sind 9 Tage für mehrtägiges fastenvorgeschrieben: an den drei *Cāturmāsika Pakkhī*-Tagen müssen sie je eine *Belā* (3x2=6) und an *Samvatsarī* eine *Telā* (3) praktizieren, die jeweil am darauf folgenden Tag abgebrochen werden. Obwohl die obligatorische Gesamtfastenmenge eines Jahres festgelegt ist, werden die Termine dieser Formen der Einschränkung flexibel gehandhabt. Viele Mönche und Nonnen nutzen die Möglichkeit, anstelle des fastens zu studieren oder Dienste zu erledigen. Keine der befragten *Samaṇī* hatte an *Pakkhī* gefastet (allerdings am 1. September, dem Todestag von Ācārya Bhikṣu, dem einzigen wahren *Puṇya-Tithi* des Terāpanth-Jahres).

⁴²⁹ Caillat 1975: 147.

⁴³⁰ Im Prakrit-Original: *khāmaṇā-suttaṃ. icchāmi khamāsamaṇo uvaṭṭhio mi abbhīṃtara-[pakkhīyaṃ] khāmeuṃ. pannarasapaṇaṃ divasāṇaṃ pannarasapaṇaṃ rāṇaṃ jaṃ kiṃci apattiyaṃ parapattiyaṃ bhatte paṇe viṇaye veyāvaccē ālāve saṃlāve uccāsāṇe samāsāṇe antara-bhāsāe uvari-bhāsāe jaṃ kiṃci majjha viṇaya-parihīṇaṃ suhumaṃ vā bāyaraṃ vā tubbhe jāṇaha ahaṃ na jāṇāmi tassa micchāmi dukkaḍaṃ. In der Hindi-Übersetzung der Terāpanthī: he kṣamāśramaṇ. maiṃ [pākṣik] kṣamāyācanā karnā cāhtā hūṃ, islie āpke samakṣ upasthit huā hūṃ. in pandah din-rāt meṃ avāśvās yā dūsre ke viśvās ke kāraṇ, bhojan, pānī, vinay sevā, ālāp-sanlāp, baiṭhne-ūṭhne, bīc meṃ bolne, ācārya kī bāt ko kāt anī bāt ūpar rakhne ādi pravṛtṭiyaṃ meṃ mere dvārā sūkṣma yā sthūl jo kuch vinayahīn vyavahār yā ācāraṇ huā ho, jise maiṃ nahūn jāntā, āp jānte haiṃ, un sab ke lie maiṃ kṣamāyācanā kartā hūṃ. us sambandhī merā duṣkṛt nispūl ho (JVB-Brief vom 24.6.1996).*

The request for forgiveness (*Kṣamāpaṇā-Sūtra*)

“Oh forgiving ascetic. I want to make a fortnightly [12 hours, 4 months, 1 year]⁴³¹ entreaty for forgiveness, therefore I have come in your presence. I am entreating forgiveness for any discourtesy in my conduct or behaviour in the last fourteen days [12 hours, 4 months, 1 year] and the last fourteen nights.⁴³² I want to seek forgiveness for whatever unfriendly or excessively unfriendly thing I have done this day in regard to eating and drinking, in regard to *vinaya* and *vaivāṛṭṭya*, in regard to speech and conversation, in regard to seating oneself at a higher or at the same level as the guru, or in interrupting him when he is speaking, or in speaking louder than he, may whatever offence against *vinaya*, great or small, which you know and I do not know, have been done in vain”.⁴³³

Das *Kṣamāpaṇā-Sūtra* darf ausschließlich an den *Ācārya* doch nicht an die *Sādhvī-Pramukhā* oder gewöhnlichen Asketen gerichtet werden. Am Morgen nach einem *Pakkhī*-Tag, sowie an *Cāturmāsī Pakkhī* und *Samvatsarī Pakkhī*, rezitieren daher die *Sādhvī* den gleichen Text gegenüber dem *Ācārya* bei ihrem morgendlichen *Ācārya Darśana*.

Gewöhnlich wird die *Kṣamāpaṇā*-Formel von *Sādhū* und *Sādhvī*, *Samaṇa* und *Samaṇī* gleichermaßen in Kurzfassungen in Hindi rezitiert, die jeweils mit “*Micchā me Dukkaḍaṃ*” enden. Folgende Varianten wurden von Teilnehmern mitgeteilt:

Variante 1:

“I bow respectfully: with folded hands I beg you: if I have shown any indiscipline or caused any unhappiness to you during the last fortnight, then please forgive each and every one. You are elder, authoritative, and forgiving.”⁴³⁴

Variante 2:

“I bow respectfully: with folded hands I beg you: if I have shown any indiscipline or caused any unhappiness to you during the last fortnight, then please forgive each and every one. You are elder, you are authoritative, you are a treasure-house of virtues, you are forgiving, please grant me forgiveness.”⁴³⁵

Variante 3:

“I bow respectfully: with folded hands I beg you: if in the conduct of the *samaṇī* some carelessness occurred, then grant the opportunity for confession.”⁴³⁶

⁴³¹ Der Zeitraum, für den Vergebung gesucht wird variiert je nach Art des *Pratikramaṇa*.

⁴³² Die Übersetzung folgt von hier an Williams 1983: 205f. Übersetzung des morgentlichen *Kṣamāpaṇā-Sūtra* im YS 3.130. Eine Übersetzung des fünffachen *Kṣamā-Yācanā* im *Pāṭhika-Sūtra* findet sich in Caillat 1975: 137.

⁴³³ Für Listen respektlosen Verhaltens (*Āśātanā*) siehe Williams 1983: 225-29, Tatia & Kumar 1981: 26-30.

⁴³⁴ *matthaṇa vaṇḍāmi* hāth joṛ arz karūṃ pakkhī sambandhi koī avinay āśātanā huī ho to bārambār khamāijam. āp moṭā ho, māita [ʔmāiya] ho, khamṇe lāyaq ho. Shāntā 1985: 546 Fn. 78 dokumentierte die folgende “unkanonische” Kurzform des *Kṣamāpaṇā* bei den Sthānakavāsī: *Avinaya, Abhakti, Āśātanā*: [Bitte um Vergebung für] Undiszipliniertheit, Arroganz und Respektlosigkeit.

⁴³⁵ *matthaṇa vaṇḍāmi* [SAMAṆĪ: *vaṇḍāmi namaṇsāmi*] hāth joṛ arz karūṃ pakkhī sambandhi koī avinay āśātanā huī ho to main āp se bārambār kṣamā yacanā kartī hūṃ [SAMAṆA: *kartā hūṃ*]. āp baṛe haiṃ, māita haiṃ, guṇom ke bhaṇḍār haiṃ. kṣamāśīl haiṃ. mujhe kṣamā karen (persönliche Mitteilung Samaṇī Pratibhāprajñā).

Die Vorgesetzten antworten etwa mit der folgenden Formel:⁴³⁷

“Yes, I also ask for forgiveness. If I said something bad and committed any act motivated by attachment or aversion, and if any feeling of higher and lower occurred, then I also ask forgiveness from you.”⁴³⁸

Ritual

Das *Kṣamā-Yācanā*-Ritual wird je nach Zahl der anwesenden Asketen in unterschiedlicher Weise durchgeführt: entweder je individuell, in der Reihenfolge der Seniorität oder kollektiv. Die an den *Pakkhī*-Tagen obligatorischen abendlichen kollektiven Vergebungszeremonien werden von *Sādhū* und *Sādhvī* in gleicher Weise zelebriert, doch an getrennten Orten, da sich *Sādhū* und *Sādhvī* nach Sonnenuntergang nicht außerhalb ihrer separaten Unterkünfte aufhalten dürfen (BKS 1.10, 1.47). Alle etwa 30-50 *Sādhū*, die während *Cāturmāsa* und *Vihāra* den *Ācārya* begleiten, und eine schwankende Zahl von Laien, versammeln sich zu dieser Gelegenheit im Hof des Gebäudekomplexes in dem die Asketen wohnen. In den beiden mit dem *Ācārya* wandernden Gruppen wird das kollektive Vergebungsritual gewöhnlich sequentiell durchgeführt. Der *Ācārya* (bzw. die *Sādhvī-Pramukhā* oder der/die *Agraṇī*) sitzt dabei im Zentrum bzw. an exponierter Stelle auf seinem *Paṭṭ* (einer tischartigen Plattform) und der *Yuvācārya* etwas versetzt auf einem kleineren *Paṭṭ* zu seiner Linken. Die Zeremonie besteht darin, daß sich die anwesenden *Sādhū* (*Sādhvī*) nach Maßgabe ihres unterschiedlichen monastischen Alters aufreihen und sich dann, einer nach dem anderen, zunächst dem *Ācārya* nähern, dann dem *Yuvācārya* und anschließend allen statushöheren *Sādhū* in der Reihenfolge ihrer Seniorität und jeden Einzelnen um Vergebung bitten.⁴³⁹ Die Grundregel dieser Zeremonie ist, daß derjenige, der zuerst um Vergebung bittet, Statusniedriger und derjenige der retourniert Statushöher ist. Die Bitte um Vergebung sollte immer einer Person von höherer Seniorität gegenüber gegeben werden - niemals jedoch einem gleichaltrigen oder jüngeren Asketen.⁴⁴⁰ Der monastische Status hängt ausschließlich vom Initiationsalter ab. Schwerwiegendere Vergehen ziehen, wie gesagt, die Reduktionen des monastischen Alters (*Cheda*), entweder permanent oder für eine durch den *Ācārya* festgelegte Zeit nach sich, während der Bußen vollzogen werden müssen. Daraus ergeben sich mit der Zeit Modifikationen der Senioritätsordnung, die auch während des *Kṣamāpaṇā*-Rituals durch das Verfahren der Aufreihung aller Asketen nach Maßgabe ihre Status für alle sichtbar zur Schau gestellt wird (S. 282).⁴⁴¹ Das potentiell virulente Spannungsverhältnis zwischen den beiden Statushierarchien der Seniorität und der monastischen Amtshierarchie bzw. der Gegensatz zwischen den beiden zugrundeliegenden Ordnungsprinzipien - dem gerontokratischen und dem patrimonialbürokratischen-funktionalen - kommt innerhalb des Rituals deutlich in dem prekären Verhältnis des *Ācārya* (und des *Yuvācārya*) zu den Ältesten (*Thera*) zum Ausdruck. Zu

⁴³⁶ *vaṇḍāmi namaṃsāmi hāth joṛ arz karūṃ samaṇ[ī] cārya meṃ koī asāvdhānī huī ho to ālocanā bakhśāe pagsā do* (persönliche Mitteilung Samaṇī Pratibhāprajñā). Diese Beichtformel wird bei den *Samaṇī* der *Niyojikā* gegenüber rezitiert.

⁴³⁷ Vgl. Shāntā 1985: 542.

⁴³⁸ *hām khamat khāmaṇā haiṃ. kuch kahane sunne meṃ āyā ho. āpke kī rāg dveṣ āyā ho. accāvac bhāv āyā ho to khamat khāmaṇā hai* (persönliche Mitteilung Samaṇī Pratibhāprajñā).

⁴³⁹ Shāntā 1985: 542 berichtet von einer ähnlichen *Kṣamāpaṇā*-Zeremonie am Ende der täglichen *Āvaśyaka*-Riten von Sthānakavāsi-Nonnen: “chaque *sādhvī* à tour de rôle s'approche de la *guruni*, puis des aînées, par rang d'ancienneté, pour les saluer et leur demander pardon. Cette demande pardon est réciproque: a chaquin de celles qui leur demandent pardon, la *guruṇī* et les *sādhvī* répondent par: ‘Je vous demande aussi pardon’ [im Wortlaut: ‘*avinaya, abhakti, asātana*’]” (S. 546 Fn.78). Vgl. Holmstrom 1988.

⁴⁴⁰ Siehe Schubring 1978: 279.

⁴⁴¹ Vgl. Kap. 8.2.2.: *Hājari*.

Beginn der Zeremonie bittet daher der *Ācārya* selbst zuerst die älteren- und anschließend alle anderen Asketen in absteigender Reihenfolge um Vergebung. Danach tun es ihm alle anderen Mönche gleich. Alle Asketen die ein höheres Initiationsalter als der *Ācārya* besitzen, müssen sich ihm in der Reihenfolge ihrer monastischen Seniorität nähern. Daraufhin steigt der *Ācārya* (die *Sādhvī-Pramukhā*) von seinem Thron herab und verneigt sich nacheinander vor jedem seiner Ältesten, berührt seine Füße und bittet ihn um Vergebung.⁴⁴²

Von allen anderen Mönchen wird der *Ācārya* grundsätzlich zuerst geehrt (oder in seiner Abwesenheit: der *Agraṇī*), selbst wenn er in der Senioritätsordnung nicht an erster Stelle stehen sollte. Der statusniedrigere *Sādhu* berührt dabei die Füße des *Ācārya* (bzw. des betreffenden statushöheren *Sādhu*) und anschließend seine Stirn, faltet seine Hände und sagt die konventionelle Formel der Vergebung. Der *Ācārya* (und anschließend jeweils alle anderen Mönche) antwortet von seinem Podest aus, ebenfalls mit zusammengefalteten Händen, mit derselben Formulierung: *Micchā me Dukkaḍaṃ*. Dieselbe Interaktion wird anschließend mit dem *Yuvācārya* durchgeführt und dann mit allen anderen Asketen in absteigender Reihenfolge ihres monastischen Alters. Danach stellt sich der betreffende *Sādhu* ans Ende der Reihe seiner Vorgänger und der nächstälteste Mönch durchläuft dieselbe Serie von Handlungen. Am Ende der Zeremonie stehen alle anwesenden Mönche (Nonnen) in einer linearen Ordnung aufgereiht. In dieser Form wird für alle Anwesenden (Asketen und Laien) auf einen Blick die zu diesem Zeitpunkt effektive Senioritätsordnung öffentlich sichtbar gemacht.⁴⁴³ Die *Sādhvī* vollziehen dieses *Pakkhī*-Ritual in gleicher Weise, nur daß bei ihnen die *Sādhvī-Pramukhā* - oder im Falle der *Siṃghārā*: die *Agraṇī* - auf einem erhöhten Thron sitzt.

⁴⁴² Nach seiner Ernennung zum *Ācārya* im Jahre 1936 gehörte der gerade zweiundzwanzigjährige Tulsī mit einem monastischen Alter von nur zwölf Jahren immer noch zur jüngeren Generation und mußte daher einer großen Zahl von Älteren in der beschriebenen Weise seine Reverenz durch den Abstieg von seinem Thron erweisen.

⁴⁴³ Beim *Cāturmāsī Pakkhī* der Terāpanth *Sādhvī* am 29.11.1994 in Rajaldesar (Bikaner) wurde die Vergebungszeremonie zweimal durchgeführt: einmal gegenüber allen älteren Nonnen und anschließend (in umgekehrter Reihenfolge) gegenüber allen jüngeren Nonnen (17.40 *Vandanā*, 17.45 *Pratikramaṇa*, 18.25 *Vandanā*, 18.30-19.00 *Kṣamā-Yācanā*).

Die noch immer beste Beschreibung eines *Pātimokkha*-Rituals der Theravāda Buddhisten in Śrī Laṅkā findet sich bei Dickson (1876). Dabei wird deutlich, daß die Grundstruktur des Rituals ganz ähnlich ist wie die des *Pakkhī-Pratikramaṇa* der Terāpanth, obwohl die Sitzordnung nach Maßgabe der Seniorität etwas anders ist:

“After we were seated the priests retired two and two together, each pair knelt down face to face and made confession of their faults, one to another, in whispers. Their confessions being ended, they took their seats on mats covered with white cadico, in two rows facing each other. The senior priest, the seniority being reckoned from the date of ordination, sat at the head of one row, the next in order at the opposite row, the third next to the senior priest, and so on right and left down the room. The senior priest remained sitting, the others knelt and made obeisance to him, saying –

Okāsa. Dvārattayena kataṃ sabbaṃ aparādhaṃ khamatha me bhante.

Permit me. Lord, give me absolution for all my faults committed in deed, or word, or thought.

The senior then says –

Khamāmi āvuso, Khamitabbarā.

I absolve you, brother. It is good to grant me absolution.

All reply –

Okāsa. Khamāmi bhante.

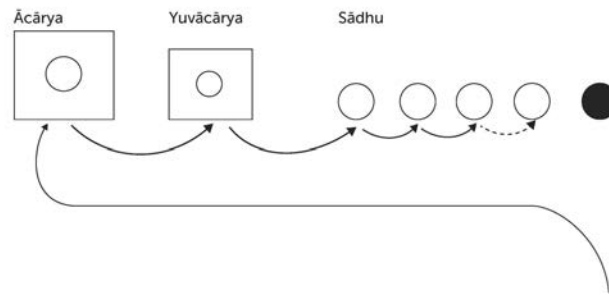
Permit me. Lord, I absolve you.

The second in order of seniority now resumes his seat, and all his juniors kneel and receive and give absolution, saying Okāsa, etc., as above; he then takes his seat, and the others kneel to him, and so on, till no one has a junior present, that is to say, if there are thirty priests present, the senior will receive obeisance from the twenty-nine others together, the second from the twenty-eight, and so on down to the twenty-ninth, who will receive obeisance from one. After all are seated, they fall together on their knees and say –

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa.

Praise be to the blessed one, the holy one, the author of all truth. (This is said three times)” (S. 63f.).

Im Anschluß an diese Zeremonie werden *Buddha*, *Dhamma* und *Śaṅgha* verehrt. Typisch ist - im Unterschied zu den Jaina - daß Buddha selbst um Sündenvergebung geben wird (S. 67, vgl. Gombrich 1971: 140f.).



Von der Ausnahme des *Ācārya* und des *Yuvācārya* einmal abgesehen, dient die Vergebungszeremonie grundsätzlich der Reproduktion innermonastischer Harmonie durch Ehrung (*Sammān*) der Senioren und durch ein Verfahren der Sündenelimination, welches auf den ersten Blick dem vermeintlich hinduistischen Verfahren des “Weitergebens” der Sünden (*Pāpa*) ähnelt, doch in Wirklichkeit als selbstbezogener Akt der Dissoziierung von *Karman* gilt. Purifizierung, ggfs. Konfliktlösen und öffentliche Anerkennung des prinzipiellen Vorrechts der Ältesten geht hier also Hand in Hand. Außerhalb des Rituals ist das funktioniert das Verhältnis zwischen Ältesten und Funktionsträgern jedoch in umgekehrter Weise. Die Entscheidungen des *Ācārya* sind absolut bindend für alle Asketen gleich welcher Seniorität. Die Art und Weise der situativen Umkehrung der Dominanz des *Ācārya* in der *Pratikramaṇa*-Zeremonie und des Senioritätsprinzips während des *Khāmei* ist bei den Terāpanth Thema einer Reihe von expliziten Regeln und Verhaltensempfehlungen geworden:

“It is not necessary for the *Ācārya* to go to receive those monks who are senior to him when they happen to visit him, but he must salute them. ... When senior ascetics arrive, the *Ācārya* should stand up, leave his seat and salute them. This etiquette is binding to the *Ācārya*. It is up to him to show additional courtesy if he likes to. ... Senior ascetics present themselves to the *Ācārya* at the time of *Pratikramaṇ* (self-criticism). They should be self-critical and submit themselves to his authority. There is nothing to argue about this” (Jayācārya 1981c: 77).⁴⁴⁴

Diese Regeln machen deutlich, daß der Ältestenstatus aus der Sicht des *Ācārya* keine effektive Entscheidungsgewalt impliziert, sondern eine reine Höflichkeitsbeziehung darstellt, die im wesentlichen in der Grußzeremonie Ausdruck findet. Der Terāpanth-*Ācārya* beugt sich jedoch auch vor jüngeren Asketen, am Ende der Zeremonie und bittet sie um Vergebung (übrigens auch wenn er ihnen gegenüber einen Fehler begangen hat). Er selbst führt also hier den Akt der rituellen Schließung der seriellen Reihung der Asketen während der *Pakkhī*-Zeremonie durch, welcher laut *Pratikramaṇa-Sūtra* dem ältesten Asketen vorbehalten sein sollte.

Nach jedem *Pratikramaṇa* und *Kṣamāpaṇā* wird ein dreimaliges kurzes *Guru-Vandanā* (*Tikkhutto*) durchgeführt. Die *Sādhu* des *Guru-Kul* führen dies gegenüber dem *Ācārya*, dem *Yuvācārya* und dem *Mahāśramaṇa* durch und grüßen sich anschließend untereinander in der Reihenfolge ihrer Seniorität. Dabei gehen die Junioren zu den Senioren und grüßen sie mit der Formel *matthaṇa vaṃdāmi*⁴⁴⁵ *āpke sukhśātā hai?*,

⁴⁴⁴ Eine weitere Regel ist in diesem Kontext relevant: “Show proper respect to those who are senior to you from the point of view of the date of their initiation. This will enhance your prestige and this has been the basic policy of the *gaṇa*” (Jayācārya 1981c: 98).

⁴⁴⁵ *Samāṇa*: “*vaṃdāmi namāṃsāmi*”.

“Ich beuge meinen Kopf vor Ihnen. Sind Sie zufrieden?” Die Senioren antworten mit zusammengefalteten Händen jeweils: *hām, sukhśātā haiṃ!*, “Ja, Ich bin zufrieden!” Dies ist nicht nur eine reine Formalität und eine Frage der Höflichkeit. Sollte der Gefragte aufgrund irgendeines Zwischenfalles einmal nicht glücklich sein und dies zur Sprache bringen, dann sollte er anschließend informell um Vergebung und ggfs. um Bußen gebeten werden. Auch Dienste können angeboten werden, wenn es dem Guru an irgend etwas mangelt.

Da die *Sādhvī* ihr *Pratikramaṇa* getrennt von den Mönchen durchführen können sie dem *Ācārya* und den ihn begleitenden Mönchen erst nach Sonnenaufgang in einer gesonderten Zeremonie ihre Verehrung erweisen. Am Morgen nach ihrem abendlichen *Pakkhī Pratikramaṇa*, gehen alle anwesenden Nonnen, eine nach der anderen, in der Reihenfolge ihres monastischen Alters, zum *Ācārya* und den ihn begleitenden *Sādhu* und bitten durch Verneigung und das Murmeln des *Vandanā-Sūtra* und von *Micchā me Dukkaḍaṃ*, den *Ācārya* und die *Sādhu*, kollektiv um Vergebung. Der *Ācārya*, und anschließend die *Sādhu*, antworten entsprechend.

In den kleinen Wandergruppen oder wenn, wie beim *Maryādā-Mahotsava*, eine große Anzahl von Asketen an einem Ort ist, würde die sequentielle Bitte um Vergebung entweder keinen Sinn machen oder zu lange dauern. Beim *Maryādā-Mahotsava* teilen sich daher die jeweiligen Gruppen der *Sādhu* und der *Sādhvī* in je zwei sich gegenüberstehende Kohorten und rezitieren gemeinsam wechselseitig die *Kṣamā-Yācanā*-Formeln. Individuelle Vergebungsrituale werden in diesem Fall ggfs. informell im Anschluß an das kollektive Ritual durchgeführt. Am Morgen nach den *Pakkhī*-, *Cāturmāsī Pakkhī*- und *Samvatsarī Pakkhī*-Ritualen wird noch eine andere Variante des Vergebungsritus praktiziert. Nachdem der *Ācārya* um Sündenvergebung gebeten wurde, richtet in diesem Fall eine ranghohe *Sādhvī* als Repräsentantin aller *Sādhvī* die Bitte um Vergebung auch an die anwesenden *Sādhu*. Diese Bitte wird anschließend von allen *Sādhvī* kollektiv wiederholt. Umgekehrt bittet ein Repräsentant der *Sādhu* die *Sādhvī* um Vergebung und alle *Sādhu* sprechen gemeinsam das von ihm rezitierte *Kṣamā-Yācanā-Sūtra* nach, wie im *Pratikramaṇa*.⁴⁴⁶

“I ask pardon of all living creatures, may all of them pardon me, may I have friendship with all beings and enmity with none.⁴⁴⁷ If I knowingly or unknowingly neglected (*vyatikram*) to worship the venerable, and if I showed disrespect to lesser people, being engrossed in my own pride. I desire forgiveness and request forgiveness from all of those, everyone is a friend, and no-one/I should not bring feelings of animosity over anyone”.⁴⁴⁸

Die getrennt vom *Ācārya* in ihren jeweiligen *Siṃghāṛā* wandernden Mönchen und Nonnen vollziehen das *Pakkhī*-Ritual unter sich, innerhalb ihrer Wandergruppe. Sie erweisen dabei zuerst dem abwesenden *Ācārya* und den Ältesten in Gedanken⁴⁴⁹ ihre Reverenz und bitten sie innerlich um Vergebung, um sich so von allem *Karman* zu reinigen. Anschließend werden die *Agraṇī* und die Senioren in der Gruppe nach besagtem Handlungsschema geehrt. Nach der *Pakkhī*-Zeremonie der *Sādhu* und *Sādhvī* können die anwesenden *Śrāvaka*

⁴⁴⁶ “Sind Mönche und Nonnen in der engeren Gemeinschaft zusammen, so dürfen sie nicht [ohne weiteres] einander [ein Vergehen] melden” (Vav 5.19).

⁴⁴⁷ *khāmemi savva-jīve savve jīve khamantu me mettī me savva-bhūesu veraṃ majjha na keṇavi* (AK I: 288). Bei den *Sthānakavāsī* als *Kṣamā-Māitri-Sūtra* bekannt (Shāntā 1985: 537, ĀvS 32). Übersetzt von Williams 1983: 207.

⁴⁴⁸ *pūjya-pūjā kā vyatikram jān yā anajān meṃ kī avajñā laghujaṇoṃ kī magna ho abhimān meṃ. cāhtā hūm maini kṣamā, mujhko kṣamā deṃ ve sabhī, mitra sab haiṃ, śatrutā kā bhāv lāūn nā kabhī* (AK I: 288).

⁴⁴⁹ Symbolische Repräsentationen des *Ācārya*, wie der *Sthāpanācārya* der Mūrtipūjaka-Orden, finden im Ritual keine Verwendung. Heutzutage führen viele Mönche und Nonnen jedoch Photographien des *Ācārya* mit sich, die sie teilweise unter den Laien und neuen Kontakten verteilen.

und *Śrāvikā* ebenfalls (aus der Entfernung) dem *Ācārya* bzw. der *Sādhvī-Pramukhā* und den Asketen ihre Reverenz (*Vandanā*) erweisen und sie kollektiv um Vergebung bitten.

Sādhvī und *Sādhvī* vergeben sich individuell nur dann, wenn sie sich in der zweitägigen *Pakkhī* Periode zufällig auf ihrem Weg begegnen. In diesem Falle falten sie jeweils die Hände und sprechen im Vorübergehen die Vergebungsformel. Die von den *Sādhvī* getrennt durchgeführte und anschließend kollektive Weise der gegenseitigen Vergebung der *Sādhvī* und *Sādhvī*, ist Ausdruck eines Statusgefälles innerhalb der monastischen Ordnung. Sie hängt jedoch auch mit dem Verbot gegenseitiger Berührung von *Sādhvī* und *Sādhvī* zusammen. Da die Berührung des *Ācārya* für *Sādhvī* und *Śrāvaka* als ein großes Privileg gilt, ist deutlich, wie weit die *Sādhvī* und *Śrāvika*, denen die Berührung eines Mannes nicht zusteht, prinzipiell vom rituellen Zentrum der Sekte distanziert sind.

8.2.1.2.3.2.3. Kṣamāpañā als Antwort auf die Probleme kollektiver Selbstreinigung

Die Frage, warum die Jain-Mönche alle vierzehn/fünfzehn Kalendertage besondere *Kṣamā-Yācanā*-Riten durchführen müssen, wurde von Schubring (1978: 280) im “Zwecke der Bestätigung und der Wiedergutmachung in einer feierlicheren Weise” gefunden. Der entscheidende Punkt wird von ihm jedoch nicht getroffen. Er besteht einmal in der Tatsache, daß die *Pakkhī Pratikramaṇa*-Riten als Ersatz und gewissermaßen als Transformation der vedischen Opferriten fungieren und zum anderen darin, daß sie kollektiv durchgeführt werden und somit auch in einem sozialen Sinne der korporativen “Selbstreinigung” des *Sanḡha* dienen (Misra 1972: 66, Caillat 1975: 116). Die Notwendigkeit einer kollektiven “Selbstreinigung” ergibt sich vornehmlich aus pragmatischen Erwägungen die mit dem Aufbau monastischer Organisationen im Zusammenhang stehen. Es besteht beispielsweise zwischen den monastischen Subgruppen, die im Terāpanth *Siṃghārā* (bzw. *Sājḡh*) genannt werden, ein beständiger Austausch von Personal und Boten, so daß nicht immer alle Asketen vollständig anwesend sein können. Eventuelle Überschreitungen müssen daher teilweise aufgeschoben werden und können erst während der *Pakkhī*-Zeremonien gebeichtet werden. Ein weiterer Grund für den Brauch der periodischen *Pratikramaṇa*-Zeremonien ist, daß teilweise keine qualifizierten Personen vorgefunden werden, von denen Bußen empfangen werden könnten. Eine Beichte kann auch aus Zeitgründen verschoben werden. Die Untersuchung des Reinheitsgrades einer Person mittels *Ālocanā* ist zudem bei den Jaina Voraussetzung für die Aufnahme in eine Subsekte oder den Wechsel von einer Sekte zur anderen (S. 127-30).

Die soziale Bedeutung der *Pakkhī Pratikramaṇa*-Riten bei den Jaina (die ursprünglich rein astronomisch determinierte Übergangstage darstellten (S. 137)) erklärt sich aus dem Problem der konstanten Reproduktion der Reinheit und der Einheit der Gruppe bei wechselndem Personal. Sie kann nicht, wie bei Schubring, als schierer Ritualismus abgetan werden. Im Unterschied zum Theravāda Buddhismus, wo an den *Upasatha*-Tagen Eingriffe der politischen Machthaber zur “Reinigung des *Sanḡha*” durchgeführt wurden (werden)⁴⁵⁰ scheint im Kontext des Jainismus durchweg das Verfahren der “Selbstreinigung” durch die Mönche

⁴⁵⁰ Die Vorstellung der kollektiven “Reinigung” des *Sanḡha* findet sich auch bei den Theravāda Buddhisten. Dabei gilt die vorausgehende individuelle Beichte (*Ālocanā*) aller Anwesenden als Voraussetzung der Proklamierung der “vollkommenen Reinheit” (*Paṇīśuddhi*) der “vierzehntägigen Versammlung” (*Upasatha*, *Pāṭimokkhuḍḍesa*, Skt. *Prāṭimokṣoddeśa*) bzw. der Versammlung am Ende des Monsun (*Pavāraṇā*, Skt. *Pravāraṇā*). In den Schriften des Theravāda Buddhismus wird dargelegt, daß dabei jeweils vor der Rezitation des monastischen Kodex (*Pāṭimokkha*) die vollständig anwesenden Mitglieder eines regionalen *Sanḡha* zur öffentlichen Deklaration und “Beichte” (hier: *Pacittiya*, Skt. *Prāyaścittika*) ihrer Verfehlungen angehalten werden sollten. Es waren grundsätzlich die *Upasatha*-Tage, an denen der “König den *Sanḡha* reinigte” - also in die inneren Angelegenheiten des *Sanḡha* politisch eingriff (Ratnapala 1971: 163). - Dabei soll von einem Senioren öffentlich gefragt werden, ob jemand die Regeln übertreten hat: “Venerable ones, I have just recited this set of rules. I ask you, in the name of the Community, whether you have transgressed these rules. ... Venerables, I infer from your silence, in the

dominant gewesen zu sein (wobei Beschwerden der Laien berücksichtigt werden).⁴⁵¹ Durch die Zurschaustellung von Selbstdisziplin können also Übergriffe politischer Machthaber auf die inneren Angelegenheiten des *Dharmasaṅgha* eingeschränkt bzw. als illegitim dargestellt werden. Die Bedeutung des sozialen Aspektes der Śvetāmbara *Pakkhī*-Riten kommt auch in den von Yaśodeva in seinem Kommentar zum *Pratikramaṇa-Sūtra* beschriebenen Verfahrensweisen zum Ausdruck (S. 136, Schubring 1978: 280).

8.2.1.2.3.2.4. Zur vermeintlichen Einführung der kollektiven Sühneriten durch Mahāvīra

Historisch betrachtet, wurden die periodischen Riten der Retrospektion (*Pratikramaṇa*) in Südasien von den Śramaṇa-Sekten als Ersatz für die vedischen Opferriten etabliert. Schubring (1978: 31) und Caillat (1975: 116) sind sogar der Meinung, die Einführung einer systematischen Form der “Beichte” in Südasien sei eine Innovation Mahāvīras gewesen.⁴⁵² Deo (1956) ist hingegen der Ansicht, Mahāvīra habe das *Pratikramaṇa* nicht erfunden, sondern nur zur Pflicht gemacht, um “die damals wankelmütigen Anhänger” des Jainismus zu disziplinieren: “the only element he added was its compulsion on all, irrespective of the fact whether a fault was done or not. It was made an item of daily routine” (S. 74). Vorher wurde das *Pratikramaṇa* von den Śramaṇa offenbar nur durchgeführt, wenn ein Fehler begangen wurde. Die vedischen Brahmanen kannten zwar auch schon die Beichte, doch zunächst nur in Bezug auf sexuelles Fehlverhalten (des *Dikṣita*) und nur in unsystematischer Form (Caillat 1975: 116). Das eigentlich neue Element, welches Mahāvīra (und Buddha) zur brahmanischen “Beichte” hinzufügte war, wie Gumpert und Caillat argumentieren, die Universalisierung des Konzeptes der “moralischen Schuld”. Gumpert interpretiert entsprechend diese Riten als einen “Ausdruck von Gewissensbissen” (S. 139). Was *Karman* mit Moral zu tun hat müßte jedoch noch erklärt werden. Ein “moralisches” Konzept der Schuld, im Kantischen Sinne, ist bei den Jaina nicht zu finden. Die *Pratikramaṇa*-Riten dienen vielmehr in erster Linie der Dissoziation von akkumuliertem *Karman*. Eine andere Interpretationsmöglichkeit ist es, die *Pratikramaṇa*-Riten gleichsam als Ausdruck einer “Interiorisierung des Opfers” zu sehen und insofern eine Kontinuität zu den vom Jainismus negierten vedischen Opferriten herzustellen.

Die These von der gleichzeitigen Entwicklung von Gewissensstrukturen und der Praxis der Retrospektion steht jedoch im Einklang mit der in Kapitel 5.1.2 beschriebenen Vorstellung, daß es Mahāvīra war, der das Prinzip systematischer Organisation durch eine Reihe organisatorischer Innovationen in die

name of the Community, that you have not transgressed these rules” (Wijayaratna 1990: 124). Wer sich nicht meldet obwohl er nachweisbar Überschreitungen begangen hat, wird automatisch als Lügner disqualifiziert (S. 123). Die Anwesenheit eines einzigen Missetäters, so heißt es im Pali-Kanon würde die “Reinheit” des Ganzen beeinträchtigen. Der soziale Sinn und Zweck der *Upasatha*-Rituale ist insofern (a) die “Qualitätskontrolle” der Gemeinschaft und (b) die “Stärkung der Einheit und Harmonie der Gemeinschaft” (Ebda.). Der Ritus wendete sich nicht an einzelne Individuen und ihre privaten Interessen an der persönlichen Reinheit, sondern an die Mitglieder einer sozialen Gruppe - des *Bhikkhu-Saṅgha* (S. 123-7, 148). Nicht das *Karman*-Gesetz, sondern der monastische Kodex steht dementsprechend im Vordergrund. Während das “*Karman*-Gesetz” universelle Geltung für alle Individuen beansprucht, gilt der monastische Kodex und das *Upasatha*- und *Pavāraṇā*-Ritual und die dabei vollzogene “Buße” (*Prāyaścitta*), allein der institutionellen Regulierung des sozialen Zusammenlebens der Mönche: “Confession inside the Buddhist Community was simply a piece of institutional regulation with no universal validity. At the social level, it emphasized the fact that the members of the Community did not have a private life. At the psychological level, confession, besides encouraging monks to beware of future temptations, helped unburden their mind and was a basic necessity on the path of inner progress” (S. 150). Wie Gombrich (1971: 280) schreibt, kommt im heutigen Śrī Lāṅkā dem Ritual nur “ein rein formaler Charakter” zu: “no confessions ever take place” (Ebda.).

⁴⁵¹ Hinzu kommt, daß heute nicht nur Mönche, die zweimal täglich das *Pratikramaṇa* obligatorisch durchführen, sondern auch Laien, die nur gelegentlich das *Pratikramaṇa* durchführen und oftmals dazu die Hilfe der Mönche benötigen, da sie teils die korrekten Verse nicht kennen, an diesen Riten beobachtend (im *Sāmāyika*) teilnehmen.

⁴⁵² Siehe Kap. 8.2.

Śramaṇa-Traditionen einbrachte: 1. Die Einführung einer zweiten monastischen Initiation: der Bestätigung (*Chedopasthāpanīya*).⁴⁵³ 2. Die Integration von Asketen und Laien in eine gemeinsam soziale Einheit (*Saṅgha*). 3. Die kategoriale Trennung zwischen sexuellem und materiellem “Besitz”, die noch bei Pārśva in der zweideutigen Regel “nichts zu nehmen, was nicht gegeben ist und nichts zu geben (d.i. Sperma)” zusammenfiel (Schubring 1978: 30); und 4. die Einführung der *Pratikramaṇa*-Riten (was auch immer darunter zu verstehen war). Diese vier Mahāvīra zumindest von der späteren Śvetāmbara-Tradition zugeschriebenen Innovationen dienen soziologisch gesehen dem Aufbau von Ordensorganisationen.

8.2.1.2.3.2.5. Die vierzehntägigen kollektiven Sühneriten der Terāpanth-Laien

Auch die Terāpanth-Laien sollten prinzipiell an den Neumond- und Vollmondtagen (a) individuell *Poṣadha* (Fasten) praktizieren, (b) am Abend wenn möglich in kollektives *Pakkhī Pratikramaṇa* und anschließend (c) idealerweise *Kṣamāpaṇā* (gegenseitige Vergebung).⁴⁵⁴

(a) Poṣadha

Das Wort *Poṣadha* oder *Pauṣadha* (Fasttag) bezeichnet bei den Jaina die Praxis der ganztägigen Übernahme monastischer Verhaltensstandards von den Laien, idealerweise an den sechs wichtigsten *Parvan*-Tagen eines Monats: *Aṣṭamī*, *Caturdaśī*, *Pūrṇimā* und *Amāvāsī*, die ein gläubiger Laie observieren sollte, aber nicht muß (Utt 5.22, Sūy 2.7.17, UD 13, 55, 66-9). Die Terāpanth-*Pañca Tithi* sind der 2., 5., 8., 14. und 15. Tag des Mondhalbzyklus. Das *Poṣadha*-Gelübde verlangt, neben dem Einhalten der *Aṇuvrata*, den vollständigen fünffachen Verzicht (*Pratyākhyāna*) auf: Essen und Trinken (*Aśana-Pāna-Khādima-Svādima*),⁴⁵⁵ Sex (*Abrahmacarya*), Juwelen (*Maṇi*) und Gold (*Suvarṇa*), Bekränzen (*Mālā*) und Salben (*Vilepana*) und gewaltsame berufliche Aktivitäten (*Vyāpāra*) (AK I: 9). Das entsprechende Gelübde ist das *Poṣadhovāsa-Vrata*, das dritte *Śikṣā-Vrata*, durch dessen temporäre oder lebenslange Übernahme ein Laie in das *Poṣadha-Pratimā*, d.i. die vierte Stufe der spirituellen *Guṇasthāna*-Leiter, aufsteigen kann.⁴⁵⁶

“I take the eleventh vow called *Poṣadh[a-fast]*, in which I promise to abstain from food, drink, fruits, sopari, sex enjoyment, from wearing ornaments (gold, silver, or diamond), from wearing a garland or anointing my body. I will not use weapons, or a heavy club, or any destructive missile [and so forth]. This [fast] I will observe for twenty-four hours and will not infringe [in] it myself, nor cause others to infringe it, in mind, body, or speech. [I repent, censure, condemn (my past misdeeds) and rid myself of them]” (Stevenson 1984: 217).⁴⁵⁷

⁴⁵³ Vgl. Tatia & Kumar 1981: 66.

⁴⁵⁴ Siehe AK I: 9f., Nāhaṭā n.d.: 21, Paṭāvarī 1991: 12f.

⁴⁵⁵ Die Klassifikation der Nahrungsmittel folgt Amitagatis *Śrāvākācāra*: *Aśana* = was geschluckt wird, *Pāna* = was getrunken wird, *Khādima* = was gekaut oder geknabbert wird, *Svādima* = was Geschmack hat (Williams 1983: 39). Ein Fasttag beginnt bei den Terāpanthi am Sonnenuntergang von Tag 1 und endet an Sonnenaufgang von Tag 3 und dauert somit 36 Stunden. Manche Laien fasten jedoch nur für 30 Stunden und beginnen - nach einem nächtlichen Mahl - an Mitternacht von Tag 1.

⁴⁵⁶ Bei den Digambara ist das *Poṣadhovāsa-Vrata* das dritte *Śikṣā-Vrata* (vgl. Williams 1983: 142f., 175).

⁴⁵⁷ Im Prakrit Original: *ekkārasamaṃ posahovāvāsavayaṃ, aśaṇa-khāima-pāṇa-sāima-paccakkhāṇaṃ abam̐bha-paccakkhāṇaṃ, ummukkamaṇi-suvaṇṇāi-paccakkhāṇaṃ, mālāvaṇṇagavilevaṇṇāi-paccakkhāṇaṃ, satthamusalāi-sāvajjajoga-paccakkhāṇaṃ, jāva ahorattaṃ pajjuvāsāmi, duvihaṃ tiviheṇaṃ na karemi, na kāravemi, maṇasā, vayasā, kāyasā tassa bhaṇte! paḍikkamāmi niṇḍāmi garihāmi appāṇaṃ vosirāmi* (AK I: 9). Vgl. UD 13. Stevensons Übersetzung ist unvollständig.

Terāpanth-Laien sollten das *Poṣadha*-Gelübde für zwölf Stunden (*Cau-Prahar* = *Cār-Prahar*, Skt. *Catuspraharīya Poṣadha/Upasavatha*),⁴⁵⁸ achtzehn Stunden (*Cha-Prahara*) oder vierundzwanzig Stunden (*Aṣṭa-Prahar* = *Āṭh-Prahar*) übernehmen, beginnend entweder mit dem Sonnenuntergang, dem Zenit oder dem Sonnenaufgang. Die beiden Hauptformen sind der *Catuspraharīya* und der *Aṣṭaprahariya Poṣadha*. Der *Cha-Prahariya Poṣadha* wird selten praktiziert. *Poṣadha* beginnend mit Sonnenuntergang ist die leichteste Form, da die meiste Zeit mit Schlaf verbracht wird. In Übereinstimmung mit den monastischen Regeln sollte jedoch in der Nacht nicht im Bett, sondern auf dem Boden neben dem Bett geschlafen werden, nach vorausgehender sorgfältiger Inspizierung (*Pratīlekhanā*) des Schlafplatzes und der Entfernung von kleinen Insekten.⁴⁵⁹ Die Stärke des Fastens kann dabei nach Maßgabe der zehn *Pratyākhyāna* variiert werden. In der Regel wird jedoch das vierfache Fasten praktiziert, d.h. es wird auch das Trinken aufgegeben.⁴⁶⁰

Poṣadha kann alleine oder kollektiv durchgeführt werden. Bei der kollektiven Form des *Poṣadha* gehen die Terāpanth-Laien, nach der morgendlichen Übernahme des jeweils gewählten *Poṣadha*-Gelübdes von einem Mönch oder alleine zu Hause, entweder zum Aufenthaltsort der *Sādhu* oder *Sādhvī* oder zu einem *Sabhā Bhavan* oder einem Privathaus, wo sie sich treffen, um - nach Geschlechtern getrennt - gemeinsam zu fasten, religiösen Diskursen zuzuhören, Lieder zu singen, zu meditieren oder die heiligen Schriften zu studieren. Andernfalls bleiben sie zu Hause, um alleine oder im Kreis gleichgeschlechtlicher Familienmitglieder den Tag mit religiösen Übungen zu verbringen. Obwohl das *Poṣadha* in den kanonischen Schriften der Śvetāmbara die Beachtung einer Vielzahl von Vorschriften impliziert (Williams 1983: 142-9), wird es von den Terāpanth-Laien effektiv mit dem Fasten gleichgesetzt und gilt als eine zeitlich erweiterte Version des *Sāmāyika*-Rituals (nicht: Gelübde), bei dem die Befolgung des asketischen Verhaltenskodex für nur 48 Minuten, d.i. einem *Muhūrta*, gelobt wird (S. 144). Insofern beim vollständigen *Poṣadha* auch der Umgang mit Geld eingestellt wird, entspricht es in etwa der zeitweisen Übernahme der zehn Prinzipien (*Daśa-Śīla*) der Buddhisten.⁴⁶¹ Faktisch wird *Poṣadha* von der Mehrheit der Jaina nur an *Samvatsarī* und ggfs. an den (*Cāturmāsī*) *Pakkhī*-Tagen durchgeführt und sonst fast nur von besonders religiösen, oft älteren und weiblichen Personen praktiziert.⁴⁶² Viele Geschäftsleute, die das zwölfstündige *Poṣadha* praktizieren, arbeiten tagsüber an den *Poṣadha*-Tagen und selbst an *Samvatsarī* normal weiter, ohne allerdings Nahrung zu sich zu nehmen. Besonders motivierte Individuen praktizieren an *Samvatsarī* grundsätzlich das *Aṣṭaprahari Poṣadha* und verbringen den Tag und die Nacht am Aufenthaltsort der *Sādhu* oder *Sādhvī*, weil sie, da sie temporär der Lebensweise der Asketen folgend, sich in der Nacht nicht fortbewegen dürfen.

Die fünf typischen Vergehen (*Aticāra*) gegen die *Poṣadha*-Abstinenzen sind im Kanon folgendermaßen definiert worden:⁴⁶³

⁴⁵⁸ 1 *Prahara* ~ 3 Stunden.

⁴⁵⁹ AK I: 9, Paṭṭavārī 1991: 13, vgl. UD 66-9. Digambara praktizieren das *Poṣadha* 48 Stunden lang und strikter: sie beginnen am Mittag des vorhergehenden Tages und beenden das Fasten am Mittag des folgenden Tages und nehmen kein Wasser zu sich. Sie gehen an einen einsamen Platz und studieren die heiligen Schriften. Mūrtipūjaka- und Sthānakavāsī-*Tapasvin* versammeln sich in einen *Upāśraya* bzw. *Sthānaka* oder speziellen *Poṣadha-Śālā* und lesen dort in den Schriften, diskutieren mit den *Sādhu* und verehren ihre Statuen bzw. heiligen Schriften. Vgl. Stevenson 1984: 217f., Williams 1983: 142, Mahias 1985: 115.

⁴⁶⁰ Siehe Tulsī 1989.

⁴⁶¹ Siehe Suddhatissa 1970: 110f.

⁴⁶² Vgl. Cort 1989: 249.

⁴⁶³ In Hindi: *poṣadh ālocanā pāṭh: gyārahavēṃ poṣadh vrata meṃ jo koī aticār (doṣ) lagā ho to maiṃ uskī ālocanā kartā hūn/ kartī hūn*. 1. śayyā, santhāre (sone-baiṭhne ke sthān aur bistar) kā prati-lekhan nahīṃ kiyā ho athvā asāvadhānī se kiyā ho. 2. śayyā, santhāre kā pramārjan nahīṃ kiyā ho athvā asāvadhānī se kiyā ho. 3. uccār, prasavaṇ bhūmi (mal, mūtra, khañkhār karne ke sthān) kā pratīlekhan nahīṃ kiyā ho athvā asāvadhānī se kiyā ho. 4. poṣadh vrat kā samyak prakār se pālan nahīṃ kiyā ho. **tassa micchā mi dukkaḍam** - inse lag mere pāp mitthā hoṃ, niṣphal hoṃ (AK I: 9f.).

“[U]sing an unexamined or badly examined bed for sleeping, using an wiped or badly wiped bed for sleeping, using an unexamined or badly examined spot for easing nature, using an unwiped or badly wiped spot for easing nature, and imperfect observance of the posaha observances” (UD₂ 55).⁴⁶⁴

Für Transgressionen der *Poṣadha*-Gelübde können auf Anfrage von den Mönchen oder Nonnen Bußen empfangen werden. Tulsī (1989: 2) empfahl folgende Sühnen: 1. Abbrechen des *Cau Prahārī Poṣadha* - 3 *Sāmāyika* (48 Minuten Meditation); 2. Abbrechen des *Cha Prahārī Poṣadha* - 4 *Sāmāyika*; 3. Abbrechen des *Aṣṭa Prahārī Poṣadha* - 5 *Sāmāyika*; 4. Trinken während des *Poṣadha* - 1 *Belā* (zwei Tage lang fasten).⁴⁶⁵

(b) Pakkhī Pratikramaṇa

Schon im Kanon sind Beichte und Buße auch für Laien vorgesehen (Schubring 1978: 287f.). An *Pakkhī*-Tagen sollten Laien nicht nur fasten oder *Poṣadha* praktizieren, sondern am Abend auch das *Pakkhī Pratikramaṇa*-Ritual durchführen. Anders als das tägliche, je individuell durchzuführende *Pratikramaṇa* sollte dieses Ritual gemeinsam im Kreise der lokalen Gemeinde oder der Großfamilie durchgeführt werden.⁴⁶⁶ Wenn keine Mönche am Ort anwesend sind, praktizieren die Terāpanth-Laien das Ritual (wenn überhaupt) am Abend entweder in einem Gemeindehaus (Terāpanth-Bhavan) oder im Kreise der Großfamilie - die Männer in einem Raum und die Frauen in einem anderen. Wie bei den Mönchen und Nonnen bitten sich Männer und Frauen erst am nächsten Morgen gegenseitig um Vergebung (*Kṣamā*). Wenn Mönche in der lokalen Gemeinde zu Besuch sind versammeln sich die besonders religiösen Mitglieder der Gemeinden (meist Frauen) schon tagsüber, in dem Hause wo sich die Mönche aufhalten oder im Terāpanth *Sabhā-Bhavan*, um die Lesung des *Maryādā-Patra* zu hören, die an diesen Tagen vom Leiter der anwesenden Mönchen und/oder Nonnen ebenfalls abgehalten wird.⁴⁶⁷

Abends nach Sonnenuntergang trifft sich dazu die gesamte lokale Gemeinde (oder zumindest eine große Zahl von Anhängern) am Aufenthaltsort der Mönche, um dem *Pākṣika-Āvaśyaka*-Ritual beizuwohnen. Jeden Abend besuchen devote Laien die Mönche und führen während deren *Pratikramaṇa*-Ritual *Sāmāyika* durch, eine 48 Minuten lange Meditation, die nur von Laien praktiziert wird. Das Schauen (*Darśana*) der Mönche gilt selbst als Form der Meditation und ist in den anikonischen Jaina-Traditionen ein funktionales Äquivalent zu den in den Bilder verehrenden Traditionen praktizierten mentalen Verehrungsritualen (*Bhāva-Pūjā*). In der Regel tragen die Frauen ihre besten Kleider, während die Männer traditionelle weiße *Dhoti* anhaben oder einfache Arbeitskleider. Die Terāpanthī behandeln die Kleiderfrage wesentlich salopper als beispielsweise die Mūrtipūjaka, bei denen Waschungen und das Tragen von frischen *Pūjā*-Kleidern bei einem

⁴⁶⁴ Zu den *Aticāra* des Terāpanth (Klatsch, nicht zuhören, etc.) siehe beispielsweise Jayācārya 1981c: 16.

⁴⁶⁵ Diese *Prāyaścitta*-Liste wurde 1989 ratifiziert. Die ältere Liste von 1960 enthält kompliziertere Vorschriften und folgende - striktere - *Poṣadha-Prāyaścitta*: “7. If one does the twelve-hour fast (*Cār Prahār Poṣadha*) [during the night] and thinks one might have entered the *achāyā* etc. [without covering one's head], for this a confession (*āloṇā*) and three *sāmāyik* are given. If one has definitely entered the *achāyā* etc. [without covering one's head], then five *sāmāyik*. 8. If one does the twenty-four-hour fast (*āṭh prahār poṣadha*) [and thinks one might have entered the *achāyā* etc. without covering one's head], five *sāmāyik*. If one definitely has entered the *achāyā* [etc. without covering one's head], then six *sāmāyik*. Afterwards for every two *prahār* [ca. six hours] one more *sāmāyik* is added” (in Flügel forthcoming).

⁴⁶⁶ Idealerweise sollten die kollektiven *Pratikramaṇa* der Laien, genau wie bei den Mönchen, an den *Pakkhī Pratikramaṇa*-Tagen stattfinden. Dies ist jedoch nicht obligatorisch und wird selten praktiziert. Zumindest einmal im Jahr - während *Paryuṣaṇa* - sollte jeder Laie das *Pratikramaṇa*-Ritual vollziehen, welches, wenn möglich, von einem Mönch oder einer Nonne geleitet werden sollte.

⁴⁶⁷ In Aśokas Schismenedikt wird den Laien die Aufgabe der Kontrolle der Mönche an *Poṣadha*-Tagen ausdrücklich zugewiesen: “A copy of this [edict] should be made available to the lay-devotees. On the fasting days the lay-devotees should familiarize themselves with this order” (nach: Tambiah 1977: 166).

Besuch des Tempels obligatorisch sind (Stevenson 1918: 188). Männer und Frauen sitzen in zwei, durch einen Laufweg voneinander abgetrennten Bereichen still nebeneinander. Sie tragen Mundmasken und in ihren Händen Rosenkränze, die Blicke auf die vor ihrer Unterkunft ihr *Pratikramaṇa* durchführenden Mönche gerichtet oder lesend auf ein religiöses Buch.

Wenn in der Laiengemeinde *Pakkhī Pratikramaṇa* durchgeführt wird, dann immer separat von den Mönchen. *Samañī* kombinieren manchmal ihr eigenes Ritual mit dem der Laien, indem sie abwechselnd den Text des *Terāpanth-Śrāvaka-Pratikramaṇa* entweder auswendig rezitieren oder aus dem *Amṛta Kalaś* (AK) - dem "Katechismus" des Terāpanth - vorlesen. Die Teilnehmerzahl ist bei solchen Anlässen meist höher als beim täglichen *Pratikramaṇa*. Da die Asketen, die das *Sūtra* des Laien-*Pratikramaṇa* rezitieren, auch ihr eigenes *Pratikramaṇa* durchführen müssen, verlassen sie abwechselnd die Versammlung der Laien, um in einem Nebenraum ihr (wesentlich schneller gesprochenes) eigenes *Pratikramaṇa* durchzuführen, welches ausschließlich hinsichtlich der *Vrata* und *Aticāra* von demjenigen der Laien abweicht. Wenn keine Asketen anwesend sind werden heutzutage von den Laien Tonbandkassetten abgespielt auf die die Asketen das *Pratikramaṇa-Sūtra* gesprochen haben, da nur ganz wenige Laien in der Lage sind die Prakrit-Verse des *Pratikramaṇa-Sūtra* selbst fehlerlos zu rezitieren. Das *Pakkhī Pratikramaṇa*-Ritual ist für Laien in gleicher Weise wie für Mönche signifikant, da mittels der an diesem Tag im Verlauf des *Kāyotsarga-Āvaśyaka* (Āv. V) zwanzigmal wiederholten Rezitation des *Logassa* die kleinen Überschreitungen (*Virāadhanā*) und Fehler (*Pāpa*) der zurückliegenden zwei Wochen gesühnt werden können - ähnlich wie durch ein morgendliches *Pratikramaṇa* die unabsichtlichen Sünden der Nacht neutralisiert werden können.⁴⁶⁸

Der Zeitpunkt und die Form des *Pakkhī Pratikramaṇa* der Laien orientieren sich offensichtlich am Vorbild des monastischen *Pakkhī*-Rituals. Der einzige Unterschied ist der, daß die Teilnahme nicht obligatorisch ist (selbst nicht an *Samvatsarī*), und daß alle vorgeschriebenen religiösen Handlungen, verglichen mit denen der Mönche, in reduzierter Form observiert werden müssen. Auf diese Weise werden Jain-Laien aktiv in den *Sangha* integriert. Im Unterschied zum Buddhismus, der die Übernahme der acht Gebote (*Atthanga-Śīla*) oder zehn Gebote (*Daśa-Śīla*) dem Belieben des Einzelnen überläßt, ist im Jainismus die Durchführung von *Poṣadha* zumindest einmal im Jahr - an *Samvatsarī* - zwingend vorgeschrieben. Ein Jain-Laie ist dadurch gezwungen, eine Zeitlang als Asket zu leben und wird entsprechend enger als ein Buddhist an die monastische Ordnung gebunden (Stevenson 1984: 217).

Selbst die Anhänger von Ācārya Tulsī's *Aṇuvrata*-Bewegung, die nicht unbedingt Jains sein müssen, sollten, laut *Aṇuvrata*-Kodex, an den vier heiligen Tagen des Monats eine Mahlzeit auslassen, im (Terāpanth-) *Aṇuvrata*-Verhaltenskodex lesen und ihre eigenen Fehler feststellen und korrigieren; sie geloben zudem einmal im Jahr den *Aṇuvrata*-Tag zu feiern). Für *Aṇuvratī* wurde also das gleiche Strukturmuster wie bei den *Poṣadha*-Tagen in reduzierter Form entworfen: "I will practise self discipline in daily diet and once a month I will keep fast or twice a month I will miss a meal. Once a fortnight I will go through the entire code of conduct and examine myself in order to correct myself" (*Aṇuvrata* Kodex B 6-7, in Oldfield 1982: 114, Anhang).

(c) *Kṣamāpaṇā*

Im Anschluß an das alljährliche oder *Samvatsarī Pratikramaṇa* findet unter den anwesenden Laien das Zeremoniell des gegenseitigen Bittens um Vergebung (*Kṣamā-Yācanā*) statt. In kleineren Rahmen wird es auch

⁴⁶⁸ Vgl. Singhi 1991: 145.

nach dem *Pakkhī Pratikramaṇa* durchgeführt. Im wesentlichen besteht das Zeremoniell, wie das *Kṣamāpaṇā* der Mönche, im je individuellen und öffentlichen Akt der reziproken Bitte um Vergebung für bewußt oder unbewußt vollzogene gewaltsame Handlungen gegenüber den anwesenden Laien und/oder Asketen. Eine Person nähert sich dabei einer andern mit vor der Brust gefalteten Händen, verbeugt sich leicht und sagt *Micchā me Dukkaḍaṃ*. Diese Form der gegenseitigen Bitte um Vergebung wird doktrinär als je persönlicher formeller Akt der inneren Reinigung durch Selbstkritik aufgefaßt. Schließlich wird *nicht* gesagt: “Ich bitte Dich um Vergebung für alles Dir (im vergangenen Zeitraum) absichtlich oder unabsichtlich zugefügtes Leid”. Sekundär, doch nicht unbedeutend (und wohl in Südasien einmalig) ist dennoch die soziale Funktion der Spannungsreduktion zwischen anwesenden Mitgliedern einer lokalen Gemeinde. Zwar werden keine bestimmten Fehlritte thematisiert, doch allein die Tatsache, daß unvermeidbare Fehler auch gegenüber anderen anerkannt und der Wille zur Besserung zum rituell zum Ausdruck gebracht wird, hebt das Gemüt und erzeugt eine positive Stimmung in der Gemeinde. Von außen betrachtet erscheint *Kṣamā-Yācanā* als ein chaotisches Getümmel von sich in wechselnden Konstellationen ohne Geschlechtertrennung einander umarmenden oder vor die Füße fallenden Laien. Im Gegensatz zu den nach der Seniorität aufgereihten Mönchen oder Nonnen wird bei den Laien das *Kṣamāpaṇā* unorganisiert und informell durchgeführt. Damit wird die Gleichheit der Anwesenden betont und jede soziale Hierarchisierung bewußt unterbunden. Andererseits besteht auch kein Zwang allen Personen gegenüberzutreten obwohl dies offenbar das Bestreben fast aller Teilnehmer ist. Das vierzehntägige *Kṣamāpaṇā*-Ritual innerhalb der monastischen Gemeinde reproduziert dagegen die monastische Senioritätsordnung und verleiht ihr öffentlich Ausdruck.⁴⁶⁹ Zum alljährlichen “Tag der universellen Sündenvergebung” (*Kṣamā-Yācanā Divasa*) siehe Kap. 8.2.1.2.3.3.4.

8.2.1.2.3.3. Cāturmāsika-, Paryuṣaṇa- und Sāṃvatsarika-Pratikramaṇa

Die Form der vierteljährlichen *Cāturmāsika Pakkhī*-Riten entspricht im wesentlichen den *Pakkhī*-Zeremonien. Sie sind jedoch länger und fallen zeitlich fast alle (zwei von drei) in die *Cāturmāsa*-Periode - vor allem wenn man das alljährliche *Sāṃvatsarika-Pratikramaṇa* hinzunimmt. Ein *Cāturmāsika-Pākṣika-Pratikramaṇa* findet zu Beginn und ein zweites am Ende der kalendarischen Regenzeitperiode statt. Das dritte fällt in die Zeit der Wanderungen (*Vihāra*). Deren Höhepunkt ist das gewöhnlich achttägige *Paryuṣaṇa*-Fest. Während *Paryuṣaṇa* werden zusätzlich zwei weitere *Pakkhī*-Riten durchgeführt, die nur einmal im Jahr praktiziert werden: (a) das *Paryuṣaṇa-Pākṣika-Pratikramaṇa* der Asketen, welches Teil des *Pakkhī*-Zyklus ist und bei allen Jain-Sekten am gleichen Tag durchgeführt wird (Bhādrapada Kṛṣṇa 30) und (b) das *Sāṃvatsarika-Pratikramaṇa* der Mönche und Laien, welches von allen Śvetāmbara-Sekten an Bhādrapada Śukla 5 zelebriert wird (mit Ausnahme des Tapā-Gaccha, der das Ritual aus historischen Gründen einen Tag früher, an Bhādrapada Śukla 4, durchführt).

Die vierteljährlichen und jährlichen *Pratikramaṇa*-Riten der Mönche sind zwar etwas länger, aber unterscheiden sich sonst kaum von den vierzehntägigen Zeremonien. Bei den Terāpanthī besteht der einzige Unterschied darin, daß beim *Cāturmāsika-Pākṣika-Pratikramaṇa* das *Caturviṃśati-Stavana-Sūtra* zwanzigmal rezitiert werden muß, beim *Paryuṣaṇa Pakkhī* vierzigmal und an *Sāṃvatsarī* auch vierzigmal. *Sāṃvatsarī* ist jedoch insofern von besonderer Bedeutung, als dies der einzige Tag des Jahres ist, an dem die Durchführung des *Pratikramaṇa* auch für praktizierende Jain-Laien als obligatorisch angesehen wird (aber nicht einforderbar ist). Für Laien ist deshalb *Sāṃvatsarī* der unbestrittene Höhepunkt des religiösen Jahres.

⁴⁶⁹ Caillat 1975: 123, 131.

Der folgende Abschnitt wird daher vor allem der Darstellung des Laienrituals des Terāpanth gewidmet. Zunächst jedoch muß die besondere Bedeutung die der Regenzeitperiode (*Cāturmāsa*) von den Jaina beigemessen wird erläutert werden.

8.2.1.2.3.3.1. Die Regenzeitresidenz der Mönche und Nonnen (*Cāturmāsa*)

Die Regenzeitresidenz der Śvetāmbara Jaina-Mönche, die heute *Cāturmāsa* (Vier Monate) genannt wird, entspricht in Südasien im Prinzip der kalendarischen Regenzeit (*Varṣā*). Diese beginnt im Juni/Juli, an Śrāvaṇa Kṛṣṇa 1 und endet im Oktober, an Kārttika Śukla 15.⁴⁷⁰ Die Periode der Seßhaftigkeit sollte demnach vier Monate dauern. Doch selbst der Beginn des Regenzeitaufenthaltes, der in den alten Schriften *Paryuṣaṇa* (oder *Paryuṣaṇā*, √ *Pari+Vas*, Pkt. *Pajjusana*, Beginn: *Pajjosavana*) genannt wird, ist “regionally varied and canonically even in dispute” (Folkert 1980/1993: 172). Im *Pajjusana-Kappa* (*Paryuṣaṇa-Kalpa-Sūtra*) (PK) 1.1. wird ausdrücklich gesagt, daß die Regenzeitresidenz auch später begonnen werden kann. Sie sollte beginnen, “when a month and twenty nights of the rainy season [*Vāsāvāsa*] had elapsed” (beginnend mit Śrāvaṇa Kṛṣṇa 1 daraus gewöhnlich das Datum Bhādrapada Śukla 5, der Tag an dem heute von vielen Jain-Sekten *Samvatsarī* gefeiert wird). Wie Schubring (1935 § 146: 165, 1978 § 146: 261) gezeigt hat, stehen diesem “angeblichem Brauch Mahāvīras und der Urgemeinde” die Bestimmungen von Thāṇa 308b und NiS₂ 10.40 (seine Mss.) gegenüber, daß in der ersten Hälfte der Regenzeit in Ausnahmefällen gewandert werden darf. Nach ĀS₁ 2.3.1 beginnt der Regenzeitaufenthalt zudem mit dem Regen (“When the rainy season has come and it is raining”). Weil die in den Schriften genannten Perioden des kalendarischen *Cāturmāsa*, der wirklichen Regenzeit und des alten *Paryuṣaṇa* nicht in Übereinstimmung zu bringen sind wurden unterschiedliche Kompromißlösungen in verschiedenen Jaina-Orden entwickelt. Als Resultat dieser Entwicklung existiert auch heute keine Übereinstimmung hinsichtlich der wichtigsten Eckdaten des religiösen Kalenders. Ökumenische Formen des Jainismus sind damit so gut wie unmöglich geworden.

Die *Cāturmāsa*-Periode der Jaina entspricht im Theravāda Buddhismus dem *Vasso*-Festival. Im Hinduismus existiert heute dazu keine Parallele. Im *Baudhāyana Dharma-Sūtra* 2.6.11.20 finden sich jedoch ganz ähnliche Verhaltensregeln für die brahmanischen *Samnyāsīn*, woraus Bühler, der Übersetzer, und Jacobi schlossen, daß *Cāturmāsa* bzw. *Vasso* ursprünglich auf brahmanische Wurzeln zurückgehen: “He must not change his residence during the rainy season.” Bühler remarks in a note; ‘This rule shows that the *Vasso* of the Buddhists and Gainas is also derived from a Brahmanic source’ (Jacobi 1980a: xxv). Im religiösen System der Jaina und der Buddhisten wird *Cāturmāsa* eine besondere Bedeutung zugemessen, da den Mönchen während dieser Zeit das Wandern untersagt ist, mit der Begründung, daß die Gefahr des unabsichtlichen Tötens von Kleinstlebewesen beim Wandern auf verregneten Straßen und Feldern zu groß sei. Die Jain-Mönche und Nonnen müssen daher während der Regenzeit an einem einzigen Ort bleiben. Sie verbringen diese Zeit jedoch nicht “seßhaft”, da sie in periodischen Abständen ihre Unterkunft (*Thikānā*) innerhalb der Ortschaft wechseln müssen, vorausgesetzt, daß mehr als eine Unterkunft gewährende Familie in einem *Cāturmāsa*-Ort zu finden ist. Während der restlichen “acht” Monate des Jahres sind die Jaina-Mönche aufgrund ihrer Gelübde der

⁴⁷⁰ *Cāturmāsa* beginnt also an dem ersten Tag der *Dakṣiṇāyana*-Periode, während der die Sonne sich von Norden nach Süden bewegt, und endet am Abend vor Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 1, dem ersten Tag der *Uttarāyana*-Periode, während der die Sonne sich von Süden nach Norden bewegt (vgl. Jacobi 1888b: 147). Nach späteren Quellen “endete” angeblich die Regenzeit an Bhādrapada Śukla 5 (Schubring 1935/1978: 261 Fn. 1).

Hauslosigkeit (*Anagārika*) und Besitzlosigkeit (*Aparigraha*) dazu verpflichtet, spätestens nach einem Monat die Ortschaft zu wechseln; Nonnen nach zwei Monaten:

“6. In einem Dorf, einer Freistadt ..., wenn umgrenzt und ohne Vorstädte, dürfen die Mönche Sommers und Winters einen Monat bleiben; 7. In den gleichen Orten, wenn umgrenzt und mit Vorstädten, zwei Monate, je einen innerhalb und einen außerhalb 8. In den gleichen Orten, wenn umgrenzt und ohne Vorstädte, dürfen die Nonnen Sommers und Winters zwei Monate bleiben; 9. Wenn umgrenzt und mit Vorstädten, vier Monate, je zwei innerhalb und zwei außerhalb ...” (BKS 1.6-9, 36f.).⁴⁷¹

Einladungen

Bei den Terāpanthī bestimmt der *Ācārya* selbst die Zusammensetzung der Wandergruppen und an welchen spezifischen Orten die *Siṃghāṛā* die Regenzeit verbringen werden. Während des *Maryādā-Mahotsava* gibt er bekannt, welche der während des zurückliegenden Jahres eingetroffenen Einladungen (*Vijñapti*) von Terāpanth-Laienorganisationen zum Besuch von Mönchen und Nonnen er annimmt, indem er die Organisationen oder auch Familien auswählt, die ihm würdig und zugleich als nützlich für die Realisierung der Ziele der Sekte erscheinen. Nach der Etikette des Terāpanth werden bestimmte Mönche oder Nonnen in den Einladungen nicht spezifiziert. Die einzige Ausnahme ist der *Ācārya* selbst.

Das Auswahlverfahren der Mūrtipūjaka funktioniert anders: Einladungen werden an prominente Mönche - zumeist Gruppenleiter - persönlich geschickt, nicht an den *Ācārya*, und diese benötigen nur die formelle Zustimmung des *Ācārya* zu ihren Entscheidungen.⁴⁷² Letzterer bestimmt also nicht selbst die Zielorte der Wanderungen, sondern übt nur ein Vetorecht aus. Die *Sādhu* und *Sādhvī* einer von einem *Ācārya* geleiteten Sektion (*Parivāra*) eines (Tapā-Gaccha) Mūrtipūjaka-Ordens werden üblicherweise über benachbarte Dörfer verteilt. Da die effektiven Handlungsgruppen, die *Gaccha* und *Samudāya*, der Mūrtipūjaka-Tradition relativ klein und dezentralisiert organisiert sind, sind sie auch weniger stark räumlich verteilt und in einem stärker regional eingegrenzten Gebiet konzentriert. Ihre Wanderbewegungen sind dementsprechend weniger ausgreifend als die des ambitionierten Terāpanth, dessen Mönche und Nonnen vom *Ācārya* von Rajasthan aus über als wichtig erachtete Orte in ganz Indien verteilt werden (Goonasekera 1986: 209).⁴⁷³ *Sādhu* und *Sādhvī* dürfen bei den Mūrtipūjaka in einer Ortschaft wohnen, denn begleitende *Sādhvī* und weniger bekannte, nicht persönlich eingeladene *Sādhu* oder *Sādhvī* sind in der Einladung an die Gruppenleiter “impliziert” - genau wie alle Mönche und Nonnen des Terāpanth in den Einladungen an den *Ācārya* impliziert sind. Wie Cort (1989: 154 Fn. 7) schreibt, halten sich Mūrtipūjaka-*Sādhvī* vor allem in größeren Städten und Pilgerzentren wie Palitana auf, wo es eine ausreichende Infrastruktur für sie gibt.

Bei der Verteilung der Wandergruppen auf verschiedene Ortschaften achten die Terāpanthī, anders als die Mūrtipūjaka (Ebda.), darauf, daß sich nicht zwei Gruppen an einem Ort aufhalten - vor allem nicht *Sādhu* und *Sādhvī*. Eine Ausnahme bilden große Städte, in die - seit *Ācārya* Tulsī's Reformen - sogar *Sādhvī* und *Sādhu*

⁴⁷¹ Vgl. Tatia & Kumar 1981: 49. Die Regeln, an einem Ort, wenn möglich, nicht länger als drei Tage in einem Haus zu bleiben werden auch genannt.

⁴⁷² Die *Vijñapti* hatten vielleicht auch daher einen Berichtscharakter und wurden auch von den Asketen zum *Ācārya* geschickt. Siehe Jayaswal 1917, Schubring 1978: 68 Fn.2.

⁴⁷³ Zu den Wanderungen siehe Kap. 9.

zugleich geschickt werden können. Die Ankunft der Wandermönche einige Tage vor dem Beginn von *Cāturmāsa* wird von einem lokalen Terāpanth-*Saṅgha* oder *Sabhā* groß gefeiert. Der Tag des zeremoniellen Einzuges der Mönche oder Nonnen in die Stadt (oder auch Dorf) wird *Nagar Praveś* genannt.⁴⁷⁴ Dabei erwarten traditionell die Repräsentanten des örtlichen *Saṅgha* die Asketen am Ortseingang (Stadtrand) und geleiten sie in einer feierlichen Prozession zu ihrer Unterkunft. Im Falle des *Ācārya* verwandelt sich sogar die gesamte Wanderstrecke zwischen zwei Ortschaften in eine einzige Prozession. Die Mitglieder der Terāpanth-*Siṃghārā* wohnen dabei meist im Seitenflügel des Hauses eines prominenten lokalen Anhängers; anders als die Mūrtipūjaka, die in einem *Upāsraya* verweilen und die Sthānakavāsī, die in einem *Sthānaka* übernachten. In der Regel handelt es sich um Privathäuser wohlhabender Händlerfamilien (*Seṭh*). Im Innenhof der Unterkunft wird unmittelbar nach der Ankunft eine erste Predigt (*Pravacana*) abgehalten. Die Innenhöfe von Privathäusern werden dadurch zeitweise in religiöse Versammlungsräume, genannt *Sabhā Garbha* (Embryo der Gemeinde), transformiert und dieser Weise gleichsam sakralisiert.⁴⁷⁵

Während *Cāturmāsa* erreicht die monastische Gemeinde ihre maximale räumliche Expansion und Dispersion unter der Laienschaft; und die einzelnen *Siṃghārā* sind vom *Ācārya*, dem Zentrum der Sekte, weit entfernt. Der *Caturvidha-Saṅgha* des Terāpanth als Ganzem löst sich während dieser Zeit effektiv in seine elementaren lokalen Bestandteile auf. Im Jahre 1992 formten insgesamt 129 monastische Wandergruppen auf lokaler Basis vierfache Gemeinden während *Cāturmāsa*. Der Kontakt zwischen den Mönchen oder Nonnen und den jährlich wechselnden ausgewählten Laiengemeinden entwickelt während der Regenzeit einen relativ dauerhaften und somit wesentlich intensiveren Charakter als zur Zeit des *Vihāra*. Der Kontakt zwischen den kleinen Wandergruppen und der jeweiligen lokalen Laienschaft ist regelmäßig und für beide Seiten anspruchsvoll. Denn auch für Laien oder Haushälter im allgemeinen ergibt sich nur während der Regenzeit die Gelegenheit zu verstärkter religiöser Aktivität, weil einerseits Überlandreisen kaum möglich sind und die meisten von ihren Handelsreisen zurückgekehrten *Baniyā* und von ggfs. Von Kriegszügen heimgekehrten *Kṣatriya* zu Hause bleiben und andererseits, weil Bauern während der Regenzeit weniger Feldarbeit haben.

Engagement und Distanz

Das enge Zusammenleben zwischen der monastischen Wandergruppen und der lokalen Laienschaft während *Cāturmāsa* bringt drei typische strukturell bedingte und miteinander verknüpfte Probleme mit sich: (1) Aus der Sicht der Mönche und Nonnen kann die verstärkte Bindung an eine bestimmte Lokalität und die dort ansässigen Personen zur Vernachlässigung der monastischen Disziplin und somit zur Verweltlichung und letztlich zur Selbstauflösung des Ordenslebens führen. (2) Aus der Sicht der Laienschaft ergibt sich die Gefahr der Entwicklung einer Theokratie sobald "laxe", weltlich orientierte Asketen damit beginnen, ihre religiöse Autorität in politische Einflußnahme umzumünzen und/oder Eigentum zu akkumulieren. Es ist für sie auch deshalb wichtig Mönche von moralisch hervorragender Qualität zugewiesen zu bekommen. (3) Aus der Sicht des *Ācārya* ergibt sich wiederum die Gefahr, daß bestimmte Wandergruppen mit bestimmten Lokalgruppen allzu enge eigenständige Beziehungen eingehen und mit Abspaltungsgedanken spielen.

Eine Reihe monastischer Regeln versucht all diesen Gefahren durch Antizipation und Vorregelung von typischen und voraussehbaren Problemsituationen zu begegnen, um die Differenz und die fragile Balance zwischen Mönchen und Laien auch während *Cāturmāsa* aufrecht zu erhalten. Die Grundregeln für das

⁴⁷⁴ Vgl. Cort 1989: 154 Fn. 7.

⁴⁷⁵ S.Kumar 1992: 10, Goonasekera 1986: 215-9.

Verhalten der Jain-Mönche während der Regenzeitresidenz sind im alten *Paryuṣaṇa-Kalpa-Sūtra* (*Sāmācārī* 1-64) (PK) aufgeführt. Es handelt sich um spezielle Regeln betreffs Residenz, Bettelgang, Fasten, körperliche Verrichtungen und gegenseitige Vergebung im Falle von Streit. Bei den Terāpanthī wird zudem durch eine Reihe spezifischer Regeln die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der Zentralorientierung am *Ācārya* besonders hervorgehoben, um möglichen Spaltungsabsichten zuvorzukommen. Dazu gehört zum Beispiel folgende von Jayācārya (1981c: 94f.) im 19. Jh. festgelegte Bestimmung: “O master of the *gaṇa*! If you wish the *gaṇa* to grow, do not permit the monks and nuns on the completion of the *cāturmāsa* to march to other places without their having paid their homage to you”.

Askese

Um die Distanz zwischen Mönchen und Laien auch während der vier Monate erzwungener Seßhaftigkeit aufrechtzuerhalten, befassen sich die Mönche in dieser Zeit insbesondere mit äußeren und inneren asketischen Übungen. Die innere Askese (*Abhyantara-Tapas*) besteht dabei in erster Linie im Studium der heiligen Schriften, während die äußere Askese (*Bāhya-Tapas*) vor allem die Form intensiver Fastenzyklen annimmt.⁴⁷⁶ Die Terāpanthī waren einst besonders stolz darauf, von allen Jain-Subseken die angeblich strikteste Form der Askese zu praktizieren. Jayācārya formalisierte auch die asketische Performanz im 19. Jh. Die während *Cāturmāsa* eingelegten Fasttage werden auch heute noch nach dem von ihm eingeführten Verfahren von den einzelnen Mönchen und Nonnen des Terāpanth schriftlich festgehalten und die Jahreslisten müssen später vom *Ācārya* persönlich kontrolliert werden: “The monks and nuns perform austerities like fasting for two consecutive days during the *Cāturmāsa* and bring to the *Ācārya* details of these in writing [and he] should go through these details personally” (Jayācārya 1981c: 96).

Die Laien folgen, wie üblich, bis zu einem gewissen Grad dem Beispiel der Mönche und praktizieren während *Cāturmāsa* unter Anleitung der Mönche verstärkt religiöse Studien und asketische Übungen oder Nonnen.⁴⁷⁷ Ihre Errungenschaften werden ebenfalls von den Mönchen schriftlich notiert. Zu Beginn von *Cāturmāsa* (Āṣāḍha Śukla 15, erster heller Tag: Śrāvaṇa Śukla 1) wird oft am Ort, an dem ein *Siṃghārā* die Regenzeit verbringt, von den *Śrāvaka* eine Liste vorbereitet, mit den Namen derjenigen Laien, die sich verpflichten an mehr als einem Tag im Monat zu fasten - in der Regel zumindest an drei *Poṣadha*-Tagen im Monat. Einige fasten neben *Samvatsarī* vermehrt an den *Pañca Tithi* und andere an acht, achtzehn oder mehr aufeinanderfolgenden Tagen vor oder einschließlich *Samvatsarī* (in der Regel: Bhādrapada Śukla 5) (Chopra 1945: 34f.).

Generell gilt also, daß das engere räumliche Zusammenleben während *Cāturmāsa*, sowohl von Seiten der Mönche und Nonnen als auch der Laien durch eine systematische Verstärkung der inneren Distanz zum eigenen Körper ausbalanciert wird - gleichsam als verinnerlichtes funktionales Äquivalent des äußeren Distanz generierenden *Vihāra*. Ähnliche Vorstellungen von einer Balance zwischen *Communitas* und *Askesis* finden sich nicht nur bei fast allen Festivitäten der bilderverehrenden Jaina (die grundsätzlich asketische Praktiken als Anlaß zu sozio-religiösen Feiern voraussetzten),⁴⁷⁸ sondern auch bei indischen *Baniyā* im Allgemeinen.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Vgl. Utt 30, Schubring 1978: 270, Chopra 1945: 27-35, Deo 1956.

⁴⁷⁷ Auch bei den Mūrtipūjaka: Cort 1989: 157.

⁴⁷⁸ Vgl. Mahias 1985, Reynell 1985.

⁴⁷⁹ Vgl. Bayly 1983, Cottam 1983, Laidlaw 1991. Beschreibungen des *Cāturmāsik Pakkhī* finden sich in Kapitel 8.1.1.2 und zu Anfang dieses Kapitels.

8.2.1.2.3.3.2. Die heilige Woche der Śvetāmbara-Laien (Paryuṣaṇa)

Das acht Tage lange *Paryuṣaṇa*-Fest während der Regenzeit in August/September ist der Höhepunkt des religiösen Jahres der Śvetāmbara Jains - sowohl von *Cāturmāsa*, als auch des *Pakkhī*-Zyklus, der im am letzten Tag von *Paryuṣaṇa* im alljährlichen *Samvatsarī Pakkhī* kulminiert. Die Bedeutung von *Paryuṣaṇa* liegt darin, daß heute jede Person, die sich "Jain" nennen will, während dieser Zeit dazu verpflichtet ist, ihre Lebensführung soweit es geht dem Vorbild der Mönche anzunähern. Streng gläubige Jains nähern ihre Lebensweise während *Paryuṣaṇa* temporär an die der Mönche und Nonnen an.

Obwohl *Paryuṣaṇa* heute vor allem als ein Fest der Jain-Laien erscheint, hatte *Paryuṣaṇa* ursprünglich andere Konnotationen und war ausschließlich für die monastische Gemeinde gedacht. Nach Böhtlingk und Roth (1855-75 IV: 582, 220) stammt das Sanskrit-Wort *Paryuṣaṇa* von *pari* -*vas-*, *vasati* (*Parivāsa*: "Aufenthalt") und bedeutet nach Monier-Williams (1899: 600) "spending the rainy season". Mahāprajña (N.D.: 96) übersetzt *Paryuṣaṇa* entsprechen als (zeitweiligen) "Aufenthaltsort" oder "Bleibe" (*Nivāsa*) und weist darauf hin, daß in der *Niryukti*-Kommentarliteratur eine große Anzahl von Synonymen zu finden sind, die für ebenso viele Spekulationen über die heute nicht mehr bekannte ursprüngliche Bedeutung dieses Festes stehen.⁴⁸⁰ Die primäre Bedeutung von *Paryuṣaṇa* hat sich im Laufe der Zeit gewandelt. In dem angeblich etwa im 3. Jh.v.Chr. von Bhadrabāhu I verfaßten *Pajjuṣaṇa-Kappa* (*Paryuṣaṇa-Kalpa-Sūtra*) (PK), den Regeln für "die Lebensweise in der Regenzeit", heute Teil der *Kalpa-Sūtra*-Kompilation (KS), wird *Paryuṣaṇa* nicht, wie heute, als ein acht Tage langes Fest der gesamten vierfachen Jain-Gemeinde verstanden, sondern als der letztmögliche Tag, an dem die Mönche ihren Regenzeitaufenthalt beginnen können. Wie es heißt, hat Mahāvīra selbst festgelegt, daß *Paryuṣaṇa* "am *Samvatsarī*-Tag Bhādrapada Śukla 5" beginnen soll, "when a month and twenty nights of the rainy season had elapsed" (PK 1.1), offenbar deshalb, weil erst dann die Laien ihre Häuser für die Regenzeit präpariert, ihre Geschäfte geordnet und somit Platz und Zeit haben, um die Mönche aufzunehmen und ihren religiösen Pflichten gerecht zu werden. Weiterhin wird gesagt: "It is allowed to commence the Paggusan earlier, but not after that time" (PK 1.8). Die Regeln für das Verhalten der Mönche während *Paryuṣaṇa* sehen unter anderen vor, daß sie an einem *Paryuṣaṇa*-Ort drei Bleiben haben sollten (PK 25), nur im Umkreis von einem *Yojana* (~1.92 km) und einem *Krośa* (~3.2 km) Almosen betteln dürfen (PK 3.10), nicht weiter als fünf *Yojana* in eine Richtung reisen sollten (PK 27) und sich vor Bhādrapada Śukla 5 (*Samvatsarī*) die Haare ausrupfen müssen, da diese danach bis zum Ende von *Cāturmāsa* nicht mehr geschnitten oder gerupft werden dürfen (PK 22.57). Die Geschichte des Festivals deutet insofern auf ursprünglich rein monastische Praktiken, die später in den Ritualismus der Jain-Laien übernommen wurden.⁴⁸¹ Das Wort *Paryuṣaṇa* bezeichnete zunächst offenbar die gesamte *Cāturmāsa*-Periode, die variabel zwischen 70 und 120 Tage lang sein konnte, doch heute angeblich nur noch den *Samvatsarī*-Tag, zu dem, nach Ansicht Mahāprajñas (N.D.: 96), im Laufe der Zeit einfach sieben weitere Tag hinzugefügt wurden, da aus unbekannten Gründen die meisten populären Feste in Indien acht Tage lang sind, um eine acht Tage langes Festival für die Laien zu schaffen. Wie Jacobi (1980a: xxv) aufgrund einer Passage im *Baudhāyana Dharma-Sūtra* 2.6.11.20 vermutet, gehen die Ursprünge der monastischen *Paryuṣaṇa*-Praktiken möglicherweise sogar auf brahmanische Wurzeln zurück.

⁴⁸⁰ *Paryāyavyavasthāpanā*, *Parivasanā*, *Paryuṣanā*, *Paryupaśamanā*, *Varṣāvāsa*, *Prathama Samavasaraṇa*, *Sthāpanā*, *Jyeṣṭhāvagraha* (nach Mahāprajña N.D.: 96).

⁴⁸¹ Vgl. Cort 1989: 159 Fn. 13.

Bei den Terāpanthī beginnt *Paryuṣaṇa* heute, wie bei dem Sthānakavāsī Śramaṇa-Saṅgha⁴⁸² und den meisten anderen Śvetāmbara-Gruppen, an Bhādrapada Kṛṣṇa 13 und endet an Bhādrapada Śukla 5. Eine Ausnahme bilden vor allem die Tapā-Gaccha- und Kharatara-Gaccha-Orden, deren *Paryuṣaṇa* jeweils einen Tag früher beginnt und endet (Bhādrapada Kṛṣṇa 12 - Bhādrapada Śukla 4). Der Ursprung dieser Terminverschiebung wird in Ācārya Kālaka *Kālākācārya Kathānakam* auf die politische Intervention des Königs Śātavāhana (Śālivāhana) von Pratiṣṭhāna (Maharashtra) zurückgeführt, der im Jahre 467 n.Chr. angeblich Ācārya Kālaka zur Verschiebung des Festes um einen Tag veranlaßte, um eine Überschneidung mit einem lokalen Indra-Festival (*Rṣi-Pañcamī*) zu vermeiden, welches außerhalb Maharashtras und Saurashtras erst am Ende der Regenzeit gefeiert wird.⁴⁸³ Auch andere Jain-Sekten feiern gelegentlich *Paryuṣaṇa* nach Maßgabe des Tapā-Gaccha-Kalenders, doch ausschließlich um die Schwankungen des Mondkalenders auszugleichen.⁴⁸⁴ In der Regel halten sie sich jedoch an den traditionellen Termin. Das Digambara-Äquivalent von *Paryuṣaṇa* ist das zweite der drei zehntägigen *Daśa-Lakṣaṇa*-Feste (Bhādrapada Śukla 5 - Āśvina Kṛṣṇa 1), welches an dem Tag beginnt, an dem *Paryuṣaṇa* endet.

Die objektive Möglichkeit divergierender Interpretationen der Datierung von *Paryuṣaṇa* bei den Śvetāmbara-Sekten ergibt sich aus der Notwendigkeit periodischer Korrekturen des Mondkalenders durch die Einfügung von Schalttagen und Monaten. Die Uneinigkeit der Śvetāmbara in dieser Frage hat jedoch letztlich weniger mit dem Mond zu tun, als mit dem Bestreben des Erhalts der traditionellen sozialen Grenzen insbesondere zwischen den monastischen Gruppen, aber auch denen zwischen den Kasten, Klans und Familienlineages ihrer Hauptanhänger. Die Differenzen zwischen den *Paryuṣaṇa*- (und *Daśa-Lakṣaṇa*-) Terminen der einzelnen Sekten erklärt sich, wie gesagt, durch deren Bestreben ihre Besonderheit auch dadurch herauszustellen, daß sie einen einzigartigen (und möglichst "orthodoxen") rituellen Kalender besitzen. Der jeweilige Umfang der Terminabweichungen reflektiert die relative soziale Distanz der Jain-Subsekten untereinander.

Divergenzen zwischen den führenden Ācārya haben bis heute eine gemeinsame Petition der Jain-Laien an die indische Regierung verhindert, den letzten Tag von *Paryuṣaṇa* (*Samvatsarī*) bzw. den ersten Tag von *Daśa-Lakṣaṇa*, wie schon *Mahāvīra-Jayantī*, als offiziellen, arbeitsfreien Feiertag für alle Jains anzuerkennen. Im Jahr 1966-1967 trafen sich die Ācārya des Terāpanth (Tulsī), des Sthānakavāsī Śramaṇa-Saṅgha (Ānanda Rṣi) und der Digambara in Delhi, um einen einheitlichen *Samvatsarī*-Termin festzulegen. Ācārya Tulsīs Vorschlag, sich auf Bhādrapada Śukla 5 zu einigen, den letzten Tag der *Paryuṣaṇa*-Woche der meisten Śvetāmbara-Sekten, und zugleich ersten Tag des Digambara *Daśa-Lakṣaṇa*-Festes, wurde von den *Muni* des Śramaṇa-Saṅgha mehrheitlich abgelehnt, mit dem Hinweis, daß die Einheit aller Jain-Sekten nicht dadurch

⁴⁸² Umstritten ist innerhalb der Sthānakavāsī-Bewegung, wann im Falle von Schaltmonaten, die entweder zu zwei aufeinanderfolgenden Śrāvaṇa oder zwei Bhādrapada: also einem fünfmonatigen *Cāturmāsa* führen, *Samvatsarī* zu feiern ist. Es widersprechen sich dann die beiden im *Kalpa-Sūtra* zu findenden Regeln, daß *Samvatsarī* 50 Tage nach *Cāturmāsa*-Beginn und 70 Tage vor *Cāturmāsa*-Ende zelebriert werden soll. Die in Nordindien bevorzugte Lösung folgte der unter anderen vom Mevār Sthānakavāsī Ācārya Ekliṅgadās im Jahre 1904 festgelegten Regel, daß im Falle von zwei Śrāvaṇa *Samvatsarī* im ersten Bhādrapada gefeiert werden soll und im Falle von zwei Bhādrapada, im zweiten Bhādrapada: *do śrāvaṇ hom to samvatsarī bhādrapad meṁ tathā do bhādrapad hom to samvatsarī dūsre bhādrapad meṁ karnī cāhie* (Saubhāgya 1976: 165, vgl. 14). Die Sthānakavāsī in Gujarat feiern jedoch in solchen Ausnahmefällen, wie der Kharatara-Gaccha und Añcala-Gaccha, *Samvatsarī* im Monat Śrāvaṇa, da sie einmal dem Gujarati-Kalender folgen und zum anderen (wie auch der Jñāna-Gaccha in Rajasthan) grundsätzlich 50 Tage nach *Cāturmāsa*-Beginn *Samvatsarī* feiern (Haṣṭimal 1971: 113).

⁴⁸³ Siehe Jacobi 1880: 289f., 1886: xv, vgl. Ratna Prabha Vijaya 1948-1950 I: 257f., J.C. Jain 1981: 126, Cort 1989: 159f. Wie es im *Kālākācārya Kathānakam* 94-98 weiter heißt, wurden auch die *Pakkhī*-Riten entsprechend einen Tag vorverlegt. Die Terāpanth-Asketen zelebrieren das *Paryuṣaṇa Pakkhī Pratikramaṇa* am dritten Tag ihres *Paryuṣaṇa* (Bhādrapada Kṛṣṇa 14).

⁴⁸⁴ Leumann 1885: 556f. vermutet sogar, daß die Kālaka-Legende "wahrscheinlich ihren historischen Hintergrund in bedenklicher Weise verwischt hat und daß der Pajjūsan-Feiertag von den Jaina auf die Veranlassung des Kālākācārya hin aus astronomischen Gründen vom fünften auf den vierten des Monats Bhādrapada verlegt worden sein mag".

hergestellt werden kann, daß sich drei Sekten mit überlappenden *Samvatsarī*-Daten zusammentun und die anderen Traditionen ignorieren (Hastimal 1971: 112f.).

Das Paryuṣaṇa der Laien

Im Unterschied zum buddhistischen *Vasso* wird heute *Cāturmāsa* bei den Jaina also nicht nur von Mönchen und Nonnen, sondern - vor allem während *Paryuṣaṇa* - auch von den Laien durch asketische Praktiken, insbesondere *Poṣadha*, zelebriert.⁴⁸⁵ *Paryuṣaṇa* ist heute primär ein Festival der Jain-Laien und für viele das einzige *Poṣadha* des Jahres. Die meisten Jains unterbrechen ihre weltlichen Aktivitäten für diese Festperiode, d.i. sie sind ggfs. gezwungen Urlaub zu nehmen und widmen sich ausschließlich religiösen und sozio religiösen Aktivitäten, um ihre Lebensweise soweit es geht derjenigen der Mönche Und Nonnen anzunähern. Der Zweck der *Paryuṣaṇa*-Periode besteht in der Purifizierung der Seele von den Sünden des zurückliegenden Jahres durch die strikte Observierung asketischer Verhaltensweisen, die das Stoppen (*Samvara*) des Einfließens (*Āsrava*) von *Karman* bewirken sollen.⁴⁸⁶ Während der acht Tage wird dementsprechend die allabendliche Durchführung von *Pratikramaṇa* und Fasten (*Upavāsa*) für alle Laien empfohlen und beides gilt am letzten Tag der *Paryuṣaṇa*-Woche (*Samvatsarī*) als obligatorisch.⁴⁸⁷ Zumindest an *Samvatsarī* müssen alle Śvetāmbara Jains idealerweise wie Mönche leben und strikt fasten, also weder Nahrung noch Wasser zu sich nehmen. Wer nicht fastet gilt bestenfalls als gebürtiger, nicht jedoch als praktizierender Jain. Je nach Intensität individuellen religiösen Empfindens wird die Fastenperiode auf acht, fünfzehn, achtzehn oder einunddreißig Tage ausgedehnt und entsprechend schon vor *Paryuṣaṇa* begonnen. Idealerweise sollte während der gesamten *Paryuṣaṇa*-Periode gefastet werden. Nur bei längerem Fasten ist das Trinken von Wasser erlaubt. Die meisten Śrāvaka praktizieren vollständiges Fasten (*Poṣadha*) nur am letzten Tag und vollziehen während der übrigen Zeit das partielle *Dayā*- und *Samvara*-Fasten, bei denen zwar religiöse Meditationen, etc., durchgeführt werden, aber zugleich die Aufnahme gekochtem Wasser und von Nahrungsmitteln in beschränktem Rahmen erlaubt ist.⁴⁸⁸ Diejenigen Gemeindemitglieder, die während *Paryuṣaṇa* am längsten gefastet haben, werden öffentlich geehrt und mit Ehrfurcht behandelt. Das Brechen des Fastens (*Pāraṇa*) wird von allen Jains grundsätzlich einen Tag nach *Samvatsarī*, durch ein Mahl im Kreise der Familie (oder bei den Mūrtipūjaka: der Gemeinde) durchgeführt.⁴⁸⁹

Die Paryuṣaṇa-Riten der Terāpanth-Laien

Bei den meisten Jain-Sekten ist jeder Tag des *Paryuṣaṇa*-Festivals einer bestimmten asketischen oder devotionalen Qualität gewidmet, die durch Predigten von Mönchen und das Verlesen z.B. des *Kalpa-Sūtra* in einer von Sekte zu Sekte verschiedenen Weise ins Bewußtsein der Śrāvaka gerufen werden.⁴⁹⁰ Generell dient

⁴⁸⁵ Zur Interpretation von *Paryuṣaṇa* als einem speziellen *Poṣadha* siehe Stevenson 1915: 256-60, Glasenapp 1925: 433f., Folkert 1993: 173.

⁴⁸⁶ Vgl. L.C. Jain 1966: 22.

⁴⁸⁷ Viele Jains unterziehen sich jedoch nur an *Samvatsarī* dem *Pratikramaṇa* und führen es auch nicht immer in Kreise der Gemeinde, sondern häufig im Rahmen der Familie durch.

⁴⁸⁸ Stevenson 1984: 259. Für eine gute Beschreibung des *Paryuṣaṇa*-Fastens in einer traditionellen Jain-Nachbarschaft (*pol*) in Ahmedabad siehe Doshi 1974: 93f..

⁴⁸⁹ Die Digambara in Delhi praktizieren vor allem zwei Fastenrituale: (a) *Solahkaraṇ*: sechzehn Gelübde für einen Monat, (b) *Ratmatraya*: drei Gelübde an den letzten drei Tagen von *Daśa-Lakṣaṇa* - Glauben (*Darśana*), Wissen (*Jñāna*) und rechtes Verhalten (*Cāritra*).

⁴⁹⁰ Vgl. für die Mūrtipūjaka: Folkert 1993: 189-211, Cort 1989: 163ff.

Paryuṣaṇa der Vorbereitung auf *Samvatsarī*, den Höhepunkt des religiösen Jahres der Jaina. Die Terāpanthī sind dagegen bekannt für ihre anti-ritualistische Haltung und beschränken äußerliche Zeremonien auf ein Minimum. Anders als die Statuen verehrenden Jaina lehnen die Terāpanth-Laien die Durchführung von “Jain-*Pūjā*” ab und feiern *Paryuṣaṇa* fast ausschließlich durch verstärktes Fasten, Meditieren und durch die tägliche Interaktion mit den Mönchen oder/und Nonnen.⁴⁹¹ Im Zentrum ihrer religiösen Riten steht die Verehrung (*Vandanā*) der Asketen (sofern anwesend). Dies kann sowohl individuell als auch gemeinschaftlich geschehen.

Jeder der acht *Paryuṣaṇa*-Tage verläuft idealerweise im gleichen Rhythmus, der im einzelnen den *Poṣadha*-Tagen entspricht. Am frühen Morgen führen alle, auch die Laien, die *Āvaśyaka* (*Pratikramaṇa*) Riten durch. Anschließend gehen sie zu einem Versammlungsort, um zwischen 9.00 und 12.00 der Predigt der Mönche und ihrer Lesung eines ausgewählten kanonischen Jain-*Sūtra*-Textes beizuwohnen.⁴⁹² Der Nachmittag wird (ggfs. nach einer Mahlzeit) in Imitation der Lebensweise der Mönche mit religiösen Studien (*Svādhyāya*), dem Hören einer Predigt (*Pravacana*) und Meditation (*Dhyāna*) verbracht; bzw. *Pūjā* bei Statuenverehrern.⁴⁹³ Während *Paryuṣaṇa* werden in der Regel auch spezielle *Ālocanā* im Beisein eines Mönches oder einer Nonne durchgeführt. Bei den Terāpanth geschieht dies auf der Basis von Freiwilligkeit, während bei den Mūrtipūjaka das Geben der Beichte durch einen Mönch, während *Paryuṣaṇa* oder bei der nächsten Gelegenheit danach, als absolut verpflichtend gilt.⁴⁹⁴ Wie Cort (1989: 170) schreibt, gehört das jährliche *Ālocanā* (“cleansing of sin through avowal of past misdeeds, through *Pratikramaṇa*”) zu den “elf jährlichen Pflichten” der (Tapā-Gaccha-) Mūrtipūjaka.

Am Abend (ggfs. nach einem Mahl) versammeln sich die Laien wieder, meist im Haus einer führenden Laienfamilie, um nach Sonnenuntergang mit den Mönchen das 48 Minuten lange *Śrāvaka-Pratikramaṇa* durchzuführen. Idealerweise wird das *Pratikramaṇa* von Männern und Frauen getrennt durchgeführt. Ein gemeinsames *Pratikramaṇa* ist jedoch zulässig, wenn eine Gruppe von *Samaṇī* am Ort anwesend ist. Die Zeremonie beginnt jeweils mit dem Singen einer Hymne, dem *Namaskāra-Mantra* und einer weiteren Hymne an Ācārya Tulsī. Vor dem Beginn der Rezitation des *Pratikramaṇa-Sūtra* wenden sich alle Teilnehmer in die Richtung des Aufenthaltsortes des Ācārya und erinnern sich in Meditationshaltung mit gekreuzten Beinen sitzend mit geschlossenen Augen ihres *Guru* (*Tikkhutto*). Anschließend beginnt eine der anwesenden *Samaṇī* mit der Rezitation des *Śrāvaka-Pratikramaṇa*. Wenn keine *Samaṇī* anwesend sind, reziert einer der Gemeindevorsteher den Text mit Hilfe eines Buches. Während der *Paryuṣaṇa*-Woche wird, abgesehen von

⁴⁹¹ Ein ähnliches Bild zeichnet Cort 1989: 185 jedoch auch für die Praktiken der Mūrtipūjaka-Śvetāmbara in Patan.

⁴⁹² Das bei den Mūrtipūjaka rezitierte, die Lebensgeschichte Mahāvīras beinhaltende *Jinacaritra* im *Kalpa-Sūtra* wird von den Terāpanthī nicht zu den 32 kanonischen Texten gerechnet.

⁴⁹³ L.C. Jain 1966: 21-4. Cort 1989: 222f. hat in Patan (Gujarat) nur wenige *Pūjā*-Aktivitäten während *Paryuṣaṇa* feststellen können. Daraus schließt er, daß angeblich *Pūjā* während *Paryuṣaṇa* bewußt eingeschränkt werde (Ebda.). Gegenteilige Beobachtungen finden sich jedoch in seinem eigenen Text (d.i. die Auktion der vierzehn Träume Triśālās, *Svapna Bolī*, etc.) und wurden vom Autor selbst in Delhi (1988) und London (1991), sowie von Smedley 1990 in Jaipur gemacht. Auch Cort 1989 Beobachtung, *Paryuṣaṇa* (bzw. *Daśa-Lakṣaṇa*) sei bei den (Bīsapanthī-) Digambara eine “lay affair” (S. 184), verschieden von der stark an den *Sādhu* orientierten Mūrtipūjaka-Śvetāmbara (insofern (a) wenig Asketen zu finden seien und daher “keine Rolle” spielten und (b) *Pūjā* anstelle von *Tapas* eine größere Bedeutung habe) kann mit Gegenbeispielen kontrastiert werden: 1988 in Delhi konnte der Autor genau dieselbe Rolle der Digambara-*Muni* als Prediger, etc. beobachten, die Cort für die Tapā-Gaccha-*Sādhu* in Patan beschreibt. Die Laien fasteten ebenfalls und in stärkerem Umfang als die Śvetāmbara in Delhi. Extensive *Pūjā*-Aktivitäten konnte zudem nicht nur bei den Digambara, sondern auch bei den Mūrtipūjaka-Śvetāmbara in Delhi 1988 beobachtet werden.

⁴⁹⁴ Smedley 1994 berichtet Ähnliches aus Jaipur. Rev. J. Stevenson 1972: xxiv wird das Wort *Ālocanā* mißverstanden haben. Er schreibt: “The Gujarathi word that expresses the priestly absolution, is *Ālavan*”. Er drückt Verwunderung darüber aus, daß die Reue (*Pratikramaṇa*) eine so große Rolle im Jainismus spielt (S. xxiii), doch kommt zum Schluß, daß die damit zusammenhängende Praxis der Beichte historisch wohl bei den Jaina ihren Anfang genommen haben muss: “Although the rite of confession does not, as far as I can learn, exist among the Buddhists, it most likely had its origin in India in an early age, and along with other opinions and practices, travelled westward in the early centuries of Cristianity, and obtains incorporation with a purer faith [sic]”.

Samvatsarī, im fünften oder *Kāyotsarga-Āvaśyaka* das *Caturviṃśati-Stava* nur jeweils viermal rezitiert. Die Beteiligung der Zuhörer beschränkt sich dabei auf die schon beschriebene Methode der Atemkontrolle während der Rezitation, achtzehnmalige Bitte um Vergebung der Übertretungen (*“Tassa Micchā me Dukkaḍaṃ”*) an verschiedenen Textstellen und auf das gemeinsame Singen des *Guru-Vandanā-Sūtra* im “Diamantensitz” (auf den Hinterbeinen sitzend). Die verschiedenen *Sūtra* werden entweder sitzend oder stehend, mit offenen Augen oder in Meditation (*Dhyāna*) durchgeführt. Der/die Vorlesende gibt vor jedem Positionswechsel ein entsprechendes Kommando, damit die Teilnehmer wissen, wie sie sich zu verhalten haben. Da die *Samaṇī* jedoch auch ihr eigenes, leicht abgewandeltes *Pratikramaṇa* rezitieren müssen, wechseln sie sich im Rezitieren ab und verlassen alternierend die Versammlung, um in einem Nebenraum die vom *Śrāvaka-Pratikramaṇa* abweichenden Verse des *Śamaṇī-Pratikramaṇa* oder den gesamten Text zusätzlich zu rezitieren und somit ihre eigenen Transgressionen zu sühnen.

Grundsätzlich finden die *Pratikramaṇa*-Riten der Laien und der Mönche (Nonnen) getrennt statt. Laien, die den monastischen Riten der Wandergruppe des *Ācārya* beiwohnen, können die Rezitation des ausschließlich für die Mönche gedachten *Śramaṇa-Pratikramaṇa* zwar beiwohnen, doch das Hören und Verstehen des meist inwendig und schnell rezitierten Prakrit-Textes ist unmöglich.⁴⁹⁵ Im Anschluß an das monastische *Pratikramaṇa* wird das *Arhat-Vandanā* gesungen (ein äußerst emotionaler Moment, der mit der Ruhe der *Pratikramaṇa*-Meditationen kontrastiert). Danach strömen die zuvor fast unbewegten Teilnehmer, Mönche und Laien, schlagartig vorwärts, um *Guru-Vandanā* zu praktizieren. Dies wird durch die Berührung der Füße der Mönche oder Nonnen mit dem gebeugten Kopf (*Carāṇa-Namana*) durchgeführt. Sofern die Asketen von gleichem Geschlecht sind, können die Zehen auch berührt werden. Nach der Zeremonie diskutieren die Anwesenden informell mit den Asketen über religiöse und andere Themen. Das *Paryuṣaṇa Pakkhī Pratikramaṇa* der Mönche, welches auf den zweiten oder dritten Tag der *Paryuṣaṇa*-Woche fällt, ist eine monastische Routineangelegenheit und wird genauso wie alle anderen monastischen *Pakkhī Pratikramaṇa*-Rituale von den Laien parallel durchgeführt.⁴⁹⁶

Die Serie von individuellen und kommunalen religiösen Praktiken während der *Paryuṣaṇa*-Woche dient jedoch nicht nur der Purifizierung und somit der Vorbereitung von *Samvatsarī*, sondern zugleich auch der Stärkung des Gemeinschaftsgefühls in den lokalen *Śrāvaka-Saṅgha* und deren verstärkte Anbindung an die

⁴⁹⁵ Ein Grund der inwendigen und schnellen Rezitation wird darin liegen, daß die Kenntnis der Methode der Fehlerbereinigung einst eine Art Geheimwissen war, welches nicht der breiten Öffentlichkeit preisgegeben werden sollte.

⁴⁹⁶ Bei den Mūrtipūjaka werden in der *Paryuṣaṇa*-Woche das *Kalpa-Sūtra* und teilweise auch das *Āṣṭāṇhika* von den Mönchen (soweit anwesend) vorgelesen. Bei den Sthānakavāsī wird aus verschiedenen Büchern gelesen. Stevenson 1921: 876 nennt das *Antagaḍadasāo (Antakṛddasāḥ)* und das *Kalpa-Sūtra*. Die Digambara lesen aus dem *Tattvārtha-Sūtra* (L.C. Jain 1966: 23). Die Praxis des Lesens der heiligen Schriften gilt u.a. als Extension und Kulmination des vorgeschriebenen (doch selten praktizierten) religiösen Studiums (*Svādhyāya*) der Laien während der *Paryuṣaṇa*-Zeit. Am dritten Tag wird von den (Gujarati Tapā-Gaccha-) Mūrtipūjaka das *Kalpa-Sūtra* in einer Prozession durch die Straßen der Nachbarschaft getragen und eine Nacht im Hause desjenigen aufbewahrt, der dieses Privileg in einer vorhergehenden Auktion (*Bolī*) gewonnen hat. Am nächsten Morgen wird das Buch in einer zweiten Prozession zum *Upāsraya* zurückgebracht und die Lesungen des *Kalpa-Sūtra* durch einen Asketen oder Pandit beginnt (bei anderen Sekten z.T. am dritten Tag). Am fünften (z.T. am vierten) Tag, wenn die Beschreibung von Mahāvīras Geburt im *Kalpa-Sūtra* beginnt, wird die Lesung gestoppt und Mahāvīras Geburtstag nochmals gefeiert. Dies geschieht in Form der Auktion von vierzehn silbernen (metallenen) Darstellungen der legendären vierzehn Träume seiner schwangeren Mutter Triśalā und einer vergoldeten Wiege (u.a.). Die Wiege wird wiederum durch eine Prozession zum Haus des erfolgreichen Auktionärs gebracht, wo sie ein ganzes Jahr lang bleibt und Fruchtbarkeit und Glück zu bringen verspricht (vgl. Stevenson 1921: 876f., Folkert 1993: 189ff., Cort 1989: 174-6, Smedley 1994). Am Morgen des achten und letzten Tages wird im Tapā-Gaccha der gesamte Prakrit-Text des *Kalpa-Sūtra* im Schnellverfahren und ohne Kommentierung verlesen. Diese spezielle Rezitation wird nach der Anzahl der metrischen Einheiten *Bārasā-Sūtra* (zwölfhundert Verse) genannt (Cort, in Folkert 1993: 191). Am dritten Tag des Bisapanthī *Daśa-Lakṣaṇa-Parvana* wird einer vorbildlichen Prinzessin gedacht, indem Pulver auf glühende Kohlen gestreut wird, um Rauch zu erzeugen.

monastische Gemeinschaft.⁴⁹⁷ Diese beiden Aspekte der *Paryuṣaṇa*-Festivitäten entsprechen den beiden Orientierungen, die oben als Verhaltenskodex und als Verehrungskodex bezeichnet wurden.

8.2.1.2.3.3.3. Der Tag der Buße (*Samvatsarī*)

Die asketischen Praktiken der Laien während der *Paryuṣaṇa*-Woche bereiten letztlich die Jain-Laien systematisch auf den “Akt spiritueller Erneuerung” an *Samvatsarī* vor (Shāntā 1985: 463). *Samvatsarī* (alljährlich) ist der einzige Tag an dem Jain-Laien obligatorisch fasten und das *Pratikramaṇa* durchführen sollten. Es ist der jeweils letzte Tag der Festperiode und der Höhepunkt des religiösen Jahres der Jain-Laien. Der letzte Tag des Digambara *Daśa-Lakṣaṇa*-Festivals wird *Ananta Caturdaśī* genannt, da es auf den gleichnamigen *Poṣadha*-Tag fällt, an dem viele Jaina fasten. Er spielt bei den Digambara die gleiche Rolle wie *Samvatsarī* bei den Śvetāmbara. *Samvatsarī* und *Ananta Caturdaśī* ist jeweils der letzte Tag des religiösen Jahres der Śvetāmbara und Digambara, der gefolgt wird vom ersten Tag des neuen Jahres. Dieser wird von den Digambara *Kṣamāvani*, Tag der universellen Sündenvergebung, genannt. Die Digambara führen erst an diesem Tag die *Kṣamā-Yācanā*-Zeremonie durch, die von den Śvetāmbara als integraler Bestandteil des *Samvatsarī* gilt und unmittelbar nach dem *Pratikramaṇa* durchgeführt wird.⁴⁹⁸

Śrāvaka *Samvatsarī* *Pratikramaṇa*

Alle Laien müssen an *Samvatsarī* fasten und idealerweise auch den ganzen Tag kein Wasser zu sich nehmen. Sie praktizieren somit das vierfache *Poṣadha*-Fasten. Mit dem *Poṣadha*-Gelübde wird gelobt, für eine bestimmte Zahl von (dreißig oder sechsunddreißig Stunden langen) Fasttagen wie ein Mönch oder eine Nonne zu leben. Wer nicht fastet, darf nicht *Poṣadha* praktizieren und eigentlich auch nicht am *Samvatsarī* *Pratikramaṇa* teilnehmen - dem aus der Sicht der Laien wichtigsten Ritual des Jahres.⁴⁹⁹ Am späten Nachmittag versammeln sich Männer und Frauen getrennt in den *Upāśraya* (Mūrtipūjaka), *Sthānaka* (Sthānakavāsī), *Sabhā Bhavan* (Terāpanth) oder in den Speisehallen bestimmter Kasten, in Schulen oder in anderen angemieteten oder privaten Räumlichkeiten, um das alljährliche *Pratikramaṇa* kollektiv durchzuführen.⁵⁰⁰ Das gemeinsame *Pratikramaṇa*, zu dem sich die Mitglieder der jeweiligen lokalen Gemeinden in dieser Weise zusammenfinden, ist der Höhepunkt des *Samvatsarī*-Tages und dient nicht nur der individuellen, sondern auch der kollektiven Selbstreinigung der lokalen Gemeinde: “it is something like a confession by a body of persons” (GBP IX, i 1901: 114). Für die Laien gilt die Durchführung des *Samvatsarī* *Pratikramaṇa* und *Poṣadha* als obligatorisch

⁴⁹⁷ Vgl. Folkert 1993: 173, Cort 1989: 167.

⁴⁹⁸ Vgl. L.C. Jain 1966: 23f., Shāntā 1985: 425 Fn. 44; zum *Daśa-Lakṣaṇa* auch Bharilla 1981. Die bis heute beste vergleichende Beschreibung des *Samvatsarī* *Pratikramaṇa* bei den Mūrtipūjaka und den Sthānakavāsī hat Stevenson 1921: 876 geliefert. Der folgende Abschnitt basiert u.a. auf ihren Beobachtungen. Weitere Beschreibungen finden sich bei Folkert 1993 und Cort 1989. Ich selbst beobachtete ein Mūrtipūjaka (1991) und ein Terāpanth-*Samvatsarī* (1992) in London, und ein Mūrtipūjaka (1988) und ein *Ananta Caturdaśī* der Digambara (1988) in Delhi.

⁴⁹⁹ Terāpanth-Mönche fasten am ersten und am letzten Tag von *Paryuṣaṇa*.

⁵⁰⁰ Es gibt jedoch viele Fälle, wo Familien unter sich *Pratikramaṇa* praktizieren und nicht am Gemeinschaftsritual des *Samgha* teilnehmen. Die Begründung ist üblicherweise, daß nur der je individuell durchgeführte Ritus wesentlich sei, nicht jedoch dessen soziale Organisation als Gruppenveranstaltung, die sich mehr oder weniger zufällig aus der geographisch bedingten Zugehörigkeit zu einem lokalen *Samgha* oder *Sabhā* ergebe. Doch auch im Rahmen der Familie wird an *Samvatsarī* das *Pratikramaṇa* gemeinschaftlich durchgeführt. Die Śrāvakācāritra-Literatur hat im übrigen keinerlei Präferenzen festgelegt hinsichtlich der Durchführung des *Pratikramaṇa*: “Like the other āvaśyakas it may be performed either in a temple or in a *poṣadhśālā*, or in the presence of a monk or at home, and like them it requires the elimination of *artha-dhyāna*” (Williams 1983: 207).

und ist insofern einmalig, da Laien - anders die Mönche - diese Riten während des restlichen Jahres nicht notwendig praktiziert müssen. Während *Paryuṣaṇa* findet zwar jeden Tag ein gemeinsames abendliches *Pratikramaṇa* statt, doch die Durchführung und Teilnahme an dieser Zeremonie ist nur am letzten Tag zwingend notwendig. Wer am Abend von *Samvatsarī* nicht das *Pratikramaṇa* durchführt, allein oder in der Gruppe, heißt es, gilt nicht als praktizierender Jain: “Nobody can claim to be a Jain if he does not carry out this observance with full sincerity and honesty” (Shastri 1966: 223, auch: Cort 1989: 179). Die Teilnehmerzahl am gemeinsamen *Pratikramaṇa* ist daher an *Samvatsarī* erheblich höher als bei den *Pakkhī Pratikramaṇa*, die nur von religiös besonders motivierten Jaina besucht und oft nur in abgekürzter Form zelebriert werden.⁵⁰¹ Es handelt sich für die Teilnehmer um die heiligsten aller heiligen Riten und den absoluten Höhepunkt des religiösen Jahres.

Das Ritual ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, im wesentlichen identisch mit den *Paryuṣaṇa Pratikramaṇa* der Laien. Der bedeutendste Unterschied ist, daß das *Samvatsarī Pratikramaṇa* obligatorisch ist und gemeinsam praktiziert werden sollte (doch nicht muß), und daß das vollständige *Pratikramaṇa-Sūtra* rezitiert wird. Die entscheidende 40 statt 4malige Repetition des *Caturviṃśati-Stava* in Āv. 5 dauern dabei zehnmal so lang wie in dem alltäglichen *Pratikramaṇa*, welches bei den Mūrtipūjaka etwa eineinhalb Stunden (Cort 1989: 179), bei den Terāpanth jedoch nur 48 Minuten dauert. Die Tapā-Gaccha-Laien rezitieren in der Regel zuerst das tägliche *Pratikramaṇa*, dann das *Samvatsarī Pratikramaṇa* und hören anschließend ggfs. noch das *Śramaṇa-Sūtra* der Mönche. Die gesamte Zeremonie kann fünf Stunden und mehr dauern. Es gibt keine festen Vorschriften, wie das Ritual von *Samvatsarī Pratikramaṇa* durchgeführt werden soll. In der Praxis sind verschiedene Varianten zu beobachten. In der Regel wird, selbst im Familienkreis, das abendliche *Samvatsarī Pratikramaṇa* nach Geschlechtern getrennt durchgeführt (Stevenson 1921: 876). Wenn die Wandergruppe des Ācārya und somit sowohl *Sādhu* als auch *Sādhvī* am Orte anwesend sind, gehen die Männer oft zu den *Sādhu* und die Frauen zu den *Sādhvī*, um deren *Pratikramaṇa* zu hören, das bis auf wenige Verse mit dem Laienritual übereinstimmt. Die laienspezifischen Verse müssen die *Śrāvaka* dabei unabhängig zusätzlich mit Hilfe eines Buches oder auswendig rezitieren. Sofern sie das vierundzwanzig Stunden währende *Āṭh Praharī Poṣadha* gelobt haben und somit, wie Mönche, bei Dunkelheit ihren Aufenthaltsort nicht verlassen dürfen, verbringen sie dort nicht nur den Tag sondern auch die ganze Nacht. Männer und Frauen zelebrieren nur dann gemeinsam, wenn entweder nur *Sādhvī* oder nur *Sādhu* anwesend sind oder wenn die Gemeinde sehr klein ist und nur wenige Individuen wissen, wie das Ritual durchzuführen ist. Bei solchen Gelegenheiten sitzen Männer und Frauen getrennt. Die Männer tragen dabei bei den Terāpanthī nicht, wie die Mūrtipūjaka, einfache weiße Baumwollgewänder, die denen der Mönche nachempfunden sind, sondern normale Festkleidung. Die Frauen

⁵⁰¹ Die Asketen waren in einem von Stevenson 1921: 876 beschriebenen Fall von Gujarati-Mūrtipūjaka den Nachmittag über nicht zu sehen. Sie vollzogen das zu diesem Termin auch von den Bīsapanthī-Digambara praktizierte *Keśa-Luñcana* - das rituell vorgeschriebene Haare ausrupfen, welches vor dem Ende von *Paryuṣaṇa* abgeschlossen sein muß. Auch die Terāpanth-Asketen vollziehen ihr *Keśa-Luñcana* verpflichtend zweimal im Jahr: an einem der *Paryuṣaṇa*-Tage und nach Belieben etwa sechs Monate später. Mönche rupfen sich den Bart etwa alle 2-3 Monate. Verpflichtend ist jedoch das Bartausrupfen nur vor *Samvatsarī*. Ācārya Tulsī praktizierte das *Keśa-Luñcana* öffentlich am 26.3.1992 (Caitra Śukla 11), zwischen Ācārya Bhikṣu *Abhiniṣkramaṇa Divasa* (Abspaltungs-Tag) an Caitra Śukla 9 und *Mahāvīra Jayantī* an Caitra Śukla 13. Offenbar wurde in diesem Fall dieses schmerzhafteste Ritual bewußt mit der - ebenfalls schmerzhaften - Trennung Bhikṣus von den Sthānakavāsī und mit der Geburt Mahāvīras assoziiert. Der einzelne Asket spürt dann sozusagen am eigenen Leib die Besonderheit der Terāpanth-Sekte und ihre Nähe zur ursprünglichen Botschaft Mahāvīras. Bei manchen Jain-Sekten wird *Keśa-Luñcana* vierteljährlich vollzogen, die Digambara z.B. praktizieren es auch zu Beginn von *Cāturmāsa*. Im Anschluß an das *Keśa-Luñcana* vollziehen die Asketen ihr eigenes *Pratikramaṇa*. Erst danach besuchten sie ggfs. die *Pratikramaṇa*-Zeremonie der Laien. Im *Paryuṣaṇa-Kalpa*, im Anhang von Jacobis 1980a Edition des *Kalpa-Sūtra*, findet sich zum *Keśa-Luñcana* folgende Bestimmung: “Shaving with a razor every month, cutting with scissors every half-month, plucking out every six months. This is the conduct chiefly of Sthaviras during the rainy season” (S. 308). Die Terāpanth-Mönche und Nonnen schneiden sich jedoch die Haare oder den Bart nie - nur den *Samaṇī* ist dies erlaubt.

sind opulent gekleidet, doch erscheinen ohne Schmuck.⁵⁰² Anders als die Statuen verehrenden Jaina verwenden Sthānakavāsī und Terāpanthī keinen den Ācārya symbolisierenden Dreifuß (*Sthāpanācārya*) und führen auch keine Auktionen (*Bolī*) für die Bestimmung der Vorleser des *Pratikramaṇa-Sūtra* durch.⁵⁰³ Dieses Privileg wird bei den Sthānakavāsī und Terāpanthī per Seniorität bestimmt.⁵⁰⁴

Wenn keine Mönche oder Nonnen anwesend sind, lesen einer oder mehrere Senioren abwechselnd das *Pratikramaṇa-Sūtra* vor. Heute wird wie gesagt teilweise auch ein Tonband abgespielt, auf das ein Mönch oder eine Nonne das *Śrāvaka-Pratikramaṇa-Sūtra* gesprochen haben und welches jedes Jahr aufs neue gehört werden kann. Sofern anwesend, rezitieren die Asketen das *Pratikramaṇa-Sūtra* auswendig.⁵⁰⁵ Da sie jedoch, wie gesagt, an einem bestimmten Punkt ihr eigenes *Pratikramaṇa*-Ritual, getrennt von der Laienschaft durchzuführen haben, verlassen sie für etwa fünfzehn Minuten die Versammlung der Laien und vollziehen ihre eigenen Riten. In der Zwischenzeit liest ggfs. ein Senior der *Śrāvaka* weiter. Mönchs- und Laiensphäre wird also selbst während *Paryuṣaṇa* ausdrücklich getrennt gehalten.⁵⁰⁶ Dabei werden nicht nur die *Pratikramaṇa-Sūtra* für Laien vorgetragen, sondern auch die zwölf *Śrāvaka-Vrata* kommentiert und erläutert.

Das Vorlesen der *Vrata* findet folgendermaßen statt. Zusammen mit den Gelübden werden die typischen kleineren Überschreitungen (*Aticāra*) vorgelesen und erklärt. Anschließend meditieren die Anwesenden (ggfs. über ihre eigenen Übertretungen) und bitten gemeinsam um Vergebung. Im Anschluß an jedes verlesene Gelübde erhebt sich die Versammlung und rezitiert gemeinsam den die charakteristischen Übertretungen des Gelübdes betreffenden Vers in Prakrit und bittet um Vergebung: *Tassa Micchā me Dukkaḍaṃ*.⁵⁰⁷ Der entscheidende Moment ist die Sühnung der in dieser Weise identifizierten Sünden durch das *Kāyotsarga-Āvaśyaka*, bei dem die Terāpanthī eine innere Meditation auf das 40 mal vorgetragene *Caturviṃśati-Stava* bei gleichzeitiger Atemkontrolle durchführen. Dieses für die Sündenvernichtung zentrale

⁵⁰² Die (Gujarati Tapā-Gaccha-) Mūrtipūjaka-*Śrāvaka* tragen bei dieser Gelegenheit 'reine' *Pūjā*-Kleider (einfache weiße Leinenhemden) und verwenden eine Reihe von Gegenständen, die anzeigen, daß sie temporär asketisches Verhalten praktizieren: *Pramāṇjanī* (kleine Staubfeger), Sitzmatte (*Āsana*), Rosenkranz (*Mālā*), sowie ein Taschentuch, welches, in Imitation asketischen Verhaltens, beim Hören bestimmter Verse achtmal gefaltet und vor den Mund gehalten wird (es dient als *Mukhavastrikā*-Ersatz). Die Frauen tragen hingegen ihre üppigsten Kleider. Sie verwenden jedoch gleichfalls *Āsana*, *Mālā*, *Pramāṇjanī* und Taschentuch. Die Mūrtipūjaka-Männer und Frauen versammeln sich um einen kleinen Dreifuß, der vor einem hölzernen Stuhl steht und von dem ein Rosenkranz mit 108 Perlen herabhängt. Die Perlen symbolisieren die Zahl der Qualitäten der *Pañca Paramaṣṭhin* und erinnern zugleich an den Guru der Sekte. Die reale oder symbolische Präsenz eines *Guru* ist prinzipiell Voraussetzung eines korrekt durchgeführten Jain *Pratikramaṇa*. Anstelle des *Guru* selbst kann auch dessen 'spirituelle Präsenz' durch Angedenken, *Mālā* (Rosenkranz) oder ein Bild diese Funktion erfüllen (Williams 1983: 204, Stevenson 1918: 188, 1921: 876, Schubring 1978: 279). Die Zeremonie selbst besteht im Verlesen des *Pratikramaṇa-Sūtra*. Die Anwesenden lauschen dabei meist passiv der Rezitation der *Sūtra* durch eines oder mehrere der versammelten Mitglieder, die dieses Privileg tags zuvor bei einer Auktion (*Bolī*) erstanden haben (bei den Bisapanthī-Digambara kann ebenfalls durch Auktionen die Rolle eines in ockerfarbene Roben gekleideten Laienpriesters gewonnen werden). Das durch die Auktion bestimmte Mitglied des *Sanḡha* trägt in einem melodiosen Sprechgesang die vorgeschriebenen *Sūtra* aus einem Buch vor und der Rest der Gemeinde stimmt gelegentlich in einen gemeinsam zu intonierenden Vers mit ein (Jaini 1979: 63). Zwischenzeitlich werden auch z.T. religiöse Lieder von Frauen gesungen. Während des gesamten Rituals findet zugleich ein Wechsel zwischen sitzender und stehender Stellung statt. Der Höhepunkt des *Pratikramaṇa* ist die etwa halbstündige stille Meditation, während der (bei den Mūrtipūjaka-Jains aus Gujarat) die Teilnehmer 148 mal das *Namaskāra-Mantra* inwendig rezitieren. Die kann verschieden schnell geschehen. Doch erst wenn alle Teilnehmer fertig sind geht es weiter. Interessant ist, wie sich bei allen Sekten spezielle Priesterrollen im Anschluß an die Anforderungen dieses Rituals zu entwickeln scheinen. Die Rolle wird idealerweise durch einen Mönch oder auch durch einen *Vidhikar*, einen Mūrtipūjaka-Jain-Priester ausgefüllt, welcher die korrekte Intonation und Bedeutung der Texte kennen. Cort 1989: 161 Fn. 17 berichtet von einer neuen Organisation in Gujarat (*Vīr Sainik*: Soldaten *Mahāvīras*), die junge Jain-Laien in der korrekten Durchführung von *Paryuṣaṇa*-Riten ausbildet und in Ortschaften schickt, in denen keine Asketen weilen.

⁵⁰³ Siehe dazu erstmals Stevenson 1912: 801, 1921: 876.

⁵⁰⁴ Die strikte Trennung von religiöser und weltlicher Sphäre bei den Terāpanthī stärkt insofern die familiäre Ordnung, die bei den Mūrtipūjaka und Bisapanthī zugunsten von Gemeindebildungsprozessen abgewertet wird.

⁵⁰⁵ Vgl. GBP 1901: 115.

⁵⁰⁶ Vgl. Cort 1989: 224.

⁵⁰⁷ Vgl. Shastri 1966: 224f., Stevenson 1921: 876.

rituelle Element kann bis zu zwanzig Minuten dauern. Es entspricht der schon beschriebenen 148 maligen innerlichen Rezitation des *Namaskāra-Mantra* bei den Gujarati Tapā-Gaccha-Laien. Die Wirksamkeit dieser Bitte ist jedoch beschränkt. Zur Sühnung schwererer Vergehen muß zusätzlich ein Mönch oder eine Nonne aufgesucht und um das Empfangen der Beichte (*Ālocanā*) und das Auferlegen einer Buße (*Prāyaścitta*) gebeten werden.

Im Anschluß an die Rezitation des *Pratikramaṇa-Sūtra* vollziehen bei den Terāpanthī alle Anwesenden die *Kṣamā-Yācanā*-Zeremonie und bitten sich gegenseitig um Vergebung. Die Versammlung kann bis neun Uhr nachts dauern, wobei traditionell kein künstliches Licht verwendet wird, insofern Kleinstlebewesen in die Flamme einer Kerze fliegen und sterben könnten (schließlich gelten die Anwesenden in diesem Moment als temporäre Asketen). Heute ist diese Regel abgeschafft, da Neonlampen anders als Kerzen als ungefährlich für Insekten erklärt wurden.

8.2.1.2.3.3.1. Bedeutung und Wirksamkeit des Saṃvatsarī-Pratikramaṇa-Rituals

Inhaltlich funktioniert das *Pratikramaṇa* der Laien ähnlich wie das der Mönche und Nonnen. Im wesentlichen konzentrieren sich die Teilnehmer auf die Existenz ihrer eigenen Seele (*Jīva*), ihre Allwissenheit und Allmacht und prinzipielle Verschiedenheit vom Körper. Der Akt der Konzentration auf die Eigenschaften der eigenen Seele und auf selbst-realisierte Vorbilder gilt als ontologisch wirksames Mittel der Vernichtung von *Karman*, da durch diese “meditative” und zugleich “asketische” Aktivität⁵⁰⁸ Seele und Körper voneinander getrennt werden. Der Akt der Dissoziierung von Körper (*Karman*) und Seele gilt, wie schon mehrfach gezeigt wurde, als eine Sühnemethode, durch welche die durch zurückliegende Handlungen erzeugten *Karman*-Partikel “zur Reifung gebracht” bzw. abgespalten werden.

Die *Pratikramaṇa*-Zeremonie richtet zwar sich an das Individuum, doch sie hat auch soziale Implikationen. Die Qualitäten der eigenen Seele (bzw. Lebensessenz) wird unmittelbar mit dem Vorstellungsbild der *Arhat* in eins gesetzt - also denjenigen, die ihr Seelenpotential schon realisiert haben. Vor allem während der mehr als halbstündigen Meditation über das *Caturviṃśati-Stava* (bzw. bei den Mūrtipūjaka: dem *Namaskāra-Mantra*) identifizieren sich die Teilnehmer mit den vorgestellten Idealen (den *Pañca Parameṣṭhin*: *Arhat*, *Siddha*, *Ācārya*, *Upādhyāya*, *Sādhu-Sādhvī*) und versuchen sich dadurch sich ihnen qualitativ anzugleichen. Die Mediation sollte gefühlsmäßig als eine qualitative Verwandlung erfahren werden, als eine Selbsttransformation durch Unterwerfung unter das Wunschbild einer potentiellen Macht, der universellen Freiheit, die nach der Lehre als die eigene immanente “Lebenssubstanz” gedeutet und als Auflösung individueller Besonderheiten erlebt wird, mit der eine allwissende, omnipotente Seele nichts mehr gemein haben kann.

Während dieser gemeinsam zelebrierten halben Stunde des bewegungslosen, meditativen Schweigens nähern sich die Teilnehmer des Rituals gleichsam für eine kurze Zeit der von der Jain-Lehre propagierten idealen Sozialform: der Gemeinschaft der *Siddha*, der befreiten Seelen, die, nachdem sie alle weltlichen Beziehungen abgestreift haben, als Versammlung qualitativ gleicher atomarer Seeleneinheiten vorgestellt werden, die, weil körperlos, sich gegenseitig durchdringen können, ohne ihre atomare Singularität zu verlieren. Soziale Attribute wie Familienherkunft, Status oder Geschlecht treten in diesem Moment in der Erfahrung der versammelten Teilnehmer vollkommen in den Hintergrund. Auch psychologische Besonderheiten sollten aus

⁵⁰⁸ Für den klassischen Jainismus besteht hier kein Gegensatz, *pace* Weber 1978 II.

der Selbstwahrnehmung zurücktreten. Die Anwesenden erleben sich in dieser “liminalen” Periode (Turner 1974) nicht mehr als eingebunden in ein dichtes Netz sozialer Bindungen und gegenseitiger Erwartungen und Verpflichtungen, sondern als gegeneinander isolierbare doch zugleich essentiell identische seelenhafte Individualitäten. Die idealerweise durch das Ritual herbeigeführte Erfahrung der Totalisierung erzeugt das Paradox einer Versammlung “selbstloser Personen”:⁵⁰⁹ von Individuen ohne Individualität. Dieses Sozialideal der Jaina hat Ācārya Bhikṣu folgendermaßen formuliert: “*gana me rahui, akela nirdavo*, living in a group I feel my aloneness” (Holmstrom 1988: 25). Mit einer ähnlichen Formulierung beschreibt das *Ācārāṅga-Sūtra* das Leben eines Jain-Mönchs als das eines “unbound one, living amongst the bound (i.e. householders)” (ĀS₁ 2.16.7).

Als Hauptmedium der meditativen Herbeiführung der religiös erfahrenen “Transzendenz” sozialer und psychologischer Wirklichkeit fungiert also die Fokussierung auf den einzelnen Körper, als Haupthindernis und zugleich Hauptmedium der Befreiung der Seele, als des Beobachtungsstandpunktes der diese Wahrnehmung hat. Die wesentliche Differenzierung des perfekten *Pratikramaṇa* ist das paradoxe zugleich bzw. oszillieren des Erlebens einer individualisierenden Reduktion des (beseelten) Leibes auf pure materielle Körperlichkeit und die universalisierende Erfahrung der omnipotenten Seelen bzw. der beseelenden Lebenskräfte. Beide Erfahrungen sind Nebenprodukte des persönlichen Erlebnisses der prinzipiellen Differenz von *Jīva* und *Ajīva* - Seele und Körper. Die meditativ-rituelle Hervorhebung der prinzipiellen Verschiedenheit von Seele und Körper läßt für die Teilnehmer alle weltlichen Differenzen, Bindungen und Verpflichtungen momentan als nebensächlich erscheinen. Darin besteht die als Befreiung erfahrene Hauptwirkung des “mit der rechten Einstellung” durchgeführten *Pratikramaṇa*. Dabei manifestiert sich aus der Teilnehmersicht eine Umkehrung der dominanten Orientierung zugunsten des religiösen Ideals, welches auch im täglichen Leben der Jain-Laien - also auf einer untergeordneten Wertebene - zumeist im Hintergrund steht. Die dogmatische bzw. rituell vorgeprägte Innenorientierung und Konzentration auf die “Omnipotenz” der im Körper “gefangenen” Lebenssubstanz wird für einen Moment dominant und greift über die Außenorientierung des Alltagsbewußtseins hinaus, die aus der Perspektive der freien allwissenden Seele peripher und unbedeutend erscheint. Zugleich wird durch die rituell konstruierte Erfahrung der Potentialität der Seele und der ultimativen Nichtigkeit der körperlichen Hülle das sozial tradierte doktrinaire Vorurteil von der Existenz einer die äußere Welt transzendierenden Seele durch einen “Doppelbindungseffekt” selbstbestätigt. Da die Verschiedenheit von Körper (*Karman*) und Seele ansatzweise am eigenen Leib erfahren wird, muß die Jain-Lehre korrekt sein.

Auch als Vergesellschaftungsform erscheint das *Pratikramaṇa*-Ritual zunächst paradox zu sein: alle Mitglieder eines lokalen *Saṅgha* treffen sich, um gemeinsam ein Ritual durchzuführen, bei dem ausschließlich die Konzentration auf die je individuelle Seele im Vordergrund steht. Eine phänomenologische Innenanalyse der während des *Pratikramaṇa* möglichen religiösen Erfahrung kann jedoch offenlegen, wie die dabei manifeste indirekte Form der Vergesellschaftung der Jaina erfahren wird und funktioniert. Denn obwohl sich während des Rituals jeder Teilnehmer primär auf die geglaubte “Potentialität seiner eigenen Seele” als Mikrokosmos konzentriert, wird zugleich die Mitgegebenheit aller anderen Teilnehmer wahrgenommen, dadurch daß alle Teilnehmer, dank ihrer Orientierung an der je individuellen “Omnipotenz”, notwendigerweise die gesamte Welt implizieren. Sonst wären sie eben nicht “omnipotent” und “allwissend”.⁵¹⁰ Wie man sich das dabei zugrundeliegende, paradoxe religiöse Ideal der “Einheit in Differenz” der omnipotenten, befreiten Seelen vorstellen kann, wird von Jains meist durch eine Analogie erklärt. Eine Vielzahl von Flammen konstituiert

⁵⁰⁹ Vgl. Collins 1982.

⁵¹⁰ Vgl. Schubring 1978: 188f., Spiro 1982: 150, Tambiah 1984: 48.

gemeinsam ein Feuer, ohne daß dabei die Flammen ihren eigenen Charakter verlieren. Die Vorstellung ist die einer vollständigen gegenseitigen Durchdringung von grenzenlosen und zugleich individualisierten Lebenskräften, die deshalb miteinander in vollkommener Transparenz und Harmonie existieren können, weil sie qualitativ gleich sind: nämlich von einer unpersönlichen Omnipotenz ohne besondere, störende individuelle Merkmale und Strebungen (Jaini 1979: 58).

Durch die meditative Erfahrung der Potentialitäten der eigenen Seele "transzendieren" die Teilnehmer im *Pratikramaṇa* tendenziell ihre Eingebundenheit in spezifische soziale Beziehungen und die eigene Individualität ihrer empirischen Existenz und identifizieren sich unmittelbar mit den *Arhat*, als den alles Leben im Kosmos (*Loka*) umfassenden und zugleich individuell unterscheidbaren Einheiten. Im Erleben dieser Vorstellung realisieren die Teilnehmer am Ritual gleichsam temporär ihr Freiheitsstreben (*Mukti*). Die Leitvorstellung ist die des miteinander Verschmelzens bzw. des sich gegenseitig Durchdringens der Individualseelen jenseits der Schranken der Körpern und der Leidenschaften.⁵¹¹ Wichtig ist, daß die Teilnehmer selbst diese Projektionstechnik, die vor allem in der tantrischen Tradition entwickelt wurde,⁵¹² nicht als eine Form der Götterverehrung auffassen, sondern als Methode der Selbsttransformation.⁵¹³ Die aktiv herbeigeführte Erfahrung der Totalisierung durch die Identifikation mit dem Vorstellungsbild der befreiten Seele - ein Vorgang, der zugleich die reflektierte Verkörperung der Doktrin in der Existenz der Gläubigen bedeutet - wird von Jain-Künstlern verschiedentlich durch Projektionsbilder darzustellen versucht. Dabei werden durchweg die "magischen", Wohlsein erzeugenden wundersamen Nebeneffekte der Meditation hervorgehoben.

Obwohl die primäre Orientierung der Teilnehmer nach innen gerichtet und dem eigenen Seelenheil bzw. der Vorstellung der *Communitas* der befreiten Seelen gewidmet ist,⁵¹⁴ erweist sich auch das gemeinsame *Pratikramaṇa* als eine Vergesellschaftungsform, die konventionell reguliert ist. Vor allem zwei sozial verbindliche Elemente sind dabei unabdingbar. Einmal das gemeinsame Zusammensitzen und Stehen (in der *Kāyotsarga*-Stellung) in Konstellationen, die den legendären Idealbildern der befreiten *Siddha* oder auch den, als Aggregation von Individuen erscheinenden *Dharma-Saṅgha* der Mönche nachempfunden sind. Zum anderen das zentralisierte Vorlesen des Textes des *Pratikramaṇa-Sūtra*. Die beiden Elemente entsprechen in gewisser Weise der Vorstellung pluraler Körper und einer integrierenden Seeleneinheit, die körperliche Grenzen durchdringen und sich zwischen unterschiedlichen Verkörperungsformen hin und her bewegen kann.⁵¹⁵ Ähnliche Vorstellungen unterliegen fast allen tantrischen Ritualen.

Ein visuelles Beispiel aus Botharas (1990: 10, 48) Ausgabe des populären *Bhaktāmara-Stotra* von Mānauṅga illustriert, wie religiöse Vorstellungsbilder im Alltagsleben – hier eine soziale Interaktion zwischen Haushaltern - wirksam sein sollen.

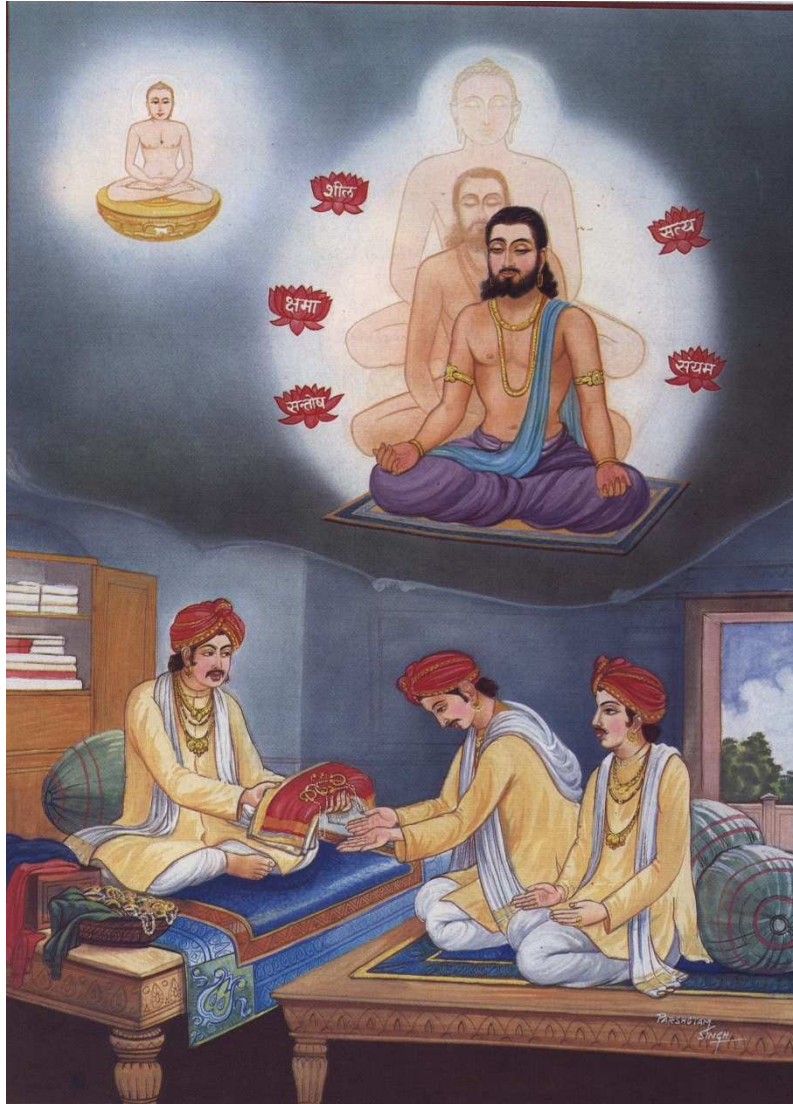
⁵¹¹ Eine solche Vorstellung der Verschmelzung ohne Auflösung der Identität könnte als Beispiel einer sublimierten Form eines im Sinne von Mauss und Beuchat 1904-5/1978: 260 "sexuellen Ritus" gelten.

⁵¹² Siehe *supra* und Gupta, Hoens & Goudriaan 1979.

⁵¹³ Pace Spiro 1982: 147-53, 193ff., Gombrich 1971.

⁵¹⁴ Vgl. Turner 1974.

⁵¹⁵ Eine detaillierte Analyse des *Samvatsarī Pratikramaṇa* wird einer späteren Publikation vorbehalten. Sie kann an Husserls 1982: 108 Analyse der 'Pluralisierung durch eine Reflexive Einstellung' ansetzen, die erläutert, wie die Logik der 'Einheit der Differenz' in der Jain-Seelenmetaphysik aus der Sicht einer phänomenologischen Analyse gedeutet werden kann. Der Welthorizont des Wir wird dabei in Form einer 'passiven Synthesis' vom 'Bewußtsein' durch das Medium des eigenen Leibes erfahren.



8.2.1.2.3.3.4. Der Tag der universellen Sündenvergebung (*Kṣamā-Yācanā Divasa*)

Am Abend des *Samvatsarī*, im Anschluß an das *Pratikramaṇa*-Ritual, wird von den Śvetāmbara-Laien die Zeremonie des gegenseitigen Vergebens (*Kṣamā-Yācanā*) durchgeführt. Der Tag der universellen Vergebung (*Kṣamāvani*) der Digambara-Laien findet hingegen einen Tag nach *Ananta Caturdaśī* (Āśvina Kṛṣṇa 1) - dem Digambara-Äquivalent des *Samvatsarī* der Śvetāmbara - im Rahmen einer gesonderten Veranstaltung statt⁵¹⁶ (J.P. Jain 1983: 122).⁵¹⁷ Die Terāpanthī-Laien folgen dem generellen Śvetāmbara-Brauch, sich direkt nach dem *Samvatsarī Pratikramaṇa* gegenseitig um Vergebung zu bitten. In großen Städten werden jedoch neuerdings am nächsten Tag zusätzliche *Kṣamā-Yācanā*-Zeremonien nach Art der Digambara durchgeführt. Damit unterscheiden sie sich von den Mūrtipūjaka, die zur gleichen Zeit ein kommunales Festmahl abhalten. Gemeinsame Mahlzeiten gelten den Terāpanth als a-religiöse Veranstaltungen. Der Tag nach *Samvatsarī* wird daher von den Terāpanthī *Kṣamā-Yācanā Divasa*, Tag der universellen Sündenvergebung, genannt.⁵¹⁸ Die zusätzliche *Kṣamā*-Zeremonie wird praktiziert, um möglichst allen Mitgliedern der lokalen Gemeinde die Gelegenheit zur gegenseitigen Vergebung zu geben. Dies geschieht aus zweierlei Gründen. Einerseits haben diejenigen, die an *Samvatsarī* den *Āṭh Prahārī Poṣadha* am Aufenthaltsort der Mönche praktizieren und die ganze Nacht außer Haus verbringen erst am nächsten Tag Gelegenheit, dem Rest der Familie, der *Samvatsarī Pratikramaṇa* zu Hause im Kreis der Angehörigen zelebrierte, und den anderen Gemeindemitgliedern *Khamat-Khāmaṇā* (*Kṣamā-Yācanā*) zu erweisen. Andererseits ist es heute aufgrund der zunehmenden räumlichen Entfernungen in den großen Städten zu aufwendig, wie früher, am Tag nach *Samvatsarī* alle Gemeindemitglieder persönlich zu besuchen und um Vergebung zu bitten.

Die gegenseitige Vergebung wird bei den Terāpanthī sehr hoch bewertet. Die Teilnahme an der Zeremonie ist zwar nicht obligatorisch, doch wird, wie in Kapitel 7 ausgeführt wurde, bei einer formellen Initiation in den Terāpanth durch Rezitation des sechsten Verses des *San̥kalpa-Patra* gelobt: “I shall once a year celebrate the festival of friendship (*saṃvatsarī*), I shall forgive (all) human beings (their faults), and I shall maintain a compassionate attitude towards all living beings” (AK I: 366). Die Tatsache, daß eines der sieben von Ācārya Tulsī formulierten grundlegenden Gelübde für Terāpanth-Laien dem *Kṣamā-Yācanā* gewidmet wurde (welches am Ende der Bußrituale steht, doch hier hervorgehoben wird) zeugt von der enormen Bedeutung, welche der Bereinigung unterschwelliger Konflikte beigemessen werden sollte.

Kṣamā-Yācanā wird in Form einer kurzen, informellen Zeremonie durchgeführt. Im Anschluß an das *Samvatsarī Pratikramaṇa* oder/und am *Kṣamā-Yācanā Divasa* bitten die anwesenden Jain-Laien untereinander, auf reziproker Basis um Vergebung für das Leid, daß sie sich im zurückliegenden Jahr absichtlich oder unabsichtlich zugefügt haben. Die Terāpanthī benutzen dabei konventionell die Rajasthani-Formel *Khamat – Khāmaṇā* (H. *Kṣamā-Yācanā*), dem “Ansuchen der Bitte um Vergebung”. Damit unterscheiden sie sich angeblich von der Mehrzahl der Jaina - Digambara und Śvetāmbara - die stattdessen die Formel *Micchā me*

⁵¹⁶ Auch Sangave 1980 weist auf den Unterschied hin, daß bei den Śvetāmbara das Vergebungsritual an *Samvatsarī* selbst - dem letzten Tag von *Paryuṣaṇa* - stattfindet, während es bei den Digambara getrennt gefeiert wird. Er ist der Ansicht, daß *Paryuṣaṇa* bei den Śvetāmbara ausschließlich zum Zweck der gegenseitigen Sündenvergebung gefeiert würde: “The special object with which they keep *Paryuṣaṇa* is to obtain pardon for the sins of the year” (S. 234, vgl. Marett 1985: 62).

⁵¹⁷ Der *Jain Bhāratīya Mahāmaṇḍal* - eine nicht-sektiererische Dachorganisation die für die Einheit aller Jains eintritt - zelebriert vierzehn Tage nach *Paryuṣaṇa* den *Khamat-Khāmaṇā*-Tag, an dem sich in den großen Metropolen Indiens gleichgesonnen Vertreter der verschiedenen Jain-Sekten zu einem supralokalen und inter-sektierischen *Micchā me Dukkaḍam* treffen.

⁵¹⁸ In der Literatur herrscht Unklarheit über das genaue Datum von *Kṣamā-Yācanā Divasa: Samvatsarī*, so heißt es, werde bei den Terāpanth auch *Kṣamā-Yācanā Divasa* genannt (Shāntā 1985: 415f., Jaini 1979: 216, Williams 1983: 204ff.). Die Terāpanthī bezeichnen jedoch den Tag nach *Samvatsarī* als *Kṣamā-Yācanā Divas*.

Dukkaḍaṃ verwenden. *Micchā me* (oft in der Jaina-Literatur: *mi*) *Dukkaḍaṃ* (Skt. *Mithyā me Duṣkṛtam*) ist jedoch vermutlich die ältere und gebräuchlichere Formulierung. Sie impliziert neben dem Wortlaut eine große Zahl zusätzlicher Bedeutungen (Williams 1983: 204). Wie gesehen ist die Bitte um Vergebung auch ein unabdingbarer Bestandteil der *Pratikramaṇa*-Formeln, die alle mit den Worten enden: *Micchā me Dukkaḍaṃ*. Jain-Laien (Digambara und Śvetāmbara) übersetzen die Bedeutung meist folgendermaßen: “Vergib mir, welch Leid auch immer ich Dir, und allen lebenden Wesen, absichtlich oder unabsichtlich, im letzten Jahr zugefügt habe”.⁵¹⁹ Die Terāpanthī aus Mārvār assoziieren die Formel vor allem mit den Mūrtipūjaka in Gujarat. Sie äußern oft die (theologisch falsche) Ansicht *Micchā me Dukkaḍaṃ* sei eine Formel von geringerem religiösen Wert; es bedeute nur so viel wie das alltägliche: “Entschuldigung!” in Bezug auf kleine Verhaltensfehler und setze somit ein Schuldeingeständnis voraus. Die Formel “*Khamat-Khāmaṇā*” hingegen, “Ansuchen der Bitte um Vergebung (an alle Lebewesen)”, impliziere kein konkretes Schuldeingeständnis sondern drücke einen universellen religiösen Wert aus. Mārvārī-Terāpanthī drücken mit Hilfe solcher - theologisch anfechtbarer - Interpretationen auch ihr Überlegenheitsgefühl gegenüber den Gujarati-Mūrtipūjaka-Śvetāmbara aus.⁵²⁰ Die Kontroverse um die Differenz zwischen einer “Entschuldigung” und einer “Vergebung” ist ein alter literarischer Topos der Jaina und die Jain-Sekten beschuldigen sich alle gegenseitig eines falschen Verständnisses. Die Terāpanth-Laien sind, so gesehen, kein Sonderfall.

Es gibt keine spezifische Etikette für die zweiseitige, gegenseitige Sündenvergebung der Laien, die ja verglichen mit asketischen Praktiken, dem *Pratikramaṇa* und der persönlichen Beichte (*Ālocanā*) gegenüber Mönchen, Nonnen oder gar dem *Ācārya* von untergeordneter Bedeutung ist. Auch die Mönche bitten untereinander und wenn nicht anders möglich sogar die Laien um Vergebung. Dies muß nicht organisiert sein, sondern wird meist praktiziert, wenn sich durch ein zufälliges Treffen die Gelegenheit ergibt. Die organisierte Form des *Kṣamā-Yācanā* nach *Samvatsarī* ist jedoch interessanter und motivierender für die Teilnehmer. Sie wird teilweise auch halbmonatlich - im Anschluß an die *Pakkhī Pratikramaṇa* Zeremonie - praktiziert, doch ist obligatorisch nur an *Samvatsarī*. Es ist dabei nicht wichtig, daß alle Anwesenden um Vergebung gebeten werden. Sondern, daß - um der eigenen Seele willen - spezifische Sünden gesühnt werden; zumindest, daß dahingehen eine Geste vollzogen und durch einen solchen Akt die “Unterwerfung des Egoismus (*Māna*) und des Ärgers” die Vernichtung akkumulierten *Karman* bewirkt wird. Die Bitte um Vergebung ist somit das elementarste Sühneritual der Jaina.

Aus der Sicht eines außenstehenden Betrachters erscheint das *Kṣamā-Yācanā* der Laien als ein Gewühl von Menschen die sich umarmen, einander vor die Füße fallen, etc., wie in Kap. 8.2.1.2.3.2.5 über das *Pākṣika-Pratikramaṇa*-Ritual der Terāpanth-Laien gezeigt wurde. Die Zeremonie ist durch eine eher informelle, “sozioreligiöse” Grundstimmung getragen. Sie kontrastiert insofern stark mit dem vorangegangenen *Samvatsarī Pratikramaṇa* und der streng hierarchischen, monastischen Form der Vergebung während des *Pakkhī Pratikramaṇa*. Bei der gegenseitigen Vergebung der Laien können aktive und passive Teilnehmer unterschieden

⁵¹⁹ Stevenson führt das Mißverständnis westlicher Beobachter, die die Zeremonie wörtlich als ‘gegenseitige Sündenvergebung’ verstehen (das Wort wird hier nur mangels einer besseren Übersetzung verwendet), auf einen Übersetzungsfehler zurück. Die korrekte Übersetzung der Prakrit-Formel lautet ihrer Ansicht nach: “May what I have done wrong be without fruit to my *jīva*” (Stevenson 1918: 188 Fn.2). Diese Formulierung bringt deutlicher als das Wort ‘um Vergebung bitten’ den selbstbezüglichen Charakter des Jain-Ethos zum Ausdruck.

⁵²⁰ Auch innerhalb der Terāpanth-Sekte stufen sich die Mārvārī im Vergleich zu den Gujarati als statushöher ein, da alle neun *Ācārya* des Terāpanth aus Rajasthan stammten und in Mārvārī sprachen und schrieben. Erst *Ācārya Tulsī* versuchte diesen regionalen Bias wieder abzuschwächen.

werden (je nachdem, wer wem Leid zugefügt hat). Frauen und Männer sind zwar nicht strikt getrennt, doch bleiben weitgehend unter sich.

8.2.1.2.3.3.4.1. Funktion der Zeremonie

Die Vergebungszeremonie der Laien hat in Südasien offenbar keine Parallele. Sie hat sich offensichtlich aus einer Übernahme der monastischen Riten durch die "Laien" entwickelt, die ja, wie gesehen, im Jainismus selbst als "partielle Asketen" gelten.⁵²¹ Ihre Funktion ist jedoch eindeutig. Sie dient der Konfliktneutralisierung und der dauerhaften Festigung des Zusammenhalts der lokalen (Terāpanth-) Gemeinden durch die Reduktion von sozialen Spannungen.⁵²² Die Form des Ritus impliziert zudem die symbolische Anerkennung der prinzipiellen Gleichheit aller Teilnehmer, wie sich an der Ungeregeltheit des *Micchā me Dukkaḍaṃ* bei den Laien zeigt, welches mit den strikt hierarchisch organisierten Vergebungsritualen im Rahmen der monastischen Ordnung kontrastiert, die bewußt dazu konstruiert wurden, um eine lineare Präzedenzordnung unter den Mönchen zu erzeugen. Die Veranstaltung der Laien gilt als "sozio-religiös" und letztlich bedeutungslos für die Erlösung der Seele, wohl aber für das Zusammengehörigkeitsgefühl der "Gemeinde". Dieser offiziell "a-religiöse" Charakter der Zeremonie wird dadurch unterstrichen, daß bei den Digambara und Terāpanthī *Kṣamā-Yācanā* nicht nur an *Samvatsarī*, sondern auch einen Tag nach *Samvatsarī* durchgeführt wird. Wichtig ist, daß ausschließlich lokale Interaktionsgruppen an solchen Zeremonien gegenseitigen Sündenerlasses teilnehmen.

Die Vollständigkeit gegenseitiger Sündenvergebung ist technisch unmöglich. Sie wird jedoch kompensiert durch die universelle Bitte um Vergebung "an alle Lebewesen". Oldfield (1982: 63) berichtet aus einem Dorf in Rajasthan, daß die (Terāpanth-) Jains an *Samvatsarī* einen Besuch aller (Terāpanth-?) Häuser im Ort durchführen, um die Vergebung der Sünden des vergangenen Jahres zu erbitten. Überregionale Beziehungen und Bindungen hinaus können nur durch Kommunikationsmedien, wie Telefon oder *Samvat*-Karten "gereinigt" werden, die viele Jains in dieser Zeit an ihre Familienmitglieder, Freunde, Bekannte und ggfs.

⁵²¹ Riten der gegenseitigen Vergebung werden im singhalesischen Theravāda-Buddhismus nur von den *Bhikkhu* obligatorisch durchgeführt (Dickson 1876). Die Laien bitten nur am Ende des *Buddha-Pūjā* mit einer Pali-Formel den (Buddha) um Vergebung, bevor sie das durch die Verehrung von (1) *Caitya* (Reliquie), (2) *Vihāra* (Buddha-Statue) und (3) *Bodhi*-Baum akkumulierte *Puṇya* an die Götter (*Viṣṇu*, etc.) "transferieren", die im Anschluß an die Verehrung des Buddha verehrt werden. Nach Gombrich 1971: 140 werden folgende Formeln von singhalesischen Theravāda Buddhisten dabei verwendet:

"*Kāyena vācā cittaṇa pamādena mayā kataṃ, Accayaṃ khama me bhante bhūripaṇṇa Tathāgata.*

Forgive me my transgression committed through carelessness by body, word or thought, O Tathāgata of great wisdom".

Spiro 1982: 148-53 und Gombrich 1971: 140f. haben darauf hingewiesen, daß strenggenommen der Buddha keine Sünden vergeben kann, da er tot ist. Der Ursprung des Vergebungsritus in Śrī Lankā, so Gombrich, sei vielmehr das Ritual im Zahntempel von Kandy. Nach Beendigung des Rituals bittet dort ein Mönch das Bild des Buddha um Vergebung, falls rituelle Fehler gemacht worden sein sollten. Der Buddha wird dabei als "Gott" angesprochen: "in its original context this verse involves addressing the Buddha image as if it contained or embodied the living presence of the Buddha" (S. 141). Gombrich interpretiert die Beliebtheit des Vergebungsrituals bei Angehörigen der sinhalesischen Mittelklasse als Versuch der Manipulation des *Karman*-Mechanismus: "it acts as a request for pardon for wrong-doing, as an attempt to elude the laws of moral causality" (Ebda., vgl. Tambiah 1984: 255f.). Die Struktur der Riten der Jain-Laien zeigt im Vergleich dazu bemerkenswerte Veränderungen. Erstens ist die Durchführung des *Pratikramaṇa* und des *Kṣamā-Yācanā* obligatorisch für Jains, die sich insofern temporär den Praktiken der Asketen annähern. Zweitens jedoch wird das *Puṇya* (bzw. die Vernichtung von *Karman*), welches durch die Jain-Laien während des *Pratikramaṇa* akkumuliert wurde, nicht an Götter weitertransferiert, sondern kommt indirekt der Jain-Gemeinde und der Familie zugute. Die Jaina vergöttern sich durch ihre Zeremonien gleichsam selbst. Die sequentielle Grundstruktur der Riten ist ähnlich wie bei den Buddhisten, indem zuerst die *Arhat* verehrt und sodann das dadurch akkumulierte *Puṇya* von der relevanten sozio-religiöse Bezugsgruppe gleichsam angezapft werden kann.

⁵²² Anders als bei den *Ālocanā*- und *Hājarī*-Riten - oder bei den Vergebungsriten z.B. der afrikanischer Hirtengesellschaften, bei denen "forgiveness is ... granted only as compensation for admission of guilt" (Bassi 1991: 54) und die verbunden sind mit öffentlichen juristischen Prozessen - werden an *Samvatsarī* keine weltlichen Vergehen gegenseitig aufgerechnet. Dies gilt als Aufgabe der verschiedenen Formen der säkularen Rechtsprechung. Es wird vielmehr eine universelle Sündenvergebung und somit Schuld und Mißtrauen bereinigt, ohne das symbolische Rächen jedes einzelnen Vergehens.

Geschäftspartner verschicken. Vom weiteren Bekanntenkreis werden in der Regel nur solche Personen bedacht, mit denen es Konflikte zu schlichten gibt, denn im Prinzip sollte kein privater Streit über *Samvatsarī* hinaus fortgeführt werden. Daraus erklärt sich, daß “the mail of the Jain community increases extraordinary at this season of the year” (Stevenson 1921: 876, vgl. Shāntā 1985: 425 Fn. 44).

8.2.1.2.3.3.4.2. Ursprung des Kṣamāpaṇā

Ursprünglich wurde auch das *Kṣamā-Yācanā* zunächst nur von den Jain-Mönchen praktiziert, bevor es auch für Laien empfohlen und imitiert wurde. Auch die Behandlung des *Pratikramaṇa* für Laien findet sich erst in den späteren Texten der *Śvetāmbara-Śrāvaka-cāra* (Williams 1983: 203). Besonders während der Zeit der erzwungenen Seßhaftigkeit der Mönche während *Cāturmāsa* ist, wie Shāntā (1985: 415) betont, eine harmonische Atmosphäre innerhalb der *Cāturmāsa*-Gruppe unerlässlich. Die Mönche versuchen daher bewußt Querelen und Dispute und “alles was der Entwicklung von *Bhāva-Hiṃsā* - innerer Gewalt - förderlich sein könnte” zu minimieren und eine positive Einstellung zur Gruppe zu finden. Dazu gehören auch die freiwillige Akzeptanz der Anweisungen der Gruppenführer (*Agraṇī*) und die minutiöse Einhaltung der monastischen Regeln (Ebda.). Die Tatsache, daß individuelle asketische Praktiken von den *Sādhu* und *Sādhvī* vor allem während *Cāturmāsa* durchgeführt werden, ist dem Bemühen um das fehlerlose Durchhalten einer solchen Einstellung der friedfertigen Gleichmütigkeit durchaus förderlich. Das *Kṣamā-Yācanā*, die Routine der gegenseitigen Vergebung, dient in diesem Kontext der zusätzlichen Bereinigung von Unstimmigkeiten zwischen den Mönchen. Es handelt sich also, im Gegensatz zur Askese, durch die sich ein Individuum selbst zu “reinigen” versucht, um ein kollektives Instrument zum Abbau von *Bhāva-Hiṃsā*: “*Kṣamā-Yācanā* est l'humble demande de pardon mutuel. Si au cours dur *cāturmāsyā* des dissensions se produisent, que les uns demandent pardon, et que les autres pardonnent. Que toutes soient apaisées et apaisantes; ce n'est que dans le calme et la paix que l'on chemine dans la bonne voie” (Ebda.).⁵²³

8.2.1.2.3.3.4.3. Abbrechen des Fastens (Pāraṇa)

Der Tag der universellen Vergebung (*Kṣamā-Yācanā-Divasa*) ist traditionell auch als Tag des Brechens des Fastens oder *Pāraṇa-Divasa* bekannt, bei dem *Tapasvī*, die länger als 8 Tage gefastet haben von ihren Familienmitgliedern feierlich um die Wiederaufnahme der Nahrungszufuhr gebeten werden, die anschließend durch eine zeremonielle Nahrungsgabe vollzogen wird. Kürzeres Fasten wird am *Pāraṇa-Divasa* ohne großes Aufheben abgebrochen; vermutlich, weil sich der Metabolismus beim Fasten erst nach etwa vier Tagen umstellt, wenn das Hungergefühl von einem Zustand der Appetitlosigkeit abgelöst wird. Die Wandergruppe des Terāpanth-Ācārya zelebriert heute den *Kṣamā-Yācanā*-Tag durch eine öffentliche Zeremonie. Gegen 8.00 Morgens versammeln sich dazu die Mönche, Nonnen und Laien und der *Ācārya* bittet alle Anwesenden um Vergebung: zuerst den *Yuvācārya*, dann die *Sādhvī-Pramukhā*, den *Mahāśramaṇa*, die *Sādhu* und *Sādhvī* und anschließend auch die Laien. Erst danach wird von Asketen und Laien gleichermaßen das Fasten abgebrochen.

⁵²³ Im *Paryuṣaṇa-Kalpa-Sūtra* heißt es dazu: “If, during the *Paggusan*, among monks or nuns occurs a quarrel or dispute or dissension, the young monk should ask forgiveness of the superior and the superior of the young monk. They should forgive and ask forgiveness, appease, and be appeased, and converse without restraint. For him who who is appeased, there will be success (in control); for him who is not appeased, there will be no success; therefore one should appease one's self. 'Why has this been said, Sir?' 'Peace is the essence of monachism.'” (PK 24).

Nach dem *Kṣamā-Yācanā* am Morgen nach *Samvatsarī* gehen dazu alle Mitglieder der lokalen Terāpanth-Gemeinde nach Hause und brechen im Kreis ihrer Familien das Fasten durch ein gemeinsames Mahl, wobei Familienmitglieder die 8 Tage und länger gefastet haben, durch ein besonderes *Pāraṇa*-Ritual geehrt werden, bei dem idealerweise auch einige Mönche oder Nonnen anwesend sind.

Das mehrtägige Fasten eines Mönches oder einer Nonne wird meist nur von den Laiengemeinden durch besondere Festreden und Lobpreisungen hervorgehoben, jedoch nicht von den Asketen selbst, für die regelmäßiges Fasten ein Teil des täglichen Lebens ist. Vom *Ācārya* werden herausragende *Tapasvī* in seiner Predigt gelegentlich lobend erwähnt und manchmal auch einige anerkennende Worte in die privaten Tagebücher der Mönche geschrieben. Ausnahmen sind extrem lange Fastenriten, die nur von außergewöhnlichen Helden des Fastens durchgehalten werden können, deren Leistungen in den Publikationen des Terāpanth und in der regionalen oder nationalen Presse gehuldet werden. Die Mönche selbst brechen ihr Fasten nicht durch ein *Pāraṇa*-Ritual, sondern durch ihr normales *Gocarī*. Da die *Pāraṇa*-Gabe an Mönche oder Nonnen, die länger als 8 Tage gefastet haben für die Laien ein besonders glückbringendes Ereignis darstellt, machen die fastenden Asketen schon vor dem Bettelgang ihre Absicht deutlich, das Fasten abubrechen und deuten an, in welchem Bezirk sie *Gocarī* durchführen werden. Daraufhin erhalten sie Einladungen von Familien, die auf jeden Fall die entsprechende Spezialnahrung zubereiten werden.⁵²⁴ Wenn ein Mönch (Nonne) zu sehr geschwächt ist, um selbst Betteln zu gehen, wird er (sie) von seiner *Sambhoga*-Gruppe versorgt.

Das *Pāraṇa*-Ritual der Laien wird in jeder Jain-Sekte und Region in etwas anderer Weise durchgeführt. Bei den Terāpanthī werden Frauen oder gemeinsam fastende Ehepartner, die während der acht *Paryuṣaṇa*-Tage gefastet haben, also *Aṭhāt* praktizierten, durch das Bemalen der Hände mit Henna nach Art der Hochzeitsdekorationen (*Mehandī*) geehrt und nach dem abschließenden *Samvatsarī Pratikramaṇa* durch Lobreden (*Tapas-Abhinandana*), Verehrung (*Vandanā*), wie sie sonst nur den Mönchen gegenüber geleistet wird, und ggfs. kleine Gaben (Bücher, Kleidungsstoff, etc.) öffentlich honoriert. Das Selbstopfer des Fastens wird symbolisch mit einer Hochzeit und somit mit glückbringenden Eigenschaften assoziiert. Gleiches gilt paradoxerweise für die Beendigung längeren Fastens, die gewöhnlich am Abend vorher angekündigt wird. Das rituelle Brechen des Fastens (*Pāraṇa*) wird erst drei Stunden nach Sonnenaufgang (*Ek Porsī*), nach einer vorausgehenden Nahrungsgabe (*Bhikṣā*) an die *Sādhu* oder *Sādhvī*, durchgeführt. Das *Pāraṇa*-Ritual ist eine siebenteilige Zeremonie, bei der eine zeremonielle Speisung des oder der Fastenden durch Familien- und Gemeindemitglieder vollzogen wird. Die sieben Grundelemente des *Pāraṇa*-Rituals sind:

Pāraṇa-Vidhi

1. *Vandanā* - Verehrung der Mönche/Nonnen und der Fastenden
2. "*Pāraṇa Karo*" - Bitte des Abbrechens des Fastens durch jedes der anwesenden Gemeindemitglieder
3. *Bhikṣā Denā* - Almosengabe der Fastenden an die Mönche/Nonnen
4. *Maṅgala-Sūtra* - Rezitation des glückbringenden *Sūtra* durch die Mönche/Nonnen
5. *Pāraṇa Denā* - erste Nahrungsgaben der Gemeindemitglieder an den oder die Fastenden
6. *Bhojana* - gemeinsames Frühstück
7. *Prasāda* - zeremonielle Nahrungsmittelgaben der "Überbleibsel" an die Gemeindemitglieder

⁵²⁴ In den wesentlich strikteren Regeln der alten Schriften ist ein solches Verhalten untersagt.

Pāraṇa findet bei den Terāpanthī im Hause der jeweiligen Familie statt. Zu einer *Pāraṇa*-Feier kommen meistens alle am Orte ansässigen Familienangehörigen zusammen, sowie einzelne Gemeindemitglieder und Mönche, die - in Abweichung von den normalen Regeln des Bettelganges - verpflichtet sind zu solchen Anlässen die Häuser der *Tapasvī* oder *Tapasvinī* durch ihr *Gocarī* zu ehren. Lange Fastenperioden werden unter den Laien fast nur von Frauen durchgeführt, den *Tapasvinī*:

(1) Zu Beginn der kurzen Feierlichkeiten werden die Besucher mit der, am *Kṣamā-Yācanā Divasa* üblichen Bitte um die Vergebung allen zugefügten Leidesempfangen: “*Micchā me Dukkaḍaṃ*”. Anschließend begrüßen und verehren die Besucher die ggfs. Anwesenden Mönche oder Nonnen und die *Tapasvī/Tapasvinī*. Meist wird ein Lied zu ihren Ehren gesungen. Wie bei den Mūrtipūjaka,⁵²⁵ werden Terāpanth-Laien, die mehr wie 8 Tage gefastet haben von Familien- und von Gemeindeangehörigen vor dem Abbrechen des Fastens mit kleinen Geschenken (*Bheṃṭ*) wie Stoffen, Büchern oder auch Geld geehrt. Dieser Brauch wird jedoch immer weniger praktiziert. Nicht zuletzt deshalb, weil Ācārya Tulsī sich für die Abschaffung solcher oft ausufernder “sozialer Bräuche” eingesetzt haben, die nur Besitzunterschiede zum Ausdruck bringen, doch nichts mit dem religiösen Ziel der *Karman*-Vernichtung zu tun haben.

(2) Die eigentliche Zeremonie beginnt, nach Art der Almosengabe an die Mönche, mit der Bitte jedes einzelnen der anwesenden Gemeindemitgliedes an die Fastenden, den ersten Bissen doch aus ihrer Hand anzunehmen: “*tum pāraṇa karo*”, “Breche Du das Fasten” (durch meine Hand). In der Regel praktizieren die Fastenden eine Variante des *Abhigraha-Pratyākhyāna*. Das heißt, sie folgen dem legendären Beispiel von Mahāvīra, der sich einst insgeheim vorgenommen hatte, nur unter ganz bestimmten Bedingungen Nahrung anzunehmen - Bedingungen, die erst nach fast 6 Monaten von seiner späteren Chef-Nonne Candanā durch eine Gabe gekochter schwarzer Bohnen unwillkürlich erfüllt wurden. Die *Abhigraha*-Gelübde der Laien betreffen meist die Person, der das Privileg der ersten Nahrungsgabe zugestanden wird und die Art der Nahrungsmittel. Die Fastenden wollen, wie Mönche, gebeten werde, ihr Fasten aufzugeben und sind, dank ihres geheimen Gelübdes, berechtigt, die Offerten der Bittsteller abzulehnen, die ihren Kategorien nicht entsprechen. Meist legen sie fest, daß ein ganz bestimmtes Familienmitglied *Bhikṣā* geben soll: “Schwiegermutter soll die erste Person sein”, “die erste Gabe soll Milch sein”, etc. Häufig werden auch selbstbezügliche Entschlüsse gefaßt, wie zum Beispiel, erst Nahrung anzunehmen, “wenn ich *Darśana* des Mahārāja _____ durchgeführt habe” oder erst dann, wenn bestimmte religiöse Übungen durchgeführt wurden, etc.

(3) Erst wenn der oder die Geberin und Art der Gabe herausgefunden wurde, wird die Zeremonie durch die zeremonielle Nahrungsgabe (*Bhikṣā*) der *Tapasvinī* an die anwesenden Mönche/Nonnen eingeleitet. Nachdem die Geberin oder der Geber den Mönche oder Nonnen die ersten Speisen dargeboten hat, folgt der Rest der Anwesenden, die entweder allein oder als Gruppe, jeweils in Absprache mit den Mönchen, einige Nahrungsmittel in die Bettelschalen legen. Durch ihr Fasten ermöglichen so die Fastenden, die hier wieder ihre angestammte Rolle als Haushälterin einnehmen, durch das von ihr erworbene Privileg des vorher abgesprochenen Almosengebens an die Mönche zugleich allen anwesenden Familien- und Gemeindemitgliedern die Teilnahme an der Zeremonie und dem dadurch erzeugten Segen.

(4) Wenn die Bettelschalen der Mönche gefüllt sind empfangen die *Tapasvinī* und indirekt die gesamte Versammlung mit gefalteten Händen den Segen des Glücksmantra (*Maṅgala-Sūtra*) von den Mönchen. Anschließend verlassen die Mönche den Raum und das Brechen des Fastens kann beginnen.

⁵²⁵ Vgl. Reynell 1985.

(5) Die zuvor durch *Abhigraha* und das rituelle Bitten um das Privileg des Gebens bestimmte Person bringt einen mit Pfefferkörnern, Kandiszuckerstücken oder Ähnlichem dekorierten vorbereiteten Teller, auf dem eine silberne Schale mit einer dunklen Flüssigkeit steht. Unter großem Trubel nähert sie sich der *Tapasvinī* und flößt ihr ohne viel Zeremoniell mit einem silbernen Löffel einen kleinen Schluck dieser Flüssigkeit ein. Anschließend folgen andere Familienmitglieder und ausgesuchte Gäste und lassen sich dabei photographieren. Die Zusammensetzung der Nahrungsgabe ist in Rajasthan mehr oder weniger standardisiert. Nach längerem Fasten kann die Wiedergewöhnung an Nahrung bis zu 8 Tagen dauern. Meist werden zunächst magenschonende und heilende Zutaten verwendet. Die *Terāpanthī* beginnen die Nahrungsaufnahme mit einem aus schwarzem Pfeffer (*Kālī Mirc*), Zucker (*Misrī*) oder Honig (*Śahad*),⁵²⁶ Koriandersamen (*Dhānīyā*) und zerlassener Butter (*Ghī*) hergestelltem leichten Gewürztee (*Ukāṭī*), der in kleinen Schlückchen über den ganzen Tag hinweg getrunken wird, manchmal mit einigen Bissen rohen Hülsenfruchtbrot (*Kacchā Pāpaṛ*). Viele Haushalte verwenden selbstgemachte feingemahlene Gewürzmischungen, die oft zusätzlich Kardamom, Safran (*Kesar*), Pfefferbaumwurzel (*Pīplāmūl*) und Ingwer (*Adarak*) beinhalten, als Medizin und haben in der Regel immer eine kleine Menge des Pulvers gebrauchsfertig vorbereitet. Oft werden am ersten Tag auch ein wäbriger bitterer Sud aus ausgekochten Kapern (*Kair*) (*Capparis Aphylla*) und weißem Kümmel (*Saphed Zīrā*) gereicht (*Kair kā Pānī* oder *Zīrā kā Pānī*) oder aus ausgekochtem *Mūṅg* (*Phaseolus Radiatus*); beides Gemüse, die magenfreundlich sind und in Rajasthan generell als Heilmittel gegen Verstopfung und zur Erleichterung der Verdauung Verwendung finden. Am zweiten Tag wird oft eine Speise aus kleingehackten Stückchen der stärkenden und leicht antiseptischen *Gomd* (Gummi-) Pflanze bereitet, die versetzt mit Pfeffer, Zucker und *Kāṅkarī Mirc*, einem Gewürz aus Rajasthan, in zerlassener Butter fritiert gereicht werden. Zur Abwechslung werden in den darauffolgenden Tagen, je nach Zustand und persönlichem Geschmack der Fastenden, auch Suppen mit Ingwer, Mischgetreide (*Bejhar*) oder gekochte Gemüse gegessen, teilweise auch Milch und *Capātī* ohne Butter.⁵²⁷ Wegen ihres Säuregehaltes werden Früchte vermieden.

(6-7) Nach dem zeremoniellen Brechen des Fastens frühstücken alle Anwesenden zusammen und verlassen, etwa eine Stunde nach Beginn der Feierlichkeiten, jeweils mit einem vorbereiteten *Prasād* bedacht, das Haus, um ihre tägliche Arbeit wieder aufzunehmen.

Es ist signifikant, daß die *Terāpanthī* am Tag nach *Samvatsarī* nicht, wie die Statuen verehrenden *Mūrtipūjaka* und *Bīsapanthī-Digambara*, ihr Fasten auch durch ein Gemeindemahl abbrechen, sondern durch ein gemeinsames Essen im Kreis der Familie. Daran erweist sich, wie schon zuvor bei der Allokation des Privilegs des Verlesens des *Pratikramaṇa-Sūtra*, die Dominanz des Familien- und Senioritätsprinzips über das Gemeinde- und Auktionsprinzip und letztlich die Bedeutung des individuellen Haushaltes bzw. einer Großfamilie als elementarer Einheit der *Terāpanth*-Sozialorganisation. Die Familie und nicht die Gemeinde gilt (heute) bei den *Terāpanth* als die relevante Kommensalitätsgruppe. Die *Terāpanthī* lehnen grundsätzlich Feste und besonders

⁵²⁶ Offiziell nicht erlaubt für Jains.

⁵²⁷ Am Tag nach *Samvatsarī* brechen die *Mūrtipūjaka* alle Fastenriten ab durch die rituelle Speisung der Fastenden (*Pāraṇa*) und durch ein Gemeinschaftsmahl des *Sanḡha* - oder (bei den *Terāpanth*) ein Familienessen. Durch das gemeinsame Mahl, etc., kann *Puṇya* generiert werden. Bei den *Terāpanth* ist dieses entsprechend ihrer familienbezogenen Praxis jedoch allein auf die Familie beschränkt. Die Einheit der *Mūrtipūjaka*-Gemeinden wird bei diesen Anlässen zudem durch verschiedene zeremonielle Praktiken zu stärken gesucht: vor allem durch den *Sanḡha-Pūjā* (Verteilen von kleinen Geldstücken oder *Tilaka* - rote Punkte auf der Stirn) und das gemeinsame Mahl (*Sādharmika Vatsalya*) (Cort 1989: 168f.). Die Gujarati *Mūrtipūjaka* in London vollziehen *Pāraṇa* morgens zu Hause in Form eines wesentlich elaborierteren Rituals. Zunächst rezitieren sie das *Namaskāra-Mantra* und anschließend ihre *Posadha*-Gelübde, etc., und übernehmen als weiteres Gelübde den Eid das Ritual zu komplettieren. Dann wird Fruchtsaft (Zitrone und Zucker) und Milch (mit Gewürzen und Nüssen) getrunken und anschließend ein leichtes Mahl aus Weizen (*Mūṅg*) gegessen. Anschließend wird ein etwa halbstündiges *Pūjā*-Ritual durchgeführt, ein gemeinsames Mittagmahl der Gemeinde besucht und am Abend noch ein kommunales Verehrungsritual abgehalten.

Festmahle als Medien religiöser Identitätsstiftung ab und unterscheiden sich damit erheblich von Mūrtipūjaka und Bīsapanthī-Jains. Nach Ansicht Ācārya Tulsī haben gemeinsame Festmahle nichts mit Religion zu tun. Religiöse und soziale Aktivitäten werden gemäß Bhikṣus Doktrin strikt getrennt. Statt dessen werden Askese, Meditation und Vergebung als die einzigen religiös bedeutsamen Aktivitäten in den Vordergrund gerückt. Einer der Hauptgründe der Ablehnung von religiösen Festmahlen ist vermutlich die Erkenntnis von deren inhärentem Konfliktpotential: “Ostentatious feasting could be socially divisive” (Brown 1982: 35).⁵²⁸ Eine vergleichbare Betonung des Familienprinzips findet sich bei den Mūrtipūjaka nur in Bezug auf die *Tapasvinī*, die länger als einen Tag gefastet haben und (wie Mönche) von einzelnen Familien eingeladen werden, um mit Süßspeisen ihr Fasten zu brechen (Cort 1989: 180).⁵²⁹

Betrachtet man die *Paryuṣaṇa*-Tage, *Samvatsarī* und *Kṣamā-Yācanā* als Elemente eines umfassenden rituellen Zyklus, dann ergibt sich folgende Struktur: (1) Vorbereitung für *Samvatsarī* durch Reinigungsriten (*Upavāsa*, *Paryuṣaṇa-Pratikramaṇa*, etc.), (2) Identifikation mit den Arhat (*Samvatsarī Pratikramaṇa*), (3) Beginn der Rückkehr in die “Welt” durch das *Kṣamā-Yācanā* der lokalen Gemeindemitglieder (und vor allem innerhalb der Familie und unter Freunden, Bekannten, etc.), (4) Abbruch des Fastens und die erste Speisung der Laien im Rahmen der Familie. Diese Sequenz ist ähnlich, wie die der oben genannten täglichen Haushaltsriten der Jaina: Durch Imitation der asketischen Praktiken der *Arhata* wird *Puṇya* akkumuliert und sodann stufenweise symbolisch (nicht: Karmisch) in die “Welt” zurücktransferiert - hier (bei den Terāpanth) zunächst zur Gemeinde und dann zur Familie. Die Frage, warum die Terāpanth-Mönche verpflichtet sind, Häuser in denen *Pāraṇa*-Zeremonien stattfinden auf ihrem Bettelgang, sogar vor der üblichen Zeit, zu besuchen kann dahingehend beantwortet werden, daß die im Rahmen des *Pāraṇa*-Rituals stattfindenden Transaktionen in ihrer beschriebenen Form zugleich unmißverständlich die Statusdifferenz zwischen den Mönchen und den Fastenden zum Ausdruck bringt. Zu vermuten ist, daß die Ausnahmeregelung eingeführt wurde, um die in dem *Pāraṇa*-Ritual implizit angelegte Möglichkeit der Entwicklung eines reinen Laienkultes, wie einst dem der Potiyābandha, durch Inkorporation der Zeremonie in das religiöse System der Terāpanth vorzubeugen.

8.2.2. Der Zyklus der Anwesenheitszeremonien

Aufgrund der von den Regeln verlangten prinzipiellen Trennung der Geschlechter und der Riten von Mönchen und Laien können die fünf universellen *Āvaśyaka*-Riten der Śvetāmbara nicht zur sozialen Konstitution und Reproduktion der vierfachen Gemeinde beitragen. Bestenfalls können mit ihrer Hilfe zwei oder dreifache

⁵²⁸ Vgl. Mauss 1925/1988: 123 Fn. 52, Heesterman 1985.

⁵²⁹ Jains und insbesondere die Terāpanthī unterscheiden strikt zwischen religiösen und sozioreligiösen Veranstaltungen. So gilt beispielsweise der von den Idolen verehrenden Jaina täglich individuell durchgeführte *Akṣata-Pūjā* (Reis-Gabe) als religiös - also der Befreiung der eigenen Seele zuträglich, - während der an *Paryuṣaṇa* bzw. *Daśa-Lakṣaṇa* gemeinschaftlich durchgeführte *Akṣata-Pūjā* - begleitet vom gemeinsamen Singen religiöser Lieder - strenggenommen als sozioreligiöse Veranstaltung mit Unterhaltungswert angesehen wird. Das ignorante Verhalten der anwesenden Asketen bei solchen Veranstaltungen bestätigt das konventionelle Differenzbewußtsein. Der Gegensatz zwischen individueller Religiosität und kommunaler Sozialität wird symbolisch markiert durch den Kontrast zwischen dem bei allen *Pūjā* verwendeten ungekochten Reis und dem gekochten Reis bei gemeinschaftlichen Banketten. Mahias 1985: 216 interpretiert diesen Kontrast zugleich als Gegensatz von zwei sozialen Dimensionen: Das kommunale Essen signalisiert die Gleichheit der Teilnehmer, während die asketische Praxis und die in unterschiedlichem Maße individuell durchgeführten religiösen Riten die hierarchische (transzendente) Dimension markiert. Nur ein Asket darf, mit anderen Worten, legitim einen sozial höheren Status beanspruchen (Dumont 1980: 139). Die beiden Dimensionen sind dadurch verknüpft, daß nur ein Akt der Entsagung (*Tapas*, *Dikṣā*, etc.) Anlaß für ein kommunales Fest der Jain-Gemeinden im Hinblick auf ihr Jain-Sein gibt. Bei allen anderen Festivitäten trifft sich - per Definition - nicht die religiöse Gruppe, sondern eine Familie, Kaste (*Jāti*), Regionalgruppe, etc. Öffentlich angekündigte, individuell praktizierte Askese ist Voraussetzung der sozialen Reproduktion der Jain-Gemeinden.

Gemeinden gebildet werden.⁵³⁰ Die vierfache Gemeinde findet sich nur bei öffentlichen religiösen Versammlungen zusammen, die üblicherweise am Morgen nach der Predigt abgehalten werden. Darüber hinaus existieren heute bei den Terāpanth-Mönchen drei besondere zeremonielle Kontexte unterschiedlicher Komplexität und sozialer Reichweite in denen von den Mönchen und Nonnen die Befolgung von Organisationsregeln gelobt wird. Zwei von diesen Ritualen sind öffentlich und können ebenfalls vierfache Gemeinden konstituieren: (1) das tägliche, individuelle Geloben der Akzeptanz der spezifischen monastischen Regeln des Terāpanth durch die Rezitation des *Lekha-Patra*, (2) die im Prinzip vierzehntägigen, kollektiven *Hājarī*- (Anwesenheits) Zeremonien und (3) das alljährliche *Maryādā-Mahotsava*-Festival - das “Fest der Regeln”, welches zugleich als “Vollversammlung” aller Terāpanth-Mönche und Laien (des *Caturvidha-Saṅgha*) fungiert. Diese drei Zeremonien sind inhaltlich verwandt und werden aufgrund der Dominanz der zyklischen *Hājarī*-Riten im Folgenden unter dem Oberbegriff *Hājarī*-Zyklus gefaßt. Als Ritualzyklus sind die Anwesenheitsrituale offenbar dem Modell des Zyklus der Sühneriten der Jaina nachempfunden. Inhaltlich betrachtet dienen die Riten jedoch nicht der öffentlichen Buße von individuellen “Sünden” und der dadurch indirekt gewährleisteten “Reinheit” des *Saṅgha* als vielmehr der wiederholten Vereidigung und der “juristischen” Disziplinierung der Mönche mit Bezug auf die monastischen Organisationsregeln und Methoden der Verhaltenskontrolle. Sie haben insofern mehr mit den buddhistischen *Upasatha*-Zeremonien gemein. Rituelle und juristische Funktionen, die in den traditionellen südasiatischen Sühnezeremonien zusammenfallen, wurden in dieser Weise im 19. und 20. Jh. von den Terāpanth *Ācārya* systematisch getrennt und im Kontext eines bipolaren Jahreszyklus in zeitlich alternierender Folge aufeinander bezogen.

Jayācārya, der vierte *Ācārya* des Terāpanth, hat die drei Zeremonien, die den *Hājarī*-Zyklus ausmachen, regelrecht “erfunden” und als Routinepraxis der Terāpanth-Mönche durchgesetzt.⁵³¹ Die drei Rituale wurden nicht alle auf einmal, sondern nacheinander eingeführt. Zuerst institutionalisierte Jayācārya regelmässige *Hājarī*-Riten (1853) zur Verlesung von Bhikṣus *Sāmūhik-Maryādā* und der Vereidigung der Mönche und Nonne auf deren Einhaltung. Später selektierte, kondensierte und systematisierte er die Grundregeln *Ācārya* Bhikṣus aus dessen gesammelten Dekreten (*Likhat*) und faßte sie in der handlichen Form einer von jedem Mönch und jeder Nonne täglich zu unterschreibenden kurzen Liste, genannt *Lekha-Patra*, in *Mārvāṇī* zusammen (1863). Zuletzt (1865) führte das alljährliche “Fest der Regeln” (*Maryādā-Mahotsava*) ein, in dessen Verlauf ein Gefolgeschafteid gegenüber dem *Ācārya* und anschliessen die zentrale Organisation der *Cāturmāsa*-Gruppen und Wanderungen durchgeführt wurde. Im Verlauf des *Hājarī* wurde das ebenfalls von Jayācārya aus Bhikṣus Schriften extrahierte und editierte *Maryādā-Patra* verlesen und am *Maryādā-Mahotsava* das von Bhikṣu selbst verfaßte *Sāmūhik Marjādā* von 1802; heute in einer von *Ācārya* Tulsī editierten Fassung. Der *Hājarī*-Zyklus hat innerhalb der Jain-Tradition keine Vorläufer und keine Parallelen.⁵³² Die disziplinarischen Riten sind eine originelle Innovation Jayācāryas. Nur im Rahmen des Buddhismus finden sich vergleichbare institutionelle Formen (d.i. *Pātimokkha*), wie der Terāpanth-Muni Nagarāj feststellt: “O Bhikṣus!”, sagte Buddha, “The *Sramaṇa Saṅgha* (Order of monks) will prosper unhampered as long as all the monks meet frequently to confer upon the rules of conduct by unanimous decision and disperse by such decision” (Nagarāj 1959: 5). Die Beweggründe, die Jayācārya zur “Erfindung” von disziplinierenden Riten

⁵³⁰ Eine dreifache Gemeinde kann sich bilden, wenn *Śrāvaka* und *Śrāvikā* dem *Pratikramaṇa* der Mönche oder Nonnen im Morgengrauen oder der Dämmerung als *Sāmāyika* praktizierende Beobachter beiwohnen. In manchen Sekten ist es Frauen verboten, im Zwielflicht die Unterkunft der Mönche zu besuchen und für Männer gilt gleiches in Bezug auf die Nonnen. In der Gegenwart des *Ācārya* wird heute bei den Terāpanthi jedoch die Gegenwart von Frauen beim *Pratikramaṇa* geduldet.

⁵³¹ Vgl. Hobsbawn & Ranger 1983.

⁵³² Vgl. Deo 1960: 48.

veranlaßten, ergeben sich aus den Problemen der Aufrechterhaltung der von Bhikṣu geschaffenen zentralisierten Organisation des Terāpanth angesichts der seit Mitte des 19. Jahrhunderts stark ansteigenden Mitgliedszahlen und den damit zusammenhängenden Integrationsproblemen. Das Hauptproblem der Organisation von Wandermönchen in Südasien ist die Aufrechterhaltung des Zusammenhaltes einer wachsenden Zahl von Mitgliedern über große räumliche und zeitliche Distanzen hinweg und die Verhinderung der Verhärtung von Subgruppengrenzen und daraus resultierender Spaltungen. Die meisten Śvetāmbara-Orden beschränkten in der Vergangenheit, des Zusammenhaltes wegen, ihre Wanderungen auf einen kleinen regionalen Umkreis und spalteten sich, sobald Probleme der sozialen Integration auftraten. Heute sind sie daher in eine Vielzahl kleiner Subsekten (*Śākhā*), Orden (*Samudāya*), Untergruppen (*Parivāra*) und Wandergruppen (*Saṅghāḍa*) zersplittert, die mehr oder weniger unabhängig agieren. Dem Terāpanth ist aufgrund der Regeln Ācārya Bhikṣus die Segmentierung untersagt. Die Aufrechterhaltung eines zentralistischen Regimes erfordert jedoch eine verstärkte Disziplinierung der Mönche und Nonnen. Dies ist die Aufgabe der drei von Jayācārya eingeführten disziplinarischen Riten, welche die Mönche unablässig an die Regeln Ācārya Bhikṣus erinnern und zur Akzeptanz der Autorität des jeweiligen Ācārya die rituelle Übernahme von Gelübden und der Erneuerung des Gefolgschaftseides verpflichten.

8.2.2.1. Der tägliche Eid (*Lekha-Patra*)

Alle Mönche und Nonnen, so legte Jayācārya fest, müssen täglich das *Lekh-Patra* lesen und - jeder für sich - unterschreiben. Spätere Ācārya re-interpretierten und modifizierten die Ordensregeln (und das *Lekha-Patra*) im einzelnen, ohne jedoch deren Grundcharakter zu verändern. Ācārya Tulsī ließ im Jahre 1957 das *Lekha-Patra* ins Hindi übersetzen, um seinen Inhalt in Indien universell verstehbar zu machen (L.P. Sharma 1991: 300). Da das *Lekha-Patra* ausführlich in Kapitel 3 dargestellt wurde, erübrigt sich hier eine weitere Diskussion.

8.2.2.2. Die vierzehntägigen Anwesenheitszeremonien (*Hājarī*)

Jayācārya bestimmte weiter, daß alternierend mit den *Pakkhī Pratikramaṇa*-Riten alle vierzehn Tage eine öffentliche Lesung des ersten *Likhat* Ācārya Bhikṣus durch den Ācārya (*Agraṇī*) stattfinden sollte. Er legte dies in folgender Regel fest: "It is necessary for the *Agraṇī* to read out the commandment once in a fortnight in his discourse. You should ascertain that this is being done" (Jayācārya 1981c: 96). Diese Zeremonie wurde *Hājarī* (*Hāzarī*) (Anwesenheit) genannt, weil sich ihr alle an einem Ort anwesenden Mönche und Nonnen zur gleichen Zeit unterziehen müssen, um ihren disziplinarischen Charakter zu unterstreichen. Die *Hājarī* wird heute nicht mehr regelmäßig einberufen. Im 19. Jh. wurde sie zur Stärkung des Regelbewußtseins und der Disziplin innerhalb der monastischen Ordnung in der Regel vierzehntägig, jeweils acht Tage vor und sechs Tage nach *Pakkhī Pratikramaṇa*, oder nach Maßgabe des Ācārya während der gemeinsamen Morgenversammlung der *Sādhu* und *Sādhvī* durchgeführt. Sie unterscheidet sich von der ebenfalls kollektiven *Pakkhī Pratikramaṇa*-Zeremonie, welche abends von *Sādhu* und *Sādhvī* getrennt durchgeführt wird. Während der Zeit Ācārya Kālūrāms wurde die *Hājarī* dreimal wöchentlich abgehalten. Dies war offenbar zuviel des Guten. Ācārya Tulsī verfügte daher später wieder die Rückkehr zum vierzehntägigen Zyklus der *Hājarī*-Riten. Zur Zeit wird die Zeremonie nur zwei bis dreimal im Jahr durchgeführt.

Im Verlauf der *Hājarī*-Riten werden die dreizehn (sic) von den Terāpanthī hervorgehobenen Grundprinzipien des asketischen Verhaltenskodex der Jaina (5 *Mahāvratā*, 5 *Samiti*, 3 *Gupṭi*) und die

spezifischen Ordensregeln des Terāpanth (das *Likhat*) von einem der Mönche laut verlesen. Der jeweilige Gruppenleiter hält zuvor eine Predigt über die Bedeutung von Bhikṣus Regeln. Alle *Sādhu* und *Sādhvī* müssen die Akzeptanz der Prinzipien und Regeln geloben und den Text des *Likhat*, Punkt für Punkt, laut wiederholen. Die *Hājarī*-Zeremonie dient somit im wesentlichen der sozialen Reproduktion monastischer Disziplin durch die öffentliche Vereidigung aller Asketen auf die grundlegenden Regeln des Terāpanth und auf die Gefolgschaft gegenüber dem *Ācārya*. Die in Rājaldesar am 29.11.1993 dokumentierte Zeremonie bestand aus fünf Handlungssequenzen, von denen 1, 3 und 4 auch in den *Hājarī*-Texten von Jayācārya auftauchen, also Konstanten zu sein scheinen:

1. Predigt des *Ācārya* über die Bedeutung der Regeln des Terāpanth,
2. Rezitation des *Lekha-Patra* durch einen jungen *Muni*,
3. Verlesung des *Maryādā-Patra* durch den *Ācārya* (*Agraṇī*),
(Separate Aufreihung der Mönche und Nonnen in der Rangfolge ihrer monastischen Seniorität und individuelle Vereidigung auf die Regeln des asketischen Lebens durch den *Ācārya*),
4. Frage-Antwort Dialog zwischen dem *Ācārya* und den einzelnen Asketen, die Befolgung wichtiger Regeln betreffend/,
5. Verlesung des Laieneides (*Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra*)
(Am Ende: Gemeinsame Rezitation des Terāpanth-Eides).

(1) Zu Beginn der Zeremonie erklärt der *Ācārya* (*Agraṇī*) in einer kurzen Predigt die Bedeutung der *Mahāvratā*, *Samiti* und *Gupti* und vor allem die der monastischen Regeln des Terāpanth-Ordens, so wie sie im ersten *Likhat* *Ācārya* Bhikṣu niedergelegt sind. Das letzte *Likhat* von *Ācārya* Bhikṣu von 1802 gilt heute als Grundlage und "Verfassung" (*Samvidhāna*) des Terāpanth-Ordens. Bhikṣu hatte, wie gesagt, seine Regeln (*Maryādā*) der monastischen Organisation in achtundzwanzig sogenannten *Likhat* (Dokumenten) niedergelegt, die er in unregelmäßigen Abständen abgefaßt hatte. Die hauptsächlichen *Likhat* wurden von ihm 1776, 1789, 1794 und 1802 formuliert (Chopra 1945: 25). Zunächst wurden sie mündlich überliefert. Erst *Ācārya* Jayācārya ließ die Überlieferung schriftlich fixieren. Die von Jayācārya editierten *Likhat* sind in einem ungeschliffenen Rajasthani abgefaßt. Sie geben eine deutliche Vorstellung von dem harschen Ethos der ursprünglich von dem Terāpanth gepredigten Form des Jainismus. Diese Schriftstücke sind zusammen mehrere hundert Seiten lang und inhaltlich sehr unsystematisch und redundant, denn immer wieder aufs neue wurden dieselben Verhaltensregeln formuliert, ggfs. modifiziert und zusätzlich in Versform zusammengefaßt und illustriert. Der Regelkern wurde schließlich von Jayācārya aus dem überlieferten Text der *Likhat* herausgelöst und in Form des *Maryādā-Patra* in eine handlichere Form gebracht, die heute in den meisten Gelöbnissen des *Hājarī*-Zyklus verwendet wird. Das *Maryādā-Patra* basiert vor allem auf dem letzten *Likhat*, in dem Bhikṣu die Grundregeln der Terāpanth als Leitfaden für seine Nachfolger nochmals zusammenfaßt. Es wird sowohl an den *Hājarī*-Tagen, als auch an *Maryādā-Mahotsava* in editierter Form verlesen, um die anwesenden Asketen auf diese Regeln zu vereidigen. Das vollständige erste *Likhat* (Bhikṣu, in Jayācārya 1983: 475-9) wurde zunächst während *Hājarī* verlesen, um die anwesenden Asketen zu vereidigen.

(2) Im Anschluß an die Erläuterung des *Likhat* durch den *Ācārya* (*Yuvācārya*) rezitiert ggfs. ein junger *Sādhu* das *Lekha-Patra* auswendig; die Zusammenfassung der *Maryādā*, die alle Mönche und alle Nonnen individuell jeden Morgen rezitieren muß. Alle Asketen sprechen dabei ggfs. die Regeln nach und geloben ihre

Befolgung in der Reihenfolge ihrer monastischen Seniorität. Dieses öffentliche Rezitieren (bzw. Verlesen) des *Lekha-Patra* oder des *Likhat* dient als Examen für junge Mönche.⁵³³

(3) Der Höhepunkt des *Hājarī* ist die Vereidigung der anwesenden Asketen auf die Regeln des *Likhat*. Diese wird in einer Form zelebriert, die zugleich der monastischen Hierarchie öffentlich Ausdruck verleiht. Auf einen Wink des *Ācārya* stellen sich die Asketen zu beiden Seiten der Versammlung der *Śrāvaka* nach Maßgabe ihres monastischen Alters in zwei lange Reihen in der Reihenfolge ihrer monastischen Seniorität (*Dīkṣā-Paryāya*) auf - aus der Sicht des *Ācārya* die *Sādhu* links und die *Sādhvī* rechts. Dann verliest der *Ācārya* (*Agraṇī*) das erste *Likhat*. Einige der verlesenen Regeln des *Likhat* beziehen sich auch auf verbotene Aktivitäten, welche die Asketen der Reihe jeweils nach der betreffenden Textpassagen durch die Formel “*Tyāg Hai* (Rāj. *Tyāg Chai*)”, “Ich entsage” zu vermeiden geloben. Für die anwesenden Laien ist diese Kette von Entsagungsakten, die sie von beiden Seiten - von *Sādhvī* und *Sādhu* - zu hören bekommen, sehr beeindruckend: “*Tyāg Hai, Tyāg Hai, ... Tyāg Hai.*” Nach etwa zehn Minuten ist die Zeremonie beendet und die Mönche und Nonnen kehren zu ihren Sitzplätzen auf der jeweils eigens konstruierten Bühne zurück.

Die Regeln dieses ersten *Likhat* werden in besonderen Ehren gehalten, weil in ihnen die Grundprinzipien des monastischen “Rechts” der Terāpanth erstmals formuliert sind. Von Dundas (1992: 222) werden die *Maryādā* des Terāpanth als “to a large extent unsurprising” bezeichnet. Dabei wird jedoch übersehen, daß in den *Likhat* das monastische Recht der Jaina weiterentwickelt und zusätzlich zu den Regeln der *Āgama* ein sektenspezifisches monastisches Recht geschaffen wurde. Die Besonderheiten des Terāpanth-Kodex sind schon in Kapitel 3 herausgearbeitet worden. Hier ist jedoch von Interesse, daß Bhikṣu jeder neuen Regel eine Reihe von entsprechenden Terāpanth-spezifischen *Prāyaścitta* zur Seite gestellt hat, mit deren Hilfe ggfs. Überschreitungen gesühnt werden können. Besonders großen Raum nimmt im ersten *Likhat* die Diskussion der Regel des Nichts-Schlechtes-über-die-Terāpanth-Sekte-Sprechens ein. Mit Hinweis auf Sūy. 1.13.1-23 und des DVS 7 wird vor allem auf die negativen Konsequenzen hingewiesen, die sich für diejenigen ergeben, die schlecht über andere sprechen - vor allem im Hinblick auf die Allwissenden (*Arhat*), die Jain-Schriften (*Āgama*), *Ācārya* Bhikṣu und die *Ācārya* des Terāpanth und deren Regeln (*Śāsaṇa* oder *Ājñā* = *Āgyā*). Dabei werden oft die karmisch-ontologischen Rückwirkungen unmoralischen Verhaltens auf das Individuum betont, die heute, nach einem Jahrhundert der “Verwissenschaftlichung” und “Ethisierung” des dominanten Sprachgebrauchs der Jaina so nicht mehr zu hören sind. Einige wenig bekannte Beispiele mögen illustrieren wie sehr Bhikṣu mit Abschreckungseffekten arbeitete.

Das erste Beispiel betrifft das öffentliche Ansehen des Jainismus und des *Gaṇa*. Es ist eine Konfliktverheimlichungsklausel: “Jedes Mitglied des vierfachen *Sanḥa* (*Caturtūrtha*) das jemals etwas Falsches [lies: Negatives über die Terāpanthī] hört oder sagt”, schreibt Bhikṣu, “soll unbeliebt sein bei den anderen Mitgliedern und wird aufgrund seines negativen *Karman* weiter in *Samśāra* wandern müssen und nichts erreichen” (Jayācārya 1983: 128). Es wird *Mithyātva-Karman* anziehen, einen Illusionskörper (*Māyā-Śarīra*) bekommen und in Zukunft nicht die Erlösung (*Mokṣa*) erlangen, sondern als ein *Ekendriya* - ein Wesen mit nur einem Sinnesorgan - wiedergeboren werden. Die glücklichen Momente der betreffenden Person, so Bhikṣu, minimieren sich drastisch. In diesem Beispiel werden soziale Stigmatisierung und kosmische Sanktionen kombiniert, um den Abschreckungseffekt zu erhöhen. Interessant ist die Tatsache, daß auch die Laien im monastischen Recht Erwähnung finden, und daß auch für sie das alleinige Hören von Schlechtigkeiten über den Jainismus und/oder den Terāpanth-*Gaṇa* als strafbar definiert wird. Die für *Baniyā* drastische Metapher des

⁵³³ Chopra 1945: 25, Renou & Renou 1951: 245.

Diebstahls wird dem noch hinzugefügt um das Ausmaß einer solchen Missetat deutlich zu machen: „Wer auch immer falsch vom *Ācārya* oder der Terāpanth-Organisation spricht, soll ein “Dieb an den Tīrthaṅkara” genannt werden.” “Selbst wenn Du den *Gaṇa* verlassen hast - sprich nicht schlecht von ihm.” Die Asketen müssen all dies verschiedentlich geloben: “*Tyāg Hai*”.

Das zweite Beispiel betrifft das Verbot der Subgruppenbildung der Mönche und Nonnen und weitere Organisationsregeln: “Du sollst dem Zusammenkommen (von Mönchen/Nonnen) zum Zwecke der Bildung eigener Gruppen entsagen”. “Bei den Tugenden der unzähligen *Siddha* sollst Du bezeugen, daß Du freiwillig und nur zum Zwecke der Selbstbefreiung in dieser Organisation bist.” Die Befolgung dieser für die Organisation wichtigen Vorschriften muß beim *Hājarī*-Zeremoniell wiederum von den Asketen gelobt werden. “Ohne die Erlaubnis des *Guru* sollte man weder Freunde noch Feinde gewinnen”. “Wer dies nicht kann, sollte besser *Sallekhanā* (rituellen Selbstmord) begehen” (S. 131). Die Empfehlung des rituellen Selbstmordes als einzige Alternative zu wiederholtem Fehlverhalten wurde von Bhikṣu gegeben, um den möglichen Wiederaustritt aus der Organisation und die permanente Subgruppenbildung weitestgehend zu unterbinden (Jayācārya 1981c: 10); denn der Entschluß zur Entsagung gilt bei den Jaina als irreversibel. Im ersten *Likhat* wird das Beispiel der *Sādhu* Candrabhāṇ und Tilokcand gegeben, welche einst eine Splittergruppe gebildet und damit dem *Gaṇa* geschadet hätten. Seitdem wurde verfügt: “Jeder, der gegen die *Maryādā* verstößt soll dem *Ācārya* gemeldet werden”: “*Tyāg Hai*” (S. 131).

Eine weitere Gruppe von Regeln befaßt sich mit der Festlegung von Terāpanth-spezifischer Bußen (*Prāyaścitta*) komplementär zu Bhikṣus Terāpanth-*Maryādā*. Damit wird einem Grundmuster der Entwicklung der Jain-Rechtsliteratur entsprochen, daß jeder Regel zugleich die Sanktion der entsprechenden Regelübertretungen hinzuge stellt werden sollten, um ihre faktische Funktionsweise einer Kontrolle zu unterwerfen. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, daß selbst das Wissen um Missetaten anderer zur Akkumulation von negativem *Karman* führt, welches gebüßt werden muß. “Wenn Du Defekte (innerhalb der Organisation) beobachtest, berichte sie direkt dem *Ācārya*. Wenn Du sie sammelst, wirst Du sie nicht mehr los und mußt selbst Buße tun”. Der Bericht der Missetat an den *Ācārya* gilt selbst als Form der Buße. Wenn man selbst etwas Falsches getan hat, soll man es nicht nur den Senioren und dem *Ācārya* berichten, sondern auch niederschreiben (S. 191). Wenn dies nicht getan wird, soll man als Buße für eine vom *Ācārya* bestimmte Zeit keine zerlassene Butter (*Ghī*) und kein Gemüse zu sich nehmen. *Prāyaścitta* für bestimmte Vergehen lauten folgendermaßen: Wer schlecht spricht vom *Guru* oder anderen *Sādhu* (*Sādhvī*) soll fünfzehn Tage keine Milchspeisen (*Vikṛti*) essen. Wer weint, soll zehn bis fünfzehn Tage keine Milchspeisen essen oder zwei Tage fasten. Wer andere fälschlich beschuldigt soll für jedes verwendete Wort fünf Tage keine Milchspeisen zu sich nehmen, etc.: “*Tyāg Hai*” (S. 192).

(4) Im nächsten Abschnitt der *Hājarī*-Zeremonie rezitiert der *Ācārya* (*Yuvācārya*, *Mahāśramaṇa* oder *Agraṇī*) 10-15 Regeln des täglichen Lebens innerhalb der monastischen Ordnung in Form von Fragen. Ein jeder Mönch und jede Nonne muß auf jede Frage mit Ja oder Nein antworten, so daß sich jeweils eine Stafette von Antworten entlang der in der Linie ihrer Seniorität aufgestellten Asketen ergibt (Ja, Ja, Ja, Ja, Ja ...):

“Hast Du die *Vrata*, *Gupti* und *Samiti* innerhalb der letzten 14 Tage befolgt?”

“Ja, Ja, Ja”

“Hast Du *Vandanā* vorschriftsgemäß durchgeführt und Deinen Senioren Gehorsam erwiesen?”

“Ja, Ja, Ja”

“Hast Du Fehler im täglichen Ritual begangen?”

“Nein, Nein, Nein”

“Hast Du Vergebung gegenüber den anderen Asketen praktiziert?”

“Ja, Ja, Ja”

“Hast Du am Tag geschlafen (Mönche unter 60 Jahren dürfen erst nach 22.00 schlafen)?”

“Nein, Nein, Nein”

“Hast Du in verbotenen Kontexten mit *Sādhvī* (*Sādhvī*) gesprochen?”

“Nein, Nein, Nein”

“Hast Du alle Arbeiten, die Du dem *Ācārya* (*Agraṇī*) gegenüber angekündigt hast (alle Projekte müssen angekündigt werden) auch durchgeführt?”

“Ja, Ja, Ja”

(5) Das abschließende Gelübde bezieht sich nicht auf den Entschluß (*Sanikalpa*) der Übernahme bestimmter Gelübde, sondern auf deren Einhaltung - also auf die effektive Funktion der Gelübde. danach ist die Zeremonie beendet. In der Praxis wird dieses Schema in vielfältigster Weise variiert. Am Ende der *Hājarī*-Zeremonie in Rājaldesar/Bikaner am 29.11.1993 (9.45-11.00) wurde auch die gesamte versammelte Laienanhängerschaft auf die *Caudah Niyama* der Laien und die Gefolgschaft von *Ācārya Tulsī* vereidigt. Dies ist eine Innovation *Ācārya Tulsī*s.

Die *Hājarī*-Zeremonie ist eine Methode der zeremoniellen Gruppendisziplinierung und Gruppenerziehung. Ein wichtiges Merkmal ist sein öffentlicher Charakter. Auch die Laien sollen die grundlegenden Ordensregeln kennenlernen, um den Wandel der Mönche kontrollieren und öffentlichen Druck ausüben zu können. Das erste Große *Hājarī* (*Pahalī Barī Hājarī*) wurde von Jayācārya am 23.1.1854 (Pauṣa Kṛṣṇa 9 1910) organisiert (Jayācārya 1983: 186-98). Sinn und Zweck dieser Form effektiver öffentlicher Verhaltenskontrolle ist einerseits die Unterrichtung der Mönche über die Ordensregeln und des *Ācārya* (*Agraṇī*) über den Stand der Disziplin in seinem Orden, und andererseits die Schaffung eines Kontextes, der die Mönche und Nonnen zwingt, entweder die Wahrheit zu sagen oder öffentlich zu lügen. Die Ordensmitglieder werden somit indirekt – über den Umweg der öffentlichen Meinung - unter Druck gesetzt, sich auch vorschriftsgemäß zu verhalten und ggfs. Überschreitungen zu beichten. Ähnliche Verfahren sind auch aus dem Theravāda Buddhismus - dem *Uposatha*-Ritual - bekannt, dem die *Hājarī*-Zeremonie in vieler Hinsicht entspricht.⁵³⁴ Die *Hājarī*-Zeremonie unterscheidet sich jedoch von dem buddhistischen *Pātimokkha* dadurch, daß vor oder während der Zeremonie keine Beichten und Bußen stattfinden. Es ist unklar, ob Jayācārya durch die Lektüre buddhistischer Texte beeinflusst wurde. Nach Angaben *Ācārya Mahāprajñas* (Muni Mahendra Kumār, Brief vom 21.6.1996), Terāpanthī “possibly did not analyze the Buddhist Vinaya rules for setting up new ceremonies like the *hājarī*”.

8.2.2.3. Interpretation

Die *Hājarī*-Zeremonie dient - wie jedes Ritual - mehreren Zwecken zugleich: (a) der wiederholten Vereidigung der Mönche und Nonnen und damit der Stärkung der Ordensdisziplin, (b) der öffentlichen Examinierung von Asketen, (c) der Information der Anhängerschaft über den disziplinarischen Kodex und die Zurschaustellung der

⁵³⁴ Vgl. Spiro 1982: 302, Wijayaratna 1990: 124.

monastischen Hierarchie, sowie (d) der öffentlichen Verwarnung oder Sanktionierung von einzelnen Asketen die sich Mißverhalten haben:

(a) Die primär soziale Funktion des *Hājarī* kommt, wie der Name sagt, im Anwesenheitszwang der Asketen zum Ausdruck (Jayācārya 1981c: 10f.) und darin, daß die Regeln kollektiv rezitiert und individuell akzeptiert werden. Das Ritual dient dazu, die Mönche zu inspirieren, die Prinzipien und Regeln mit nicht nachlassender Wachsamkeit zu befolgen. Insofern stellt es das periodische, kollektive Äquivalent zum täglichen, individuellen Rezitieren des *Lekh-Patra* dar. Es ist, wie gesagt, die allmorgendliche Pflicht eines jeden Mönches und jeder Nonne das heute in Hindi abgefaßte *Lekh-Patra* zu rezitieren, durch welches die Loyalität zum *Gaṇa*, zum *Ācārya* und zur Verfassung des Terāpanth wiederholt bestätigt wird. Durch die Betonung der Senioritätsordnung während der Zeremonie wird zudem die interne soziale Disziplin der Sekte gestärkt.

(b) Das Erlernen öffentlichen Auftretens und Redens gehört zu den grundlegenden Fähigkeiten, die ein Jain-Mönch erlernen muß (S. Kumar 1992: 23). Das erstmalige öffentliche Rezitieren der Ordensregeln gilt daher als ein Examen für Novizen.⁵³⁵ Grundsätzlich gilt, daß das Lesen und Verlesen bestimmter Texte nur von entsprechend spirituelle qualifizierten Personen durchgeführt werden darf (Deo 1956, 1960). Es existiert also eine hierarchische Ordnung sowohl von Texten als auch von Vorlesern und Interpreten. Diese Hierarchie kulminiert in der Person des *Ācārya*. Das *Lekh-Patra* wird individuell gelesen, das *Maryādā-Patra* wird von allen Gruppenleitern verlesen und das *Sāmūhik Marjādā* nur vom *Ācārya*. Das Privileg des Verlesens des *Sāmūhik Marjādā* - der ersten schriftlich fixierten von *Ācārya* Tulsī sogenannten Verfassung *Ācārya Bhikṣus* - an *Māgha Śukla Saptamī* (*Maryādā-Mahotsava*) kommt ausschließlich dem *Ācārya* zu. Die Höherwertigkeit des *Maryādā-Mahotsava* gegenüber den *Hājarī*-Zeremonien kommt auch gerade darin zum Ausdruck, daß der *Ācārya* selbst das von *Ācārya Bhikṣu* in *Mārvāṇī* verfaßte Originalmanuskript rezitiert. Nur an MM wird das Originalmanuskript öffentlich gezeigt und rezitiert. Früher wurden alle Nicht-Mārvāṇī-Kundigen - und dazu gehören selbst viele der *Sādhu* und *Sādhvī* - in diesem Moment von der Terāpanth-Gemeinde Rajasthans automatisch distanziert. Deshalb hat *Ācārya* Tulsī eine redigierte Hindi-Version verfaßt, die heute anstelle des Originals verlesen wird. Auch das *Maryādā-Patra* und das *Lekh-Patra* werden heute nur in Hindi-Übersetzungen verwendet.

(c) Die Vereidigung der Asketen und die Lesung der Regeln fanden ursprünglich nur innerhalb der monastischen Gruppen statt, da sie allein von den Regeln der monastischen Disziplin betroffen sind. Auf Dauer konnte die Zeremonie jedoch "nicht vor den Augen der neugierigen Laienschaft verborgen gehalten werden" und wird heute grundsätzlich öffentlich zelebriert. Die Bedeutung der passiven Anwesenheit der zuschauenden Laien während des Rituals wurde in der Folgezeit positiv interpretiert, indem auf die Bedeutsamkeit der Unterrichtung der Laien über die Natur der monastischen Regeln hingewiesen wurde: damit ihnen ein Maßstab an die Hand gegeben ist, mit dessen Hilfe sie das Fehlverhalten einzelner Asketen feststellen und dem *Ācārya* berichten können. Der Wert des öffentlichen Rezitierens der Regeln war früher, als es noch keine allgemein verfügbaren Bücher der Regeln gab, selbstverständlich ungleich höher als heute, wo viele Terāpanth-Familien Bücher wie das *Amṛta Kalaś* besitzen, in denen die Grundregeln abgedruckt sind (solche Nachschlagewerke werden natürlich effektiv nur selten benutzt). Bis vor wenigen Jahrzehnten waren die *Āgama* und die internen Regeln des Ordens noch Geheimwissen. Selbst den Terāpanth-Laien war es verboten, die Predigten der Mönche schriftlich zu protokollieren. Sie waren daher ggfs. zur Memorisierung des Gesagten gezwungen und konnten

⁵³⁵ Während des *Barī Hājarī* im Jahre 1992 in Rājaldesar wurden das *Maryādā-Patra* und die Prinzipien von dem jüngsten, nur acht Jahre alten, *Sādhu* in der generellen Versammlung der vierfachen Ordnung verlesen. Eine *Hājarī* heißt "groß" wenn es in der Gruppe des *Ācārya* durchgeführt wird.

nur heimlich Nachschriften anfertigen. Die Regeln der Konfliktlösung des Ordens werden auch heute noch als offenes Geheimnis behandelt, da die Außenwelt nichts über die inneren Auseinandersetzungen wissen sollte, die in den Ordensregeln implizit reflektiert sind.

Die Wirksamkeit der Kontrolle der Ordensmitglieder durch die interne Öffentlichkeit der Terāpanth darf nicht unterschätzt werden. Ein Jain-Mönch ist im Prinzip ein Individuum ohne jedes Privatleben - ein "Gefangener" der Jaina-Gemeinden.⁵³⁶ Er wird permanent von der Laienschaft umsorgt aber auch beobachtet und kontrolliert. Es gibt keine Privatsphäre, nur eine Besuchsetikette. Die *Sādhu* müssen selbst in der Nacht die Türen ihrer Unterkünfte offen halten "um nicht unwillentlich Lebewesen einzuschließen". Aufgrund der damit verbundenen Gefahren wird den *Sādhvī* allerdings nachts das Schließen der Türen erlaubt (BKS 1.14). Die offenen Unterkünfte der *Sādhu* werden heute in der Regel durch Wachleute geschützt, die von den Laienanhängern angestellt werden. Wenn die Terāpanth-*Sādhu* ungestört sein wollen, stellen sie ihre *Rajoharaṇa* in den Türeingang, als Zeichen der Unerwünschtheit des Besuches von Nicht-Mönchen (S. Kumar 1992: 35, 37). Die einzigen im weitesten Sinne "privaten" Momente erleben die Mönche und Nonnen während ihres gemeinsamen Essens im Kreis der *Sambhoga*-Gruppe und während *Pañcamī* - der ebenfalls streng geregelten Körperentleerung. Beide Aktivitäten finden unter Ausschluß der Terāpanth-Öffentlichkeit statt. Früher hat niemand je den *Ācārya* essen gesehen - er ist der einzige Mönch, der allein essen darf bzw. muß.⁵³⁷ Heute ist dies jedoch unter besonderen Umständen möglich - der *Ācārya* speist im Beisein einer Reihe privilegierter Mönche - seiner Adjutanten. Ein Mönch kann sich dem Zugriff der Öffentlichkeit effektiv nur durch Meditation entziehen, während der sein Körper jedoch der Verehrung durch die Laienschaft zur Verfügung steht. Versorgung und Kontrolle der Mönche durch die Laien sind somit zwei Seiten desselben Phänomens. Die Laien des Terāpanth sind sehr stolz auf die "Reinheit" des Verhaltens ihrer Mönche und Nonnen, für deren Wohlbefinden sie fast alles zu geben bereit sind. Entsprechend besorgt sind sie, wenn Nachlässigkeiten im Verhalten der Asketen eintreten und die Gefahr der Minderung des öffentlichen Ansehens und des sozialen Systems der gesamten Sekte - und damit indirekt: ihres eigenen sozialen Status - besteht: "This pressure and pride of the laity no doubt serves to ensure that the ascetics do not become lax in their habits" (Oldfield 1982: 50). Die systematische Einbeziehung der Kontrollfunktion der Terāpanth-Öffentlichkeit wird evident bei den Schwierigkeiten die ein Mönch erfährt, wenn er der monastischen Ordnung entkommen will (S. Kumar 1992) und auch in der Terāpanth-Methode der Disziplinierung einzelner Mönche während der *Pakkhī Pratikramaṇa* und *Hājarī*-Rituale.

(d) Die disziplinarische Funktion des *Hājarī* findet ihren paradigmatischen Ausdruck in dem Verfahren der öffentlichen Kritik "nachlässiger" Mönche durch den *Ācārya*. Jayācārya hat dies in der folgenden Regel festgelegt: "It is a policy (of the Order) that an erring monk is publicly reprimanded by the preceptor. On such occasions an indisciplined monk exhibits resentment, but the disciplined monk feels happy" (Jayācārya 1981c: 11). Wenn ein *Sādhu* oder eine *Sādhvī* einen schweren Irrtum begeht, wird er (sie) persönlich verwarnt oder in der öffentlichen vierfachen Versammlung (während MM) gemaßregelt. Er (sie) gibt öffentlich seine Fehler zu und wird vom *Ācārya* mit angemessenen Bußen bedacht (Renou & Renou 1951: 346, Brief Misra 8.4.1992). Es handelt sich bei diesem Verfahren gewissermaßen um eine öffentlich durchgeführte persönliche Beichte bzw. ein erzwungenes Schuldgeständnis, die nichts mit dem schematischen Ritualismus des täglichen *Pratikramaṇa* zu tun hat. Der Vorgang selbst ist extrem peinlich, wie verschiedene von Jayācārya (1981c: 10-4) beschriebene Beispielen belegen. Die Sanktionswirkung der Anwesenheit der Öffentlichkeit wird auch dadurch verstärkt, daß

⁵³⁶ Vgl. Clastres 1986: 46.

⁵³⁷ Siehe Goonasekera 1986.

die Hierarchie monastischer Seniorität während *Hājarī* für die Laien offensichtlich wird. Jede Reduzierung der Seniorität (*Cheda*) die der *Ācārya* nach einem Vergehen eines Mönches oder einer Nonne vornimmt, wird für Eingeweihte dank deren linearer Aufstellung während der Zeremonie deutlich. Die "Ehre" bzw. das Ansehen eines Mönches oder einer Nonne wird durch die öffentliche Reduzierung des Ansehens stark beeinträchtigt. Daraus ergibt sich ein wirksamer Abschreckungseffekt, der die Asketen zur strikten Einhaltung der Regeln motiviert. An den *Hājarī*-Tagen werden jedoch ggfs. auch Exkommunikationen ausgesprochen.⁵³⁸ Solche öffentlichen Sanktionen werden ausschließlich während der vierzehntägigen *Hājarī*-Riten durchgeführt, nicht jedoch während *Saptamī*. Vorfälle, deren Bekanntwerden dem öffentlichen Ansehen des Terāpanth insgesamt schaden könnte, werden grundsätzlich intern abgehandelt und nicht vor den Augen der "vierfachen Versammlung" und der weiteren Öffentlichkeit diskutiert (S.Kumar 1992: 27f.).

8.2.2.4. Das alljährliche Fest der Regeln (Maryādā-Mahotsava)

Zusätzlich zum *Lekha-Patra* und *Hājarī* institutionalisierte Jayācārya schließlich noch das *Maryādā-Mahotsava* (MM), das Fest der Regeln, zum Angedenken des Jahrestages der Niederschrift des letzten *Likhat* durch *Ācārya Bhikṣu*. Das MM im weitesten Sinn ist eine etwa sechswöchige Festperiode, die alljährlich im Monat Māgha (Januar/Februar) an jährlich wechselnden, vom *Ācārya* festgelegten Orten stattfindet. Im engeren Sinne bezeichnet das Wort eine drei bis viertägige Versammlung von Māgha Śukla 5 bis Māgha Śukla 8. Der Jahrestag selbst, Māgha Śukla Saptamī, der siebte Tag, an dem sich im Prinzip der gesamte *Caturvidha-Saṅgha* um den *Ācārya* versammelt, ist der Höhepunkt des MM und das bedeutendste Terāpanth-spezifische Fest des rituellen Jahres, das an diesem Tag beginnt. Nicht nur aufgrund seines sowohl politischen wie bürokratischen Charakters, sondern vor allem wegen der einseitigen Fokussierung auf die administrativen Funktionen des *Ācārya* ähnelt es weniger einem religiösen als einem königlichen Ritual, einem *Darbār*, dem es offensichtlich nachempfunden ist.⁵³⁹ Wie im Folgenden deutlich wird, dient die Versammlung vor allem der Regelung der organisatorischen Fragen des Jahreszyklus der asketischen Wanderungen (*Vihāra*), der bei den Terāpanthī im Zentrum des religiösen Ritualismus stehen. Insofern handelt es sich um das Gegenstück zur *Paryuṣaṇa*-Periode, bei der vor allem die asketischen Aspekte des Jainismus im Vordergrund stehen.

Während MM versammelt sich die Mehrzahl der Terāpanth-Mönche um den *Ācārya*, um (a) dem *Ācārya* die Früchte ihrer Arbeiten zur Redistribution zu überreichen, (b) Verhaltensfehler zu beichten und zu sühnen (*Sāraṇā-Vāraṇā*), (c) Erfahrungen auszutauschen, Probleme zu diskutieren, Reden zu halten und sich weiter zu bilden (*Vicāra-Manthana*), (d) im kleinen Kreis (*Āntārik Goṣṭhi*) um den *Ācārya* Zukunftsprogramme und Regeländerungen für den *Dharma-Saṅgha* zu verabschieden, (e) den Treueeid auf die Verfassung des Terāpanth und den *Ācārya* zu erneuern (*Viśvasanīyatā kī Śapath*) und (e) um in neue Gruppen zusammengestellt zu werden und neue Aufgaben und *Cāturmāsa*-Orte schriftlich zugewiesen zu bekommen (*Cāturmāsaṃ kī Ghoṣaṇā*).⁵⁴⁰ Darüber hinaus finden Vollversammlungen der Repräsentanten der wichtigsten Laienorganisationen des Terāpanth, d.i. des *Mahāsabhā* und der Frauen- und Jugendorganisation, statt. Alle bedeutenden politischen- und Personalentscheidungen werden dabei in Absprache mit dem *Ācārya* getroffen und aufgestaute Konflikte ggfs. durch dessen Schiedsspruch geschlichtet. Die zur *Saptamī*-Zeremonie von weither angereisten Laien nutzen zudem die Gelegenheit, um sich des Segens des *Ācārya* und ihrer

⁵³⁸ Vgl. Wijayaratna 1990 für die Beschreibung ähnlicher Riten im Theravāda Buddhismus.

⁵³⁹ Vgl. Dumont 1980: 216.

⁵⁴⁰ Budhmal 1995: 415-17, Tulsī & Mahāprajña 1981a: 83-6.

Lieblingsgurus (oftmals Familienmitglieder) zu versichern. Laien können angeblich das durch Askese (*Tapas*) akkumulierte Potential (*Tejas*) der Mönche und Nonnen auch durch devotionale Riten “anzapfen” und auch für soziale Zwecke nutzen.

Zusammengenommen generieren diese Elemente die Grundstruktur des religiösen Jahres des Terāpanth-Ordens, welches an MM beginnt. In Anlehnung an Mauss und Beuchat (1904-5/1978: 211ff.) und Tambiah (1970: 160), kann man von einem saisonalen Wechsel zwischen einer Periode des asketischen Jainismus und einer des festlichen Jainismus sprechen. Wie schon mehrfach herausgearbeitet wurde, sind die “religiösen” und die “sozialen” Aspekte des rituellen Zyklus aus der Teilnehmersicht untrennbar verknüpft und nur analytisch, auch nach Kriterien des Terāpanth, unterscheidbar.⁵⁴¹ Während individueller Asketismus in der *Cāturmāsa*-Periode im Vordergrund steht, beginnt das festliche “Ernten der Früchte” dieser rituellen Selbstopfer nach Beendigung der Regenzeit - in der Saison der Hochzeiten und Geschäftsreisen - und kulminiert im MM. Der rituelle Jahreszyklus wird bewußt mit dem landwirtschaftlichen Zyklus assoziiert. Die Terāpanthī vergleichen ihren religiösen Jahreszyklus mit der Reifung und dem Ernten der Früchte der keimhaften religiösen Intentionen, die angesichts des *Ācārya* während des Festes der Regeln gefaßt werden.⁵⁴² Alle legitime Aktivität geht in der Weise vom *Ācārya* aus. Als Keim (*Bīja*) der “Fruchtbarkeit”, also des Erfolgs der Sekte gilt v die rituelle Übernahme eines Treueeids gegenüber dem *Ācārya* durch alle anwesenden Asketen und des Entschlusses (*Sanikalpa*) zur Übernahme zusätzlicher Selbsteinschränkungen für das kommende religiöse Jahr. Alle Errungenschaften der Sekte gelten als Realisierungsformen solcher keimhaften Gelübde (*Vrata*) und werden symbolisch an den *Ācārya* zur Redistribution “zurückgegeben” und ihr sozioreligiöser Wert somit anerkannt. Das MM spielt demnach nicht nur die Rolle einer gesetzgebenden Versammlung, sondern ist der Mittelpunkt des kulturellen Lebens und der Verwaltung der Organisation des Terāpanth. Für die Teilnehmer ist das Festival ein Symbol der Verfassung (*Maryādā* oder *Vidhāna*), der Organisation (*Saṅgaṭhan*), Disziplin (*Anuśāsana*) und der Einheit (*Ekatā*) des Terāpanth, aus der sich die Stärke ihrer Gemeinde (*Saṅgha-Śakti*) und das Potential zur Expansion ihres religiösen Einflusses (*Dharma-Śāsana*) ergibt (AK II: 103). Die Grundtugenden des Terāpanth - Disziplin, Organisation und Regeltreue - stehen daher im Zentrum des *Maryādā-Mahotsava*.

Obwohl das eigentliche MM an Māgha Śukla Saptamī aus einer einzigen vierstündigen Zeremonie besteht, dauert das offizielle Festival heute drei bis vier Tage. Die meisten Mönche bleiben jedoch zwei bis zweieinhalb Monate in der Nähe des *Ācārya*. Metaphorisch wird die alljährliche Zusammenkunft als das große Atemholen (*Mahāprāṇa*) bezeichnet, durch welches neues Leben in die Gemeinde gehaucht wird.⁵⁴³

8.2.2.4.1. Geschichte des Festivals⁵⁴⁴

Das MM wurde erstmals am 3.2.1865 (1921 Māgha Śukla 7) in Bālotarā von *Ācārya Jayācārya* als Wandervollversammlung aller *Sādhu* und *Sādhvī* zum Angedenken des Tages der Niederschrift der Verfassung des Terāpanth durch *Ācārya Bhikṣu* im Jahre 1802 veranstaltet. Historisch entwickelte sich das Festival aus der Jayācārya *Paṭṭotsava*-Zeremonie, die seit dem 2.2.1855 an Māgha Śukla 15 abgehalten wird und ursprünglich

⁵⁴¹ Pace Dumont 1980, Gombrich 1971, 1988.

⁵⁴² Mahāprajñā 1995: 92.

⁵⁴³ Nagarāj 1959: 4, L.P. Sharma 1991: 169, Mahāprajñā 1995: 92.

⁵⁴⁴ Siehe dazu vor allem Budhmal 1995: 401-17, AK II: 103f., Tulsī & Mahāprajñā 1981a: 83-6, Mahāprajñā 1995: 89-92. Vgl. Renou & Renou 1951, Nagaraj 1959: 4-6, Nathmal 1968: 147-9, Sharma 1991: 169f.

auch MM genannt wurde. Jayācārya versammelte gewöhnlich im Monat Māgha die getrennt von ihm wandernden Mönche und Nonnen, um sich um deren Ausbildung zu kümmern und anschließend das *Paṭṭotsava* zu feiern. Diese mehrwöchige Versammlung wurde, weil sie im Monat Māgha (Januar-Februar) stattfindet, auch *Māgha-Mahotsava* genannt. Im Jahre 1865 kündigte er an, daß das *Paṭṭotsava* in der Ortschaft Pacapadarā stattfinden wird, doch die Terāpanth-Gemeinde des Nachbarortes Bālotarā, die selbst das *Paṭṭotsava* veranstalten wollte, protestierte lautstark. Daraufhin entschied Jayācārya, daß eine Woche früher in Bālotarā ein zusätzliches Festival stattfinden soll, daß symbolisch für die *Paṭṭotsava* aller *Ācārya* stehen solle.⁵⁴⁵ Im folgenden Jahr wurden, angeblich aufgrund des glückverheißenden Datums, beide Feste gemeinsam an Māgha Śukla Saptamī gefeiert, doch seitdem getrennt zelebriert – ursprünglich wohl um die Laien von den internen Angelegenheiten des *Dharma-Saṅgha* fernzuhalten.⁵⁴⁶

Die bis heute unter den Jain-Orden einmalige alljährliche kollektive Versammlung des Terāpanth zur Diskussion, Änderung und Implementierung von Ordensregeln, nach Art der historischen Konzilien, entwickelte sich somit durch die Depersonalisierung der *Paṭṭotsava*-Feiern. Die dabei zelebrierte Verfassung des Terāpanth wurde durch Generalisierung der von Ācārya Bhikṣu für Muni Bhārmal und andere spezifische Mönche und Nonnen abgefaßten Regeln, die von Jayācārya in abstrakter Form reformuliert wurden. Der generelle Anlaß für die Institutionalisierung einer Jahresversammlung aller Asketen war der gleiche wie im Falle der *Hājarī*-Tage: die mit der Erhöhung der Mitgliedszahlen des *Dharma-Saṅgha* während der Konsolidierungsphase unter Jayācārya zunehmenden Spaltungstendenzen und Probleme der Aufrechterhaltung zentraler Kontrolle. Ein gestraffter Regelkodex und dessen obligatorische ritualisierte Implementierung durch *Lekha-Patra*, *Hājarī* und MM sollten diesem Problem entgegentreten. Bei allen drei Ordensritualen steht die rituelle Erzwingung der Reflexion auf die Notwendigkeit und die Fruchtbarkeit der Einhaltung der das Entscheidungsmonopol des *Ācārya* betreffenden institutionellen Regeln der Terāpanth im Vordergrund. Jayācārya sah die Lösung des Problems der Verhärtung der Untergruppengrenzen, welches sich auch bei dem zentralistisch organisierten Terāpanth stellt, vor allem im regelmäßigen Zusammentreffen aller Mönche und Nonnen mit dem *Ācārya* und in der Rationalisierung des schon in den Jahren 1772 und 1775 von Bhikṣu (Jayācārya 1983: 472f., 464) eingeführten Verfahrens der zentralen Verteilung der *Cāturmāsa*-Orte (S. 62f.).⁵⁴⁷ Dieses Verfahren setzt eine allgemein akzeptierte Zentralinstanz, Regeln und formale Organisation voraus. Die Einführung eines Festes der monastischen Organisation wurde jedoch anfangs mit dem Argument kritisiert, daß die kanonischen Schriften (vgl. ĀS₁ 2.11) den Mönchen die Teilnahme an sozialen Feierlichkeiten (*Utsava*) “nach Art der Haushälter” grundsätzlich verbieten. Jayācārya konnte jedoch seine Gegner überzeugen, daß kein grundlegender Unterschied zwischen dem MM und althergebrachten Riten, wie der Verehrung des *Ācārya* (*Vandanā*) oder der Disziplin (*Anuśāsana*), bestehe (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 83). Später wurden auch Laien beim MM zugelassen, wie schon beim *Paṭṭotsava*. Das legendäre Vorbild war dabei Mahāvīras *Samavasaraṇa*, die temporäre Vollversammlung des vierfachen *Saṅgha*, also aller Anhänger des *Jina*.

Was das MM, im Unterschied zu den Versamlungsformen anderer Jain-Orden, zu einem effektiven Instrument der Integration überregional operierender *Siṃghārā* werden läßt, ist die zentrale Regelung der personellen Zusammensetzung der Wandergruppen und die Bestimmung ihrer Zielorte und Wanderrouen. Das MM ist damit zu einem konstitutiven Mechanismus der alljährlichen rituellen Reproduktion der Einheit der

⁵⁴⁵ Der Monat Māgha ist für den Terāpanth auch deswegen bedeutsam, weil Ācārya Bhārmal an Māgha Kṛṣṇa 8 starb.

⁵⁴⁶ Budhmal 1995: 412-15, AK I: 43, AK II: 103, Tulsī & Mahāprajña 1981a: 84.

⁵⁴⁷ Jayācārya hat dies zunächst in den *Hājarī* verkündet und später in den Empfehlungen für seinen Nachfolger Maghrāj von 1863 während seinen *Cāturmāsa* in Cūru festgeschrieben (*Gaṇapati Sikhāvaṇ* 17, in Jayācārya 1983: 62f.).

Sekte geworden. In anderen Jain-Orden finden solche Versammlungen nur in Ausnahmefällen statt und spielen keine Rolle für die organisatorische Reproduktion der *Gaccha* oder *Gaṇa*.⁵⁴⁸ Entsprechend stark sind die Spaltungstendenzen dieser Orden, deren formale Einheit nicht rituell reproduziert wird. Aufgrund dieser und anderer bedeutender institutioneller Innovationen wird Jayācārya heute, neben Bhikṣu und Tulsī, als bedeutendster Führer der Terāpanth-Sekte angesehen. Sein Todestag, Bhādrapada Kṛṣṇa 12, wird - wie der von Ācārya Bhikṣu - von den Terāpanth als besonderer Feiertag zelebriert. Am 26.8.1981 in Delhi wurde zudem eine *Jayācārya Nirvāṇa Centenary Celebration* abgehalten (Mahāprajña 1987: 37).

8.2.2.4.2. Ankunft und Abreise der Mönche und Nonnen

Jayācāryas Fest der Regeln war zunächst ausschließlich für die Mitglieder der monastischen Gemeinde gedacht. Im Laufe der Zeit nahmen jedoch auch immer mehr neugierige Laienanhänger an diesem Festival teil, so daß das MM heute den Charakter einer Wandervollversammlung des gesamten Terāpanth angenommen hat. Ein für die Laien besonders reizvoller Aspekt des Festivals ist dabei die Bekanntgabe der *Cāturmāsa*-Orte der neugebildeten *Siṃghārā* durch den Ācārya. Da es eine Vielzahl von Terāpanth-Laiengemeinden gibt, aber nur wenige Mönche und Nonnen bzw. *Siṃghārā*, entwickelt sich eine lebhafte Konkurrenz der Laien um die Gunst des Ācārya, der allein darüber befindet, welche der in öffentlichen Versammlungen und schriftlich ausgesprochenen Einladungen der Laien für *Cāturmāsa*-Aufenthalte angenommen werden und welche Mönche und Nonnen an welche Orte geschickt werden. Die Laienkonkurrenz um einen Besuch des Ācārya selbst, ist dabei das Terāpanth-Äquivalent des Versteigerns ritueller Akte (*Bolī*), welches bei Statuen verehrenden Jaina praktiziert wird, die allerdings auch äquivalente Auswahlverfahren von *Cāturmāsa*-Orten aufweisen.⁵⁴⁹ Ein

⁵⁴⁸ Die gleiche Methode wurde, mit Abstrichen, hundert Jahre später auch von dem im Jahre 1952 neu gegründeten, zentralistisch organisierten Sthānakavāsī Śramaṇa-Saṅgha imitiert. Die Mitglieder des Śramaṇa-Saṅgha treffen sich nur unregelmäßig bei besonderen Anlässen zu einem *Sammelan* (Zusammenkunft). Dies geschieht etwa alle sechs bis zehn Jahre (zuletzt 1987). Aus dem Umfeld der Mūrtipūjaka sind nur gelegentliche Zusammenkünfte der Oberhäupter der Subsekte bekannt. Sie treffen sich nur ausnahmsweise, auf der Basis persönlicher Einladungen, um drängende Probleme zu diskutieren (Jaini 1985, Cort 1989: 161). Die Mehrzahl der Mönche (und alle Nonnen) sind von solchen "Gipfeltreffen" ausgeschlossen. Eine Ausnahme bildete das einmalige gemeinsame Treffen von siebenhundert (Tapā-Gaccha) Śvetāmbara-Mönchen im Jahre 1934 zum Zwecke der nochmaligen Bestätigung der traditionellen Regeln (Marett 1985: 27). Eine der letzten Versammlungen der Tapā-Gaccha-Ācārya fand im Dezember 1991 in Ahmedabad auf Einladung von Candrodāya Sūri statt. Das eigentliche Thema der Versammlung war die Frage, ob der, mittlerweile verstorbene, Rāmsūri zum *Śāsana-Samrāt* erkoren werden sollte oder nicht. Das offizielle Streitthema war allerdings die unlösbare Frage der Bestimmung des astrologisch korrekten Datums von *Samvatsarī*. Es wurde in beiden Fällen keine Lösung gefunden. Die sogenannten Versammlungen der vierfachen Gemeinden, die vermeintlich Mahāvīras *Samavasaraṇa* replizieren (Cort 1989, 1991b: 666), finden bei den Mūrtipūjaka heute nur auf lokaler Ebene statt und verdienen es nicht mit dem vierfachen *Saṅgha* Mahāvīras assoziiert zu werden, da sich dabei immer nur kleine asketische Wandergruppen (*Parivāra*) während *Cāturmāsa* mit einem lokalen Jain *Śrāvaka-Saṅgha* assoziieren: nie jedoch größere Gruppen. Die gesamte Mitgliedschaft eines *Gaccha* oder *Gaṇa* trifft sich bei den Mūrtipūjaka in der Regel nie - daher ist Schubring 1978: 252 zuzustimmen, daß die (Mūrtipūjaka-) Kategorie des *Gaccha* oder *Gaṇa* sich nicht auf aktuelle Gruppen bezieht, sondern "both a conception regarding the history of the teaching ... and a technical term" ist. So gesehen hat es Jayācārya durch die Institutionalisierung des MM verstanden, zu verhindern, daß sich auch der Terāpanth von einer effektiven Gruppe zu einer sozialen Kategorie wandelt. Im Unterschied zu den *Siṃghārā* des Terāpanth sind die *Parivāra* der Mūrtipūjaka jedoch rechtlich in der Lage eigene Versammlungen aller vier *Tīrtha* bilden zu können. Eine *Sādhu-Parivāra* des Tapā-Gaccha wird - anders als eine Terāpanth *Sādhu-Siṃghārā* - oft von einer Gruppe von *Sādhvī* in einer gewissen Distanz begleitet: "*Sādhvī* tend to travel in connection with groups of *Sādhu*" (Cort 1989: 154 Fn. 7). Die Terāpanth-Regel, daß die *Sādhu* und *Sādhvī* unabhängig voneinander wandern müssen und, mit Ausnahmen, auch nicht in ein und derselben Ortschaft ihre Unterkünfte beziehen dürfen, impliziert dagegen, daß sich ein kompletter *Caturvidha-Saṅgha* nur einmal im Jahr: an MM zusammenfinden kann. Ein Ausnahmefall ist der *Rāj* bzw. *Gurukul* des Ācārya, dem, wie gesagt, auch eine Gruppe von *Sādhvī* angehört und der insofern allein das Potential der Erzeugung einer kompletten vierfachen Versammlung hat. Während *Cāturmāsa* - der Periode der Bildung lokaler vierfacher Versammlungen bei den Mūrtipūjaka - können die Terāpanthī, mit dieser Ausnahme, aufgrund der Regel der Geschlechtersegregation höchstens dreifache Versammlungen bilden. Die Bedingung des Aufbaues der einheitlichen und reproduktionsfähigen überregionalen Organisation der Terāpanth war demnach die Auflösung der relativen Autonomie der Wandergruppen.

⁵⁴⁹ Siehe Winternitz 1926: 360-2, Reynell 1991: 51, Cort 1991a: 408f., Smedley 1994.

ähnliche Prozedur des Sammelns von öffentlichen Einladungen und der willkürlichen Selektion und Bekanntgabe der Entscheidung wird inzwischen auch in bezug auf die Selektion des *Maryādā-Mahotsava*-Ortes selbst angewendet. Während der langjährigen Führerschaft Ācārya Tulsī hat sich der Brauch eingespielt, daß der Ācārya an seinem Geburtstag (Kārttika Śukla 2) im Oktober - der ebenfalls von den Terāpanth als Feiertag zelebriert wird - kurz vor Ende von *Cāturmāsa* bekanntgibt, an welchen Orten das nächste MM stattfindet und wo und wann die einzelnen *Siṃghārā* im kommenden Jahr jeweils mit ihm zum *Guru-Darśana* zusammentreffen dürfen. Dem Ācārya liegen dabei telegraphische Einladungen von Seiten der *Śrāvaka* aus verschiedenen Ortschaften vor, deren Vertreter zudem im November zum Aufenthaltsort des Ācārya kommen, um unverzüglich die Information über die Entscheidung des Ācārya nach Hause durch zu telefonieren.

Schon bald nach Bekanntwerden des nächsten MM-Ortes geht für die Mönche die *Cāturmāsa*-Periode der erzwungenen Seßhaftigkeit zu Ende. Ende Oktober, an Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 1, am Tag nach dem *Cāturmāsī Pakkhī Pratikramaṇa* (Kārttika Śukla 15), welches das Ende von *Cāturmāsa* markiert, erbetteln die Mönche neue Kleider von den Haushältern und verlassen ihre *Cāturmāsa*-Residenzen in Richtung des vom Ācārya bestimmten MM-Ortes. Ist dies aus irgendeinem Grunde nicht möglich, müssen die Mönche bis zur Abreise auf *Vigaya*-Nahrung verzichten. Am ersten Tag des *Vihāra* wird meist nur eine kleine Distanz innerhalb der jeweiligen Ortschaft zurückgelegt, da sich die lokalen Terāpanth-Gemeinden am Morgen noch einmal versammeln, um die Mönche zu verabschieden und die letzte Predigt zu hören, die meist Danksagungen und die Ehrung der Gastgeber mit sich bringt.⁵⁵⁰ Anschließend machen sich die Mitglieder der weitverstreuten *Siṃghārā* auf den Weg, um den Ort des Festivals zeitig zu erreichen. Meist werden sie dabei von einigen Laien - meist Mitglieder des lokalen Komitees - begleitet, die mit ihnen zum nächsten Ort wandern, wo das nächste Empfangskomitee die Betreuung übernimmt.⁵⁵¹ Die Mönche legen in den drei Monaten, die ihnen zur Erreichung des Festivals bleiben, oft hunderte von Kilometern barfuß zurück. Wenn keine Sondererlaubnis des Ācārya oder besondere Umstände vorliegen, dürfen die Mönche auf dem Weg zum Ācārya nur je eine Nacht an einem Ort verbringen (Mahāprajñā 1995: 92). Nur solchen Gruppen, deren *Cāturmāsa*-Ort zu weit entfernt ist (z.B. in Nepal) oder aufgrund von Altersschwäche oder im Krankheitsfall wird ein Fernbleiben vom Festival ausnahmsweise gestattet. In der Regel finden sich etwa zwei Drittel aller Mönche und Nonnen zum MM zusammen. Jede Wandergruppe trifft jedoch den Ācārya wenigstens alle zwei bis drei Jahre. In vierjährigen Abständen wird eine besonders große Versammlung (*Baṛā-Hājarī*) einberufen, für die selbst Asketen aus weit entfernten Regionen Indiens an den jeweiligen Versammlungsort (meist in Rajasthan) zurückgerufen werden. Für alle Teilnehmer ist es ein inspirierendes Erlebnis, so viele Asketen, die sonst nur weitverstreut in kleinen Gruppen anzutreffen sind, auf einem Fleck zu sehen. Zudem ergibt sich - auch für die vielen Laien, die zum Besuch des Festivals von weither anreisen - die seltene Gelegenheit den Ācārya selbst zu sehen, ihn ggfs. zu sprechen und seinen Segen zu erhalten. Offenbar wird bei dieser Gelegenheit an *Maryādā-Mahotsava* eine *Hājarī*-Zeremonie durchgeführt.

Sāraṇa-Vāraṇa

⁵⁵⁰ Am Ende seines *Cāturmāsa* in Rajaldesar im Jahre 1993 besuchte Ācārya Tulsī nach dem Verlassen seiner Residenz, in Begleitung einer großen Menschenmenge, persönlich das Haus von Gulabchand Chadalia, dem Vorsitzenden des Empfangskomitees und Hauptfinanzier des *Cāturmāsa*, um sich bei ihm zu bedanken, die Familie zu segnen, und um Nahrung und eine Stoffbahn von ihm zu empfangen. Anschließend bewegte er sich zu einem auf der gegenüberliegenden Straßenseite speziell für die Abschiedszeremonie errichteten Festzelt, wo sich Terāpanth-Prominenz aus ganz Indien sowie die *Sādhvī-Pramukhā* und die *Sādhvī*, von denen er sich schon zuvor verabschiedet hatte, und die *Sādhvī* unter der Leitung des *Yuvācārya* versammelt hatten, um seine Abschiedsrede zu geben. Danach machte er sich in einer Prozession auf den Weg zum südlichen Ortsrand von Rajaldesar, wo er gemeinsam mit seinen *Sādhvī* die erste Nacht des *Vihāra* verbrachte. Die *Sādhvī* der Wandergruppe der *Sādhvī-Pramukhā* übernachteten in einem anderen Haus in der Nachbarschaft.

⁵⁵¹ Vgl. S. Kumar 1992: 12f., 18.

Sobald sie den Aufenthaltsort des *Ācārya* erreichen, müssen die Mitglieder der *Siṃghārā* bei ihm vorsprechen und ihm nach der verehrenden Begrüßung des *Guru* durch die Rezitation des *Guru-Vandanā* einen detaillierten Bericht über alle ihre Aktivitäten während des abgelaufenen Jahres geben und alle ihre Besitztümer (die nominell dem *Ācārya* als Ordensleiter gehören) zurückgeben. Die *Agraṇī* überreichen dem *Ācārya* zu diesem Zweck einen in Schönschrift und oft mehrfarbig abgefaßten Report (*Kula-Yātrā-Vivaraṇa* oder *Vihāra-Vivaraṇa*) über alle wesentlichen Vorfälle, die in folgende Kategorien unterteilt werden:⁵⁵² In welchen Ortschaften, bei wem und wie lange sie Unterkunft gefunden haben; wieviel Kleider (*Vastra*) und Medizin (*Auśadha*) sie empfangen haben und von wem; welche Texte im Einzelnen studiert wurden (*Svādhyāya*) und welche asketische Praktiken (*Tapasyā*) sie durchgeführt haben; wie viele Meditationsklassen (*Prekṣa-Dhyāna*) gegeben wurde und wo; welche Konflikte vermittelt wurden (*Vigraha-Śamana*); welche Gelübden wem gegeben wurden (*Vrata*); und welche Dienste (*Bhakti*) geleistet oder von anderen Mönchen empfangen wurden.⁵⁵³ Zusätzlich werden neue Adressen, disziplinarische Probleme, Probleme mit Laien, mit der Nahrungsversorgung und sonstige besondere Ereignisse vermerkt. Diese Tagebücher müssen jedes Jahr während des MM vom *Ācārya* (oder dem *Yuvācārya* oder *Mahāśramaṇa*) persönlich geprüft werden, der anschließend das protokollierte Verhalten eines jeden Mönches - nach einem ausführlichen persönlichen Gespräch - gemäß der vorgeschriebenen Standards korrekten asketischen Verhaltens⁵⁵⁴ bewertet (*Sāraṇa-Vāraṇa*) und entsprechend entweder Bußen (*Prāyaścitta*) für Verhaltensfehler (*Truṭi*) oder Lob (*Sammān*) und sogenannte Glückspunkte (*Kalyāṇaka*) als Belohnung für besondere Errungenschaften verteilt. Vom Zeitpunkt ihrer Ankunft bis zum *Sāraṇa-Vāraṇa*, bzw. dem Ende der ggfs. abzuleistenden Bußen, müssen alle Mönche fasten. Dieses Verfahren der Verhaltenskontrolle ist wichtig, um den *Sanḡha* von Makel frei zu halten. Folgendes Beispiel einer *Kula-Yātrā-Vivaraṇa* veranschaulicht die Art und Weise der Berichterstattung und der anschließenden Beurteilung des Verhaltens:

Agraṇī Vinayśrī's Report Der Wanderung ihrer Siṃghārā von 6 Sādhvī 1994⁵⁵⁵

Arham

Giver of the jewel of restraint, messiah of humanity, immortal person, light of India, endowed with unique lustre, most respectable Gaṇādhipati Gurudev Śrī Tulsī, eye opener of knowledge, great Lord of

⁵⁵² Das paradigmatische *Yātrā-Vivaraṇa* ist *Sādhvī-Pramukhā* Kanakaprabhās 1977: 885-990 Darstellung von Tulsīs religiöser 'Eroberung' Südindiens 1967-1971. Fischer & Jain 1975: 63 berichten, daß auch Mūrtipūjaka-Mönche Tagebücher über ihre Vergehen führen, um sie später ihrem *Guru* beichten zu können.

⁵⁵³ Auch die *Sādhvī* und *Sādhvī* des Sthānakavāsī Śramaṇa-Saṃgha sind verpflichtet Jahresberichte zu schreiben und an den *Yuvācārya* zu schicken. Über folgende Themenbereiche muß Rechenschaft abgelegt werden: Fußwanderung (*Pada-Vihāra*), Neues Wissen (*Navīna-Jñāna*), Askese (*Tapas*) und Mission (*Pracāra*) (AISJC 1987: 77).

⁵⁵⁴ Die derzeitigen Regeln des Terāpanth fordert von den Mönchen und Nonnen (1) außer an *Cāturmāsa* oder im Krankheitsfall nicht länger als ein Monat in einer Ortschaft zu verbringen (*Sādhvī*: zwei Monate), (2) nicht mehr als 69 *Hāth* (1 *Hāth* = 1 Unterarmlänge) Stoff mit sich zu führen und während *Cāturmāsa* keine neuen Stoffstücke zu akzeptieren, (3) 30 Tage pro Jahr zu fasten: 30 *Upavāsa* oder 60 *Ekāsana* oder 60 *Nirvikṛti*, (4) Gewalt involvierende ärztliche Behandlung zu vermeiden usw. Die Verhaltensregeln für Jain-Mönche wurden über die Jahrhunderte vielfach geändert, so daß heute kein Jain-Orden mehr beanspruchen kann orthodox zu sein (vgl. Nair 1969: 50). Tulsīs wichtigsten Innovationen sind in *Mahāprajñā* 1994: 170f. beschrieben.

⁵⁵⁵ Eine Photokopie des handschriftlichen Berichts wurde von Ācārya Tulsī zugänglich gemacht. Sowohl die Englische Textübersetzung als auch die in der Tabelle zusammengefaßten Daten wurden vom Autor aus dem wesentlich längeren handschriftlichen Originaltext extrahiert, der unter jeder Rubrik eine Liste der Ortschaften und der entsprechenden Ereignisse, sowie zusätzliche Detailbemerkungen, aufführt. Wortlaut und Numerierung folgen dem Original. Die sechs *Sādhvī* sind *Agraṇī* Vinay Śrī und die *Sādhvī* Kānkumārī, Candāvati, Śāntākumārī, Viśadprajñā und Saṃvarprabhā. Siehe ANHANG XI für einen tabellarischen Überblick über die Hauptereignisse der zweijährigen Wanderung der Siṃghārā von Agraṇī Vinayśrī.

Yoga, most renown one, endowed with unique lustre 1008 times, Ācārya Śrī Mahāprajñajī, to your holy lotus feet this two-year report is submitted with respect.

1. At each four-monthly *pakkhī* we recited all together the current “list of *maryādās*” once from the beginning.
2. We all together read all the writings of our tradition once a year.
3. We studied the “rites” of expiation once a year.
4. The *maryādā-patra* was read out once every fortnight in the assembly.
5. Account of cloth (*vastra-vivaraṇa*) [siehe Anhang XI].⁵⁵⁶
6. Account of medicine (*auśadhīya-vivaraṇa*) [siehe Anhang XI].⁵⁵⁷
7. Account of the pilgrimage (*yātrā vivaraṇa*) [siehe Anhang XI].
8. Account of ascetic practices (*tapasyā vivaraṇa*).⁵⁵⁸
9. Account of the pacification of quarrels (*vigraha śamana*).⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ Insgesamt: 11 *Dhotī* (Lendentücher), 18,5 Meter *Lāṃn* (Stoffart), 10,5 Meter und 2 Hände *Malmal* (Musselin), 6 Meter *Khadar* (grober handgewebter Stoff der von Gandhi hochgeschätzt wurde), 5 Meter und 2 Hände *Lūṅkār* (grober Wollstoff zur Verwendung als Sitzunterlage oder Decke), 4 Meter *Sārī* (weißes Kleid), 1 Meter *Sāmla* (Schal). Im Originaltext werden z.T. noch weitere Details gegeben, wie z.T. Warenzeichen und Qualität. Interessanterweise wurden alle Stoffe von Männern überreicht.

⁵⁵⁷ Jains glauben, daß auch unter Berücksichtigung unglücklicher Umstände, Krankheit größtenteils ein Produkt des *Karman*, also selbstverschuldet, ist (ĀS₁ 1.6.1.3, Vy. 16.2.3 = 701b). Fünf der sechs *Sādhvī* waren zumindest einmal krank. Die Ortschaften, Krankheiten, Namen und Anzahl aller Tabletten und Spritzen, Namen (und somit: Geschlecht der) Doktoren und Eingriffe wurden für jede einzelne *Sādhvī* genauestens vermerkt. In Devgarh wurde z.B. *Sādhvī* Viśadprajñā von Dr. Nārāyan untersucht und mit Tabletten versehen. In Rājanganh wurde eine Röntgenaufnahme von Vinayśrīs Rücken gemacht. Da dies unter anderen (siehe: Bußen) offenbar zu einer für Terāpanth-Asketen noch verbotenen Behandlungsform gehört, wurden unmittelbar danach Bußübungen durchgeführt, wie im Originaltext in einer Fußnote angemerkt ist: *yathā vidhi vigay varjan kiya*: d.h. in Übereinstimmung mit der Tradition wurde die Einschränkung der Delikatessen (*Vikṛti*) praktiziert. Auch *Sādhvī* Kānkumārī praktizierte *Vigaya Varjana* nachdem sie von einem männlichen Zahnarzt berührt wurde. Wie im Text vermerkt ist, wurde das genaue Strafmaß jeweils später vom Ācārya festgelegt, der sich zwecks Festlegung des Strafmaßes über die Anzahl und Dauer der Berührungen durch einen männlichen Doktor genau informiert. Im Vy. 16.2 (=703b) steht, daß ein fastender Mönch, der einen Geschwulst hat, von einem Doktor behandelt werden kann, insofern er selbst die Behandlung nicht aktiv herbeiführt: “the physician performs an action (*kiriya*) whereas the monk does not” (Deleu 1970: 223f.). Generell gilt, trotz Mahāvīras grundsätzlicher Entsagung der medizinischen Körperpflege (ĀS₁ 1.8.4.1) und des Verbots medizinischer Eingriffe für allein wandernde Jinakalpa-Mönche (DVS₂ 3.4, 3.9) (die Einschränkung gilt nach Angaben Ācārya Mahāprajñas (15.7.1999), der die Āgama offensichtlich weniger rigide auslegt als Ācārya Bhikṣu, der sich nach alter Sitte für die totale Mißachtung des Körpers ausgesprochen hatte), daß gemeinschaftlich lebende Asketen die krank sind, unter Beachtung der Regeln des Bettelganges Medizin als *Bhikṣā* und Pflege durch andere Asketen empfangen dürfen (BKS 5.48-9, Sūy. 1.3.3.20, dagegen offenbar Nis. 12.32-39). Im NS 10.36-39 wird sogar die Bestrafung von Asketen, die sich dem Krankendienst entziehen wollen geregelt. Die Einnahme von Tabletten, die Krankheitserreger töten, wird aufgrund des *Ahimsā*-Gebotes abgelehnt. Heute werden jedoch auch operative Eingriffe zugelassen, die aufgrund der dabei unvermeidlichen Gewaltakte, zu denen auch die den Laien auferlegten Kosten gerechnet werden, strenggenommen untersagt sind, insofern dafür anschließend gebüßt wird. Bei schwerwiegenden Operationen, die einen Aufenthalt in einer Spezialklinik erfordern und eine Teilnahme am Gruppenleben unmöglich machen, werden die Betroffenen zeitweilig vom Gruppenleben ausgeschlossen und einem “anderen”, verkürzten Verhaltenskodex unterworfen (*Bhinna-Sāmācārī*), demzufolge im Krankenhaus spezielle Nahrung von den Laien angenommen werden darf. Sie müssen sich jedoch inzwischen nicht mehr frisch initiieren lassen, sondern - wie bei dem Sthānakavāsī Śramaṇa-Saṅgha (Modī 1987: 180) - nur entsprechend schwerere Bußübungen durchführen (ca. 3 *Upavāsa*). In einem umstrittenen Fall wurde Ende der 90er Jahre ein *Sādhu* mit einem Herzproblem sogar mit einem Flugzeug von Calcutta zu einem Hospital nach Delhi geflogen, ohne seinen monastischen Status zu verlieren. Shāntā 1985: 430f. stellte dagegen noch fest: “Les terāpanthī sont assez strictes, guère en faveur des opérations; il arrive qu’une sādhvī doive après l’opération, recevoir une nouvelle *dikṣā*” (S. 435 Fn. 7). Wenn *Sādhu* oder *Sādhvī* selbst einander Spritzen setzten, muß für den Akt des Spritzens selbst jedoch nicht gebüßt werden. Das gleiche gilt für das Spenden von Blut von einem Asketen für einen anderen. Offenbar wird hier dem Prinzip, selbständig und nicht von den Laien abhängig zu sein, Vorrang vor dem Gewaltverbot eingeräumt. Ein interessanter Fall ist die Organspende, die im Prinzip zugelassen wird, obwohl die Organe toter Asketen nicht zur Verfügung gestellt werden (Samañī Madhurprajñā, Oktober 2002).

⁵⁵⁸ Vinayśrī: 54 *Upavāsa* und 25 *Āyambila*, Kānkumārī: 56 *Upavāsa* und 1 *Telā*, Viśadprajñā: 53 *Upavāsa*, Saṃvarprabhā: ein Jahr lang - 18 *Upavāsa*, 16 *Āyambila* in Form von 10 *Pratyākhyāna*, 1 mal *Dasa-Pratyākhyāna* in einer Reihe (*Addhā-Pratyākhyāna*). Demnach haben nur vier der sechs *Sādhvī*, wie vorgeschrieben, gefastet. Die beiden *Sādhvī*, die später leichte Bußen für ihre Regelüberschreitungen empfangen, fasteten fast doppelt so lange, wie vorgeschrieben und haben somit ihre Sünden wiedergutmacht und zusätzlich *Karman* abgestreift.

⁵⁵⁹ Im Dorf Nanānā wurde ein dörflicher Streit durch gemeinsame *Sāmāyika*-Meditationen beruhigt. Infolgedessen wurde für 45 Jains und für 13 Nicht-Jains das *Guru-Dhāraṇā* durchgeführt (d.h. 58 Personen wurden konvertiert). 5 Familien akzeptierten die *Aṇuvrata* und 13 Personen das *Brahmacarya-Vrata*. In 15 Schulen wurden religiöse Programme abgehalten. In 7 Dörfern wurden jeweils drei Tage

10. What the *sādhvīs* did (*caritrātmāom meṁ*).⁵⁶⁰

11. All borrowed things were returned to their rightful owners.

12. Devoted service (*bhakti*) was given to the *munis* Śubhakarāṇjī, Mohanlālī and Rākeśkumārjī in Amet.

Service was received from Muni Sohanlālī in Nardāsī kā Ghāṭhā, from Muni Mohanlālī in Bagar, from Muni Sanjaykumārjī in Gajpur Ghāṭhā and Muni Nagrājī Svāmī in Degānā.

Note: Nothing was exchanged except food and water. It was not necessary to ask for any thermoses or spectacles.

Asking forgiveness for errors

Sādhvī Vinay Śrī Pratham

APPENDIX:

Respectful and humble request for expiation

Sādhvī Śrī Vinay Śrī:

1. Had one X-ray of the back done in Rājangaṛh.

2. A (small) urine-test was done.

3. Ten injections into the neck by Lady Dr. Nihārādirāye.

(*prāyaścitta*: 2 *upavāsa* + 1 *ekāsana* = 1 day continuous fasting + 1 day only eating once)

Sādhvī Śrī Kānkumārījī:

When she had her teeth fixed, she was touched by the male Dr. “up to three minutes”.

Note: The teeth were not fixed properly and had to be corrected again. During this process the *sādhvī* got in contact again “up to three minutes”.

(*prāyaścitta*: 1 *belā* = 2 days continuous fasting)

Umverteilung der Arbeitsprodukte, des monastischen Eigentums und des Wandergruppenpersonals

Seit dem Jahr 1852 geben die *Agraṇī* nicht nur die ihnen anvertrauten *Sādhu* oder *Sādhvī*, sondern (seit 1864) auch alle ihre Bücher und Papiere an den *Ācārya* zur Redistribution zurück, da es den Terāpanth- Mönchen prinzipiell untersagt ist, ihre Dokumente als Privateigentum zu betrachten.⁵⁶¹ Die *Agraṇī* sind auch dazu

lange *Prekṣā-Dhyāna*-Kurse gegeben, inklusive Quiz-Wettbewerbe bzgl. der *Jain-Tattva*. In Amet wurde eine Klasse mit 111 Kindern abgehalten. In Kelvā wurde religiöse Versammlungen mit allen lokalen Terāpanth-Organisationen abgehalten: *Kanyā Maṇḍal*, *Mahilā Maṇḍal*, *Yūvak Pariṣad*, *Bhikṣu Vikās Maṇḍal*. Zudem wurden ein *Pratikramaṇa* kombiniert mit einer Terāpanth-*Prabodha* (Bewußtwerdung) durchgeführt, ein *Jain-Tattva*-Quiz und eine Examinierung von 177 Personen über den Jainismus (*Jain Vidyā Parīkṣā*). 25 Personen entsagten Feuerwerken, 100 Personen führten je ein *Āyambila* durch und gelobten ein Jahr lang die *Niyama* zu befolgen, 100 Damen und Herren praktizierten selbständig *Sāmāyika* und *Svādhyāya*. Zusätzlich wurden 25 *Pratikramaṇa* durchgeführt, 40 Terāpanth-*Prabodha* und 25 *Arhat-Vandanā*.

⁵⁶⁰ Die Aktivitäten der einzelnen *Sādhvī* wurden in drei Kategorien unterteilt: Studium (*Svādhyāya*), stille Rezitation (*Japa*) und laute Rezitation (*Vācana*): Vinayśrī las eine Stunde pro Tag das *Sūtrakṛtāṅga* und das *Shāṇāṅga-Sūtra*. Kānkumārī lernte pro Tag 200 *Gāthā* auswendig, repetierte das *Namaskāra-Mantra* 125.000 mal und las insgesamt 2000 Seiten. Viśadaprajñā lernte jeden Tag 200 *Gāthā*, praktizierte eine halbe Stunde *Japa* und las 500 Seiten. Saṃvarabhājī lernte jeden Tag 200 *Gāthā* und las das *Tīrthaṅkara-Caritra* und weitere 500 Seiten. Über die beiden anderen *Sādhvī* werden keine Angaben gemacht.

⁵⁶¹ Der Text der “Unterwerfung” bzw. “Übergabe” lautet: “*gurudev! ye āpake sādhu-sādhviyān, ye dharmopakaraṇ, pustakeṇ, pātra-vastrādi aur mainṁ svayaṁ ko āpake caraṇom meṁ upasthī karnā hūm. ab āp jaisī ājñā deṅge, vaisā hī karūṅgā*” (Madhukar 1983: 12). Die Tatsache, daß ein anderer Text eine etwas verschiedene Formulierung zitiert zeigt, wie flexibel die Terāpanth-Asketen ihre

verpflichtet, dem *Ācārya* die Arbeitsprodukte des zurückliegenden Jahres vorzulegen. Die *Sādhu* und *Sādhvī* bezeichnen diese Gaben als “Steuer” oder “Tribut” (*Kar*) an den *Ācārya*. Vor allem die *Sādhvī* müssen dem *Ācārya* jedesmal, wenn sie ihn besuchen *Rajoharaṇa*, Näharbeiten oder Ähnliches mitbringen, da diese zur Ausrüstung der *Sādhu*, die nicht nähen können, unbedingt notwendig sind, an die sie je nach Bedarf vom *Ācārya* gegeben werden. Alle Gegenstände werden später noch einmal vor den Augen des *Caturvidha-Saṅgha* symbolisch vom *Ācārya* als Gaben empfangen. Überzählige *Rajoharaṇa* werden nach dem MM zusammen mit den alten Tagebüchern im *Sevā-Kendra* der *Sādhvī* in Ladnun deponiert. Wichtig ist, daß sich der *Ācārya* persönlich um die Angelegenheiten aller seiner Mönche kümmert. Der heute zweiundachtzigjährige Tulsī wird mittlerweile von den technischen Details dieser anstrengenden Aufgabe durch den *Yuvācārya* und den *Mahāśramaṇa* entlastet. Der Ansturm der Besucher auf den kahlen Audienzraum, in dem der *Ācārya*, umringt von einigen Protokoll führenden Mönchen, auf seinem Sitz thront, wird durch Novizen geregelt, die als Türwächter fungieren und wie gesagt ggfs. die Unerwünschtheit des Zutritts von Nicht-Asketen signalisieren, indem sie ihre *Rajoharaṇa* in die offene Eintrittstür stellen.

Während der etwa sechs Wochen währenden MM-Periode werden verschiedenste formelle und informelle Versammlungen abgehalten, in denen die Asketen untereinander Erfahrungen austauschen und aktuelle Problem, Zukunftspläne und Fragen der monastischen Rechtsprechung oder Scholastik, etc., diskutieren. Zur gleichen Zeit treffen sich die wichtigsten Gremien des *Mahāśabhā* und anderer Laienorganisationen, deren Leiter engen Kontakt mit dem *Ācārya* halten, um mit ihm auch die meisten Fragen der Laienorganisation abzustimmen. Dieser Gedankenaustausch der Asketen untereinander und mit den Laien ist besonders für das Leitungsgremium um den *Ācārya* von großer Bedeutung. Um zu verhindern, daß die Organisation den Bezug zur Welt verliert, und daß ihre Strukturen verkrusten, muß dieser ein offenes Ohr für Verbesserungsvorschläge haben. Grundsatzfragen entscheidet der *Ācārya* nie alleine. Diese werden vielmehr informell im Kreis der ranghöchsten Mönche und prominenter Laien (*Āntarik Goṣṭhi*) diskutiert und mehr oder weniger einvernehmlich geregelt, obwohl die letzte Entscheidungsgewalt immer beim *Ācārya* selbst liegt. Während des *Māgha-Mahotsava* finden vor allem am Abend viele Treffen im Raum des *Ācārya* statt, in denen Lösungsvorschläge für jeweils anstehende Probleme diskutiert werden. Wenn eine Entscheidung getroffen wurde, gibt sie der *Ācārya* in der Morgenversammlung bekannt.

Die wichtigste Entscheidung des MM betrifft die personelle Zusammensetzung und die Bestimmung der *Cāturmāsa*-Orte für die Wandergruppen. Doch erst am letzten Tag des Festivals, an *Māgha Śukla Saptamī*, beginnt der *Ācārya* mit der Verkündung seiner Entscheidungen.⁵⁶² Er ordnet die *Sādhu* und *Sādhvī* jedes Jahr in veränderter Kombination den gleichen Gruppenleitern zu. Das heißt, er rotiert die untergeordneten Mönche und Nonnen, ohne die Gruppenstruktur zu ändern und ist so direkt für die soziale Konstitution monastischer Subgruppen verantwortlich.⁵⁶³ Den *Agraṇī* werden Wanderrouuten, Adressenlisten und spezielle, schriftlich fixierte Aufträge gegeben, bevor sie sich, mit dem Segen des *Ācārya* versehen, auf den Weg zu ihren vorbestimmten Zielorten machen. Den einzelnen Mönchen und Nonnen wird jedoch das Recht auf eine Berufung eingeräumt, wenn sie mit einer Entscheidung nicht einverstanden sein sollten.

Routinerituale handhaben: “*ye sādhu (yā sādhvīyām) aur pustakēṃ sab āpake caraṇōṃ meṃ samarpit haiṃ. maiṃ bhī āpake caraṇōṃ meṃ samarpit hūṃ. āp mujhe jahāṃ rakheṃ vahāṃ rahane kā bhāṃ hai*” (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 116, vgl. Budhmal 1995: 384f.). Ursprünglich fand die Redistribution der Bücher am Ende von *Cāturmāsa* statt (Tulsī & Mahāprajña 1981a: 116). Jeder Mönch (und heute auch: Nonne) führt dennoch einige wenige Bücher mit sich, die er de facto als sein Eigentum betrachtet; dies ist daran erkenntlich, daß er seinen Namen in diese Bücher schreibt.

⁵⁶² Vgl. Shāntā 1985: 330.

⁵⁶³ “Everything is arranged and managed so systematically that one cannot but admire their discipline” (Chopra 1949: 26).

Die Methode der zentralistischen Selektion und Distribution der Personen auf eine bestimmte Anzahl von Gruppen und korrespondierende Wanderregionen ist bis heute einmalig. In fast allen anderen Jain-Orden bleiben die Mitglieder der Wandergruppen in der Regel lebenslang zusammen. Die Verfahren der Auswahl geeigneter Zielregionen und Haushalte wird im einzelnen in Kapitel 9 dargestellt.

8.2.2.4.3. Der zeremonielle Ablauf des Maryādā-Mahotsava 1992

Das MM im engeren Sinne hat für die Terāpanth-Mönche und Nonnen eine ähnlich große Bedeutung wie *Paryuṣaṇa* für die Laien. Da das Fest der Regeln jedoch inzwischen ein spezifisches Terāpanth-Festival ist, an dem auch Laien teilnehmen, finden gerade hier die konstitutiven sozialen Beziehungen der Sekte ihren rituellen Ausdruck und werden zugleich regeneriert. Das Festival dient der öffentlichen Selbstthematizierung der Sekte, insbesondere ihrer Tradition, ihrer alljährlichen Errungenschaften und der jeweils projizierten Zukunft. Die Versammlung des *Caturtīrtha* ähnelt einem königlichen *Darbār* und ist bewußt als ein Mikrokosmos der idealen sozialen Ordnung der Terāpanth durchkonstruiert worden.⁵⁶⁴ Alles was im Rahmen des Festivals öffentlich gemacht und durch den *Ācārya* - der die Rolle eines idealen Königs spielt - abgesegnet wird, gewinnt für die Terāpanthī Rechtsgeltung. Die Einhaltung solcher Beschlüsse ist moralische Pflicht. Dem generell sozio-religiösen Charakter des *Hājarī*-Zyklus entsprechend hat das MM nicht nur religiöse Funktionen, sondern auch kulturelle (*Sāṃskṛtik*) und organisationstechnische (*Sāṃgaṭhanik*) Bedeutung. Es dient als eine gesetzgebende Versammlung (*Vaidhānik Pariṣad*), bei der sich auch alle wesentlichen Repräsentanten der Laien mit den Mönchen und Nonnen zusammenfinden, um Regeländerungen zu beschließen, die "Früchte des zurückliegenden Jahres zu ernten" und ggfs. auftretende Probleme zusammen mit dem *Ācārya* zu reflektieren und die Energie des *Sanḡha* für die zu projektierenden Unternehmungen des kommenden Jahres zu bündeln (AK II: 103, Mahāprajñā 1995: 92). Das Hauptziel ist die Sicherung des Überlebens und der Expansion der Sekte. Sekundär wird durch die öffentliche Zurschaustellung der relativen Distanz zum *Ācārya* auch eine soziale Prestigeordnung unter den Laien generiert. Die Richtungsbestimmung der Sekte findet ihren öffentlichen Ausdruck in der Bekanntgabe der neuen *Cāturmāsa*-Orte der Mönche und Nonnen, deren Besuch den lokalen Gemeinden Legitimität und Status verschaffen. Aufgrund der enormen Bedeutung die dem Fest der Regeln für die effektive Sozialorganisation der Terāpanth zukommt, verspricht die detaillierte Beschreibung der dort kondensierten und thematisierten sozialen Beziehungen einen Einblick in die grundlegende rituelle Reproduktionsweise der gesamten Sekte. Eine systematische Darstellung und Analyse dieses bedeutendsten Festivals der Terāpanth wurde bislang noch nicht geleistet, obwohl sich kurze, impressionistische Beschreibungen des MM bei Jacobi (1915), Renou & Renou (1951: 346-8), Nagarāj (1959: 4-6), Shāntā (1985: 330f.) und Sharma (1991: 169-71) finden. Um diese Lücke zu schließen sollen kurz die Grundzüge des viertägigen *Maryādā-Mahotsava*-Festzyklus dargestellt werden, der vom 9.-12.2.1992 auf dem Areal der *Jain Viśva Bhāratī*-Universität (JVB) der Terāpanth in Ladnun/Rajasthan stattfand.

Maryādā-Mahotsava ist, wie gesagt, eine Festperiode, die sechs Wochen bis zwei Monate dauert (Pauṣa und Māgha). Das eigentliche MM - das Fest der Regeln im engeren Sinne - heißt traditionell *Saptamī* und findet in Form einer Versammlung der Mönche und Laien von 12.00-16.00 an Māgha Śukla 7 (hier: 11.2.1992) statt. Das Hauptereignis ist die Verlesung der im Jahre 1802 von *Ācārya Bhikṣu* festgelegten *Maryādā* und die Vereidigung der versammelten Asketen auf die Einhaltung dieser inzwischen ins Hindi

⁵⁶⁴ Vgl. Tambiah 1970: 77, Inden 1986: 116, Elias 1983.

übersetzten und dabei rationalisierten Regeln durch den *Ācārya*. Ähnliche Versammlungen finden zur gleichen Zeit in allen lokalen Terāpanth-Laiengemeinden statt, wobei sich die Mönche (und Laien), die nicht zum MM kommen konnten versammeln und ebenfalls die Regeln verlesen und dem *Ācārya* und der Einheit der Sekte gedenken. Im Prinzip gilt das Fest der Regeln jedoch als "Vollversammlung" aller Terāpanth und zumindest ein Repräsentant eines jeden *Śrāvaka-Saṅgha* ist anwesend. Das Fest der Regeln im engeren Sinne wird heute eingerahmt durch drei weitere Festtage, so daß es insgesamt einen Festzyklus von vier Tagen bildet. Während die *Saptamī*-Versammlung nachmittags stattfindet, versammeln sich die Teilnehmer an den drei anderen Tagen in Form von erweiterten Morgenpredigten, die zwischen 9.30 und 12.00 abgehalten wird. Der erste Tag (Māgha Śukla 5) heißt *Basant Pañcamī*. Es ist der Tag des Frühlingsbeginns. Er dient traditionell der Verteilung neuer *Cāturmāsa*-Orte unter den *Siṃghāṛā* (bzw. *vice versa*). Der zweite Tag (Māgha Śukla 6) hat keinen besonderen Namen. Er leitet über zum Höhepunkt des MM: dem *Saptamī*. Danach ist das eigentliche *Maryādā-Mahotsava* im Grunde beendet, doch auch am nächsten Tag wird noch eine Versammlung abgehalten um "unerledigte Dinge" zu beenden.

8.2.2.4.4. Der rituelle Rahmen

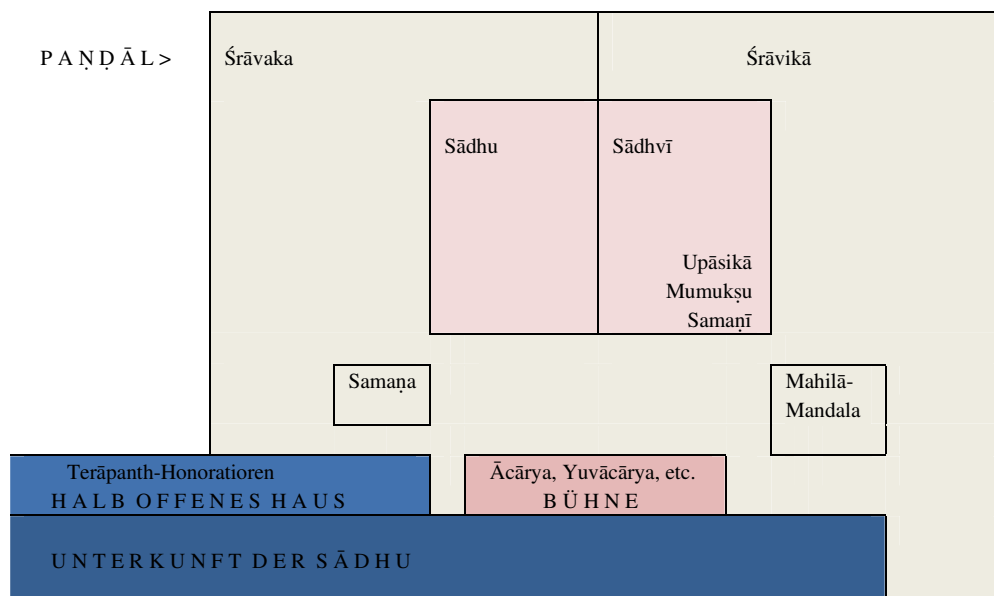
Die folgende Darstellung bezieht sich auf das 125. *Maryādā-Mahotsava* welches am 9.-12.2.1992 in Ladnun stattfand. Nach Verrichtung ihrer morgendlicher Riten und täglichen Routinen fanden sich alle anwesenden mehrere hundert Asketen unterschiedlicher monastischer Kategorien, umringt von etwa fünfzehntausend Terāpanth-Laien, auf einem offenen Versammlungsplatz mit einer fest installierten betonierte Bühne, der zum Schutz gegen die Sonne durch eine fest installierte Wellblechdach und eine daran anschließende Zeltkonstruktion (*Paṇḍāl*) geschützt ist. Der Versammlungsplatz ist außerhalb des (temporären) Domizils der *Sādhu*, einem *Upāsraya* am Eingang zum Campus der JVB-Universität am nordöstlichen Rand von Ladnun gelegen. Die Sitzordnung ist genau festgelegt und reflektiert die Statusordnung innerhalb der Sekte.

Präsent waren etwa 200 *Sādhu*, 300 *Sādhvī*, 54 *Samaṇī*, 4 *Samaṇa* und einige *Mumukṣu* und *Upāsikā*. Die Anwesenheit von Mitgliedern aller asketischen Kategorien bei solchen Versammlungen ist obligatorisch. Sie sind alle in Weiß gekleidet, allerdings je nach Kategorie in unterschiedlich geschnittene Kleider, und sitzen nach Geschlechtern getrennt hintereinander in mehreren Reihen. Aus der Sicht der Zuschauer sitzen die *Sādhu* immer rechts und die *Sādhvī* links in dem durch niedrige Holzgatter gegen die Laien abgegrenzten zentralen Bereich vor der Bühne. Die ältesten und/oder statushöchsten *Sādhu* und *Sādhvī* sitzen jeweils in den vordersten Reihen. Frisch initiierte Mönche und Nonnen sitzen ganz hinten. Die Gruppen der *Samaṇī*, *Mumukṣu* und *Upāsikā* werden links neben die *Sādhvī* platziert. Die *Samaṇa* (zu denen im Jahre 1992 auch der Autor gerechnet wurde) sitzen seitlich, die Bühne zur rechten, die *Sādhu* zur linken. Ihnen gegenüber sitzt eine Gruppe gelb-rot gekleideten Mitglieder des lokalen Terāpanth-Frauenkreises (*Mahilā Maṇḍal*), die während des Programmes Gesangsbeiträge leisten. Die versammelten Laien sind ebenfalls durch niedrige Gatter nach Geschlechtern getrennt - *Śrāvaka* rechts, *Śrāvikā* links. Sie halten keine besondere Sitzordnung ein. Die Ältesten okkupieren jedoch meist die vordersten Reihen. Da in Ladnun nicht alle Zuschauer unter dem Wellblechdach Platz fanden, wurde der überdachte Raum zusätzlich durch temporäre Zeltkonstruktionen erweitert, die an das Versammlungszelt (*Paṇḍāl*) erinnern, welches die Terāpanthī traditionell für Versammlungen errichten. Ein besonderer Bereich wurde hinter den Asketen für Laien ausgesteckt, die *Poṣadha* oder/und *Sāmāyika* praktizierten. Man kann diese daran erkennen, daß sie sich zum Zwecke der temporären Imitation asketischen

Verhaltens Mundmasken (*Mukhavastrikā*) aufsetzen und *Guru-Darśana* praktizieren, wobei sie die Finger beider Hände zu einer *Mudrā* formen.

Besondere Honoratioren und finanzkräftige Mitglieder des JVB oder anderer Terāpanth-Organisationen saßen rechts versetzt neben dem *Ācārya* am Rand der Bühne und teilweise in einem auf die Bühne hin ausgerichteten, halboffenen Seitenraum des *Upāśraya*. Auf der Bühne selbst standen, wie immer, ein hoher und ein niedriger tischartiger *Paṭṭa* (Thron, Sitz) auf denen der *Ācārya* und der *Yuvācārya* während der Versammlungen Platz nehmen. Auf den freien Bereichen auf und unterhalb der Bühne wurden Mikrophone für die Übertragung der Beiträge der Redner und Sänger aufgestellt, die jeweils für einen bestimmten Programmpunkt auf die Bühne gerufen werden. Die Verwendung von Mikrofonen und anderer Elektrizität benutzender moderner Technik (Video, Computer) ist keinesfalls selbstverständlich. Erst in den letzten zwanzig Jahren wurde sie gegen Widerstand orthodoxer Mönche, die Elektrizität als eine Form des Feuers und in ihrer Verwendung eine Verletzung der Feuerwesen sehen, von *Ācārya Tulsī* bei den Terāpanthī durchgesetzt. Die in dem Diagramm skizzierte Sitzordnung zeigt, daß der zeremonielle Rahmen der Zeremonie in etwa die Struktur des legendären *Samavasaraṇa* von Mahāvīra repliziert. Die Sitzordnung bildet einen vierfachen *Saṅgha* um ein fünftes, die Einheit repräsentierendes Element herum: den *Tīrthaṅkara* bzw. seinen heutigen Stellvertreter - den *Ācārya*. Das Design entspricht im Prinzip dem generell in Südasien zu findenden kosmologisch insprierten *Maṇḍala*-(Kreis) Muster:

DIE SITZORDNUNG DES 128. MARYĀDĀ-MAHOTSAVA IN LADNUN, FEBRUAR 1992



Die Terāpanthī bezeichnen die gemeinsame Versammlung des gesamten "Sektenkörpers" als *Saṅghapurusa* - in Anspielung auf *Puruṣa*, den mythischen ersten Menschen der brahmanischen Mythologie, dessen Selbstopfer die Gesellschaft hervorbrachte und dessen einzelne Körperteile jeweils eines der vier *Varṇa* repräsentierten. Entsprechend dem *Puruṣa*-Modell betrachten die Terāpanthī die *Śrāvaka* und *Śrāvika* als die

“Beine von *Puruṣa*”, die *Sādhu* und *Sādhvī* als die “Hände” und den *Ācārya* als den “Kopf” des *Saṅghapuruṣa*. Zugleich repräsentiert der *Ācārya* jedoch (wie ein König) die Totalität des gesamten “Sozialkörpers” in seiner Person. Er IST der *Saṅghapuruṣa*.⁵⁶⁵ Wie der Begriff *Saṅgha* ist auch *Saṅghapuruṣa* ein Reflexionsbegriff.

Männliche und weibliche Asketen wurden im Jahre 1992 während des Festivals streng getrennt in verschiedenen Ortsteilen Ladnuns untergebracht. Während die *Sādhu* und der *Ācārya* in einem Haus am Eingang des Campus leben, welches mit der Versammlungshalle einen gemeinsamen Gebäudekomplex bildet, wurden alle weiblichen Asketen in verschiedenen sekteneigenen Gebäuden innerhalb der Stadt untergebracht. Sie mußten daher während des Festivals jeden Morgen nach Sonnenaufgang zum *Ācārya* pilgern, wo für sie ein spezielles Begrüßungsritual stattfindet. Die *Samaṇī* sind die einzigen weiblichen Asketen, die auf dem Campus selbst leben.

Sowohl weibliche als auch männliche Asketen bezogen während des Festivals ihre Nahrung vor allem von den Pilgern, die aus ganz Indien, doch insbesondere aus den Dörfern der Bikaner-Region angereist waren. Die Pilger lebten in einem speziell errichteten Zeltlager am Rande des Campus, wo sich auch einige festinstallierte Bungalows speziell für Pilger befinden. Reiche *Terāpanthī* und Stifter der Universität übernachteten im offiziellen Gästehaus des JVB. Sie waren aus Calcutta, Bombay oder anderen Metropolen Indiens eingeflogen, wo sie als wohlhabende Geschäftsleute tätig sind. Der Gegensatz zwischen der traditionellen, akademisch ungebildeten Gefolgschaft des *Ācārya* aus dem kleinstädtischen Rajasthan und den reformistisch gesonnenen, reichen und gebildeten Mittelschichten aus den indischen Metropolen kam insofern auch in der Form ihrer Unterbringung zum Ausdruck. Die Asketen besuchten beide Gruppen auf ihrem täglichen Bettelgang (*Gocari*). Sie gewährten somit den angereisten Besuchern die Möglichkeit, durch Nahrungsgaben an die Asketen *Puṇya* (moralischen Verdienst) zu akkumulieren und an deren feuriger Energie (*Tej*) teilzuhaben. Dies ist für solche Pilger insofern etwas Besonderes, weil viele Ortschaften das ganze Jahr über von keinen Mönchen oder Nonnen besucht werden und daher religiös unterversorgt sind. In mancher Hinsicht sind die Interaktionen im Zeltlager für die weniger einflußreichen Laien wichtiger als das offizielle Zeremoniell und die große Politik der Sekte. Manche der Besucher sind krank und erbeten den heilenden Segen der Asketen. Auch neugeborene Kinder werden zum *Ācārya* gebracht, um durch seinen Segen vor Krankheiten geschützt zu werden.

Da das Festival im Januar/Februar stattfand war es morgens sehr kalt und alle Teilnehmer brachten zur täglichen Vollversammlung ihre Sitzmatten (*Āsana*) mit. Die *Āsana* der Asketen bestehen aus einer gelben Matte auf die ein weißes Baumwolltuch gelegt wird, um die weißen Kleider zu schützen. Die Mönche und Nonnen bringen auch ihre *Rajoharaṇa* und *Pūñjanī* mit, sowie ihre großen Wasserbehälter, die heute aus Plastik hergestellt sind. Die Luft der Halbwüstengebiete des westlichen Rajasthan ist extrem trocken und schon nach zwei Stunden erfährt der Körper Austrocknungserscheinungen. Vor der Versammlung haben die Novizen daher von den Laien in Ladnun Wasser erbettelt, welches die Mönche während den Versammlungen trinken können. Es ist den Asketen nur in Ausnahmefällen gestattet, die Versammlung zu verlassen. Stundenlanges Stillsitzen gilt selbst schon als Form der Askese und ist insofern hochwillkommen. Zusätzlich haben die meisten Mönche und Nonnen ihre Bücher und Schreibutensilien mitgebracht. Selbst der *Ācārya* und der *Yuvācārya* auf der Bühne arbeiten während vieler Rede- und Gesangsbeiträge an Büchern, Übersetzungen, Reden, etc. Die öffentliche Zurschaustellung von Indifferenz gegenüber dem eigenen Ritual ist ein konstitutives Element der

⁵⁶⁵ Nathmal 1968: 128 vergleicht den *Ācārya* auch mit dem “Magen” des *Dharma-Saṅgha* und illustriert mit diesem Bild das System monastischer Arbeitsteilung: “It is not the function of the stomach to collect food nor is it the function of other limbs to digest it and nourish the whole body”.

Gesamtinszenierung des Festivals, welches schließlich in erster Linie der Huldigung und Stärkung des (monastischen) Regelkodex, des *Ācārya* und der Disziplin der Asketen dient. Es wird betont, die Mönche seien geistig so weit fortgeschritten, daß sie zugleich den Zeremonien folgen und ihre Arbeiten erledigen könnten. Die Mönche und Nonnen unterbrechen ihre Meditation oder Arbeit meist nur, wenn der *Ācārya* oder der *Yuvācārya* selbst spricht. Emotionale Teilnahme und Involviert sein spielen für sie nur bei den wenigen Sequenzen eine Rolle, bei denen alle Anwesenden aufstehen und dem *Ācārya* einen Eid ableisten, ein *Mantra* nachsprechen oder ein gemeinsames Lied singen. Der emotionale Höhepunkt ist das zehnminütigen Ableisten des Gefolgschaftseides selbst, am Nachmittag des *Saptamī*.

Die vorherrschende Gelehrten- oder "Büroatmosphäre" kann für einen außenstehenden Beobachter leicht langweilig erscheinen. Sie kontrastiert jedoch stark mit dem üblichen, extrovertierten Leben auf den Straßen der indischen Städte und Dörfern und es ist dieser Kontrast zwischen "Lärm und Ruhe", welcher für viele Zuschauer attraktiv wirkt. Bildung ist zudem im heutigen Indien sehr prestigeträchtig und die vorbildliche Zurschaustellung schriftstellerischer Aktivitäten dient der Stärkung des Ansehens der Mönche und der gesamten Sekte in der Öffentlichkeit. Ein dritter, diese merkwürdige zeremonielle Form bestimmender Faktor ist die doktrinaire Betonung der Schrift durch die Terāpanthī: Texte, nicht Personen oder gar Tempel und Statuen, gelten als Hauptsinträger von Mahāvīras Botschaft. Die Terāpanthī wickeln auch intern alles Wichtige schriftlich ab und betonen (seit Jayācāryas Bildungsprogramm) unablässig den Wert von Büchern und des Studiums. Die Indifferenz der Mönche und Nonnen gegenüber dem eigenen Zeremoniell kann als Ausdruck der "Entritualisierung" der Terāpanth-Religion gewertet werden, die ja bekanntlich stärker dogmatisch-textorientiert und verhaltensorientiert ist, als die Bilder verehrenden Jain-Sekten. Wie Luhmann (1982: 86f.) schreibt, sind Dogmatiken Nachfolgeeinrichtungen für Rituale auf höherer Ebene, die "eine gewisse Entritualisierung der Religion" ermöglichen. Die "bürokratische Liturgie" des Rituals ähnelt, wie gesagt, dem Hofritual des traditionellen indischen Königtums, dessen paradigmatischen administrativen Funktionen offenbar vom Terāpanth-*Ācārya* imitiert und inkorporiert wurden.⁵⁶⁶ Der Entsagende gilt traditionell in Südasien als der ideale König.⁵⁶⁷ Wie unter anderen Tambiah (1977: 47, 1985: 218, 277), Thapar (1981: 285), Kapferer (1988) und Van der Veer (1994) festgestellt haben, ist die Aufrechterhaltung solcher ritueller Formen kosmischen Königtums heute DIE Ideologie des modernen zentralisierten Staates in (Süd-)Asien, die als solche strikt von vorausgesetzten lokalen Formen religiösen Lebens unterschieden werden muß (siehe Kapitel 10).

8.2.2.4.5. Ablauf und Struktur der offiziellen Zeremonien

Der Ablauf der viertägigen Zeremonien ist minutiös, bis in die letzte Einzelheit vorgeplant und nach den Symmetrievorstellungen der Terāpanth strukturiert. Im Jahre 1992 spielte erstmals Mahāśramaṇa Muditkumār die Rolle des Zeremonienmeisters. Unter Hinzuziehung der Ratschläge des *Yuvācārya* und des *Ācārya* legte er die Art und sequentielle Anordnung der einzelnen Handlungselemente fest und leitet während der Zeremonien selbst über zu neuen Sinnabschnitten. Die Vielfalt der Teilnehmer und der Stimmen, die im Rahmen der Zeremonie zu Wort kommen, verdeckt die Tatsache, daß dem gesamten Ritual eine einzige Intention zugrunde liegt. Die vier Tage müssen als ein einheitlicher, wenn auch vielstimmiger ritueller "Text" bzw. "rhetorische Strategie" analysiert werden, in der die Selbstidentifikation der Terāpanth sowohl förmlich zur Schau gestellt, als auch aktiv konstruiert wird. Die wesentlichen Konstruktionsprinzipien der Terāpanth-Identität kommen

⁵⁶⁶ Vgl. Dumont 1980: 216, Cort 1991b.

⁵⁶⁷ Shulman 1985: 39.

hierin in mikrokosmischer Form zum Ausdruck. Die Grundmetapher ist die der vom *Ācārya* zu säenden religiösen Keime (*Bīja*) für die alljährliche rituelle Reproduktion und das Wachstum der Sekte und der geerntete Früchte (*Phala*) der religiösen Disziplin (*Maryādā*) und der religiösen Errungenschaften der Sektenmitglieder.

Zunächst zum Ablauf: Die Gesamtsequenz ritueller Sinneinheiten ist in einem beiliegendem Protokoll aufgeführt (siehe ANHANG VII). Die unterschiedliche Bedeutung jedes einzelnen der vier Festtage ist in der Zahl der rituellen Handlungselemente reflektiert, die vom ersten bis zum dritten Tag konstant zunehmen. Der vierte Tag ist nur ein Zusatz für unerledigte Aufgaben und weist dementsprechend die geringste Zahl an Handlungselementen auf. Jeder Tag steht unter einem bestimmten Motto: (a) der erste Tag (*Basant Pañcamī*) dient der Herausstellung der Dienstleistungsbeziehungen (*Sevā*) innerhalb der monastischen Gemeinschaft und der Neuverteilung von monastischem Personal für die *Sevā-Kendra* (Dienstleistungszentren); (b) der zweite Tag ist der Askese (*Tapas*), insbesondere der Laien, gewidmet: vor allem dem Todesfasten (*Anaśana*) und der komplementären Pflicht des Gebens (*Dāna*); (c) der dritte Festtag (*Saptamī*) ist das eigentliche *Maryādā-Mahotsava* und dient dem Zelebrieren der Einheit des *Saṅghapuruṣa* und der zentralen Rolle des *Ācārya* in diesem Zusammenhang, sowie der Distribution der *Cāturmāsa*-Orte; (d) der letzte Tag ist schließlich der Propagierung der Lehre des Terāpanth durch die Laien in der ganzen Welt gewidmet. Auf eine Formel gebracht, kann man sagen: der erste Tag thematisiert die Pflichten der Mönche und Nonnen innerhalb des Ordens, der zweite Tag die Pflichten der Laien, und der dritte Tag: die durch die Versammlung und die Person des *Ācārya* symbolisierte Einheit der Sekte (*Saṅghapuruṣa*), sowie die regelgerechte Interaktion zwischen Asketen und Laien. Der letzte Tag thematisiert zusätzlich die Beziehung zwischen der Terāpanth-Sekte und der Außenwelt. Der zeremonielle Zyklus wird also durch eine Gesamtbewegung von innen nach außen charakterisiert, die auf allen Ebenen durch die Person (Institution) des *Ācārya* vermittelt wird. Alle für die soziale Reproduktion der Sekte konstitutiven sozialen Beziehungen werden dabei im einzelnen thematisiert, entlang den vier dominanten Referenzebenen: *Ācārya*, *Dharmasaṅgha*, *Śrāvaka* und Nicht-Jains:

(a) Die Hauptereignisse des ersten Tages sind der inneren Organisation und der (Neu-) Ordnung der Dienstleistungsbeziehungen (*Sevā*) innerhalb der monastischen Gemeinde gewidmet. Die Asketen werden zum Geben ihrer Dienste aufgefordert. Als Vorbild wurden im Jahre 1992 eine Reihe von neu zusammengestellten *Siṃghāṇā* auf die vier *Sevā Kendra* (drei für *Sādhvī*, eines für *Sādhū*) der Terāpanth verteilt, um die alten und kranken Mönch und Nonnen zu versorgen. Nachdem dies geschehen war übergab die *Sādhvī-Pramukhā* dem *Ācārya* und dem *Yuvācārya* je einen *Rajoharaṇa* und einen *Pūñjanī*. Anschließend wurde *Ācārya Jītmals* (Jayācāryas) Beitrag zur Systematisierung der Dienstbeziehungen und der Regeln des Ordens gewürdigt. Die Hauptakteure des ersten Tages waren vor allem die Mönche und Nonnen. Die führenden *Sādhū* und der *Ācārya* bestritten fast alle der zehn Reden, die einen Großteil der Zeremonie ausmachten. Wie bei einem *Pratikramaṇa* wurde abschließend der Gesamttablauf der Versammlung vom *Ācārya* reflektiert und beurteilt – und insbesondere die Disziplin der anwesenden Laien gewürdigt. Dieses Verfahren der Selbstbeurteilung ist aus anderen Riten der Terāpanth wohlbekannt.

(b) Der zweite Tag ist vor allem den Laien gewidmet und deren Beitrag zur Reproduktion der Sekte, also vor allem ihren Spenden. Der *Ācārya* hielt wiederum vier Reden, doch er spielt eine weniger prominente Rolle als der *Mahāśramaṇa*, der den Ablauf des Tages aktiv regelte. Dies reflektiert den religiös weniger bedeutsamen Charakter des Tages. Die Hauptakteure waren die führenden männlichen Laien, deren Reden vor allem Spendenaufrufe an die Laien und Aufforderungen an die Mönche zum Besuch ihrer jeweiligen Ortschaft während *Cāturmāsa* thematisierten. Der *Ācārya* unterstrich den Betrag und die Pflichten der Laien zur der Reproduktion des Terāpanth. Zu Beginn der Versammlung wurden zudem 16 *Śrāvikā*, 1 *Śrāvaka* und 4 *Sādhvī*,

die im zurückliegenden Jahr erfolgreich das rituelle Todesfasten (*Anaśana*) vollzogen hatten mit einer Schweigeminute geehrt. Das Thema der rituellen Askese (*Tapas*) dominiert also den Tag - entweder in Form der (Geld-) Spenden (*Dāna*) oder der Selbstmortifikation (*Anaśana*).

(c) Der dritte Tag (*Saptamī*) ist der Höhepunkt des Festes der Regeln und das eigentliche MM. Seine Sonderstellung kommt darin zum Ausdruck, daß alle Zeremonien am Nachmittag durchgeführt werden. Zelebriert wird die einheitsstiftenden Funktion der Regeln Bhikṣus und die zentrale Rolle des *Ācārya*. Im Jahre 1992 wurden neben der gemeinsamen Rezitation des *Namaskāra-Mantra* und verschiedenen Gesangsvorträgen zuerst Reden gehalten, die die Betonung der Leistungen Tulsīs für den Erhalt der Einheit der Sekte hervorhoben. Das Hauptereignis war, wie jedes Jahr, die öffentliche Vereidigung der Asketen auf die Verfassung des Terāpanth: das *Maryādā-Patra*. Der *Ācārya* erklärt dabei zunächst die Bedeutung von Bhikṣus Verfassung und die Funktionsweise des Herrschaftssystems (*Śāsana-Praṇālī*) des Terāpanth. Die eigentliche Zeremonie dauert nur zehn Minuten und besteht im Verlesen des Originalmanuskriptes, welches Bhikṣu S.V. 1859 [=1802] an Māgha Śukla Saptamī abgefaßt hatte und von seinen Asketen unterschreiben ließ. *Ācārya* Tulsī zeigte der Versammlung zunächst das in eine Plastikhülle eingeschweißte Originalmanuskript des *Sāmūhik Marjādā* und erklärte kurz seine Geschichte und Bedeutung (siehe ANHANG IX für Originaltext und Übersetzung).⁵⁶⁸ Da der Originaltext in altertümlichem Mārvārī geschrieben ist und kontextbezogene Details beinhaltet, die für viele nur schwer zu verstehen sind, wird er selbst nicht mehr verlesen. *Ācārya* Tulsī hat für diesen Zweck eine modernisierte Fassung des *Maryādā-Patra* in Hindi verfaßt, welche heute bei Vereidigungen (*Maryādā-Pālan kī Śapath*) verwendet wird. Er zog sich zum Zwecke des Verlesens des Textes seine Brille auf und stand dann auf. Alle Teilnehmer, auch die Laien, müssen dazu die Diamantenposition (*Vajrāsana*) einnehmen, also sich auf den Boden knien und auf die Hinterbeine setzen. Dies ist selbst ein schmerzhafter asketischer Akt, der unmittelbar die von den nachzusprechenden Gelübden geforderten Selbsteinschränkungen fühlen läßt.⁵⁶⁹ Anschließend verlas er den Text schnell und in rhythmischem Duktus, wobei alle Mönche und Nonnen, jedesmal wenn "*Tyāg Hai*" - "ich entsage" - erwähnt wird, aufstehen, den Kopf beugen und gemeinsam wiederholen: "*Tyāg Hai*".⁵⁷⁰ Das in ANHANG X in voller Länge mit einer Übersetzung wiedergegebene Dokument endet mit den folgenden Worten:⁵⁷¹

I will properly conform to the <i>ājñā</i> .	I take refuge to the <i>ājñā</i> .
I will properly observe the <i>maryādā</i> .	I take refuge to the <i>maryādā</i> .
I will properly follow the <i>ācārya</i> .	I take refuge to the <i>ācārya</i> .
I will properly follow the <i>gaṇa</i> .	I take refuge to the <i>gaṇa</i> .
I will never give up the <i>dharma</i> .	I take refuge to the <i>dharma</i> .

⁵⁶⁸ Zur Geschichte der Verwendung von Texten als Authentizitätsbeweis bei den Jaina, siehe Granoff 1993b: 326.

⁵⁶⁹ Neben (a) dem Diamantensitz (*Vajrāsana*), werden noch (b) die volle Lotusstellung (*Padmāsana*), (c) die halbe Lotusstellung (*Ārādha Padmāsana*) und (d) die einfache Position (*Śukhāsana*) von den Terāpanth unterschieden (Psychic Centres: 31).

⁵⁷⁰ Louis und Marie-Simone Renou, die die öffentlichen Sühneriten (*Pratikramaṇa*) der Asketen während ihres Besuches des *Maryādā-Mahotsava* 1949 beobachteten, nahmen offenbar fälschlicherweise an, es sei ein integraler Bestandteil des *Saptamī*-Festes: "le mahotsava comporte la confession publique, dont la sanction est constituée par une série des pratiques expiatoires edictées par le maître d'après les vieilles ordonnances jainas" (Renou & Renou 1951: 346). Richtig ist hingegen, daß selbstverständlich auch während der *Maryādā-Mahotsava*-Periode alle periodischen Sühneriten weiter routinemäßig durchgeführt werden. Da viele der angereisten Asketen vom *Ācārya* Bußen für ihre Verhaltensfehler des zurückliegenden Jahres empfangen, sind die Sühneriten oft länger als sonst: "If any monk or nun commits gross error, he or she is reasonably reprimanded personally or in the assembly of monk or nuns, or in the presence of the fourfold Order. He admits his failings and some steps for repentance are enjoined upon him. But such incident are very rare on the occasion of the main function" (Brief von Dr. Misra 8.4.1992, vgl. Budhmal 1995: 408-17, AK I: 43).

⁵⁷¹ Übersetzt vom Autor.

An den großen, alle vier Jahre stattfindenden MM wird eine sogenannte *Baṛī Hājarī* (große Anwesenheits-Zeremonie) organisiert. Die *Baṛī Hājarī* wird entweder als eine besondere Zeremonie durchgeführt (Budhmal 1995: 416) oder als integraler Bestandteil der Vereidigung der Asketen an *Saptamī*. Der *Ācārya* fordert dabei die zu diesem Anlaß fast vollständig anwesenden Mitglieder der monastischen Gemeinde auf, sich nach Maßgabe ihrer monastischen Seniorität in zwei nach Geschlechtern getrennte Reihen um die versammelten Laien herum aufzustellen und nicht *unisono*, sondern einzeln und der Reihe nach die Gelübde zu übernehmen.⁵⁷² Im Unterschied zum dem im Jahre 1993 in Rājaldesar durchgeführten *Hājarī* wurde beim *Maryādā-Mahotsava* im Jahre 1992 am Ende zusätzlich unter dreimaliger den Boden mit dem Kopf berührenden Verbeugung (*Padvī-Vandanā*) folgender Eid gelobt:

<i>vande arham</i>	I pay my homage to the <i>arhat</i>
<i>vande guruvaram</i>	I pay my homage to the <i>guru</i>
<i>vande saccham</i>	I pay my homage to the truth

Nachdem die Asketen zwei Tage lang fast teilnahm- und bewegungslos den Reden und Liedern - die angeblich vor allem an die Laien gerichtet sind - gelauscht haben, ist es ein überraschend eindrucksvolles Erlebnis zu sehen, wie sich während des Eides vier- bis fünfhundert weißgekleidete Mönche und Nonnen plötzlich als Zeichen ihrer inneren Unterwerfung (*Vinamra Bhāvāñjali Samarpit*) synchron dreimal vor dem *Ācārya* niederbeugen. Viele Laien tun es ihnen gleich. Der zweite Vers, "Ich huldige dem *Guru*", wird im Stehen gesprochen, so daß sich allein aufgrund des mehrmaligen Aufstehens und Niederbeugens der Eindruck immenser Bewegung und emotionaler Beteiligung ergibt. Für die Terāpanthī ist der kollektive Gefolgschaftseid gegenüber dem *Ācārya* das zentrale Symbol der Disziplin und der Einheit ihrer Organisation.

Im Anschluß an den Gefolgschaftseid werden einige *Cāturmāsa*-Orte herausragender Mönch und Nonnen öffentlich bekanntgegeben (*Cāturmāsa kī Ghoṣanā*). Die Verlesung der Orte ist für die Teilnehmer sehr spannend. Viele haben vor allem auf diesen Moment gewartet, der mehr als alles andere den Ablauf des kommenden Jahres bestimmen wird. Die Mönche wissen bis zu diesem Moment nicht, mit wem sie in einer Wandergruppe zusammenleben und wohin sie gehen werden. Sie sind in diesem Moment vollkommen in der Hand des *Ācārya* und die vorangehende Vereidigung hilft bei der Durchsetzung seiner Autorität. Die jeweils aufgerufenen *Agraṇī* müssen aufstehen und mit gefalteten Händen auf die Anweisungen (*Ādeśa*) des *Ācārya* warten. Nachdem der *Ācārya* ihren jeweiligen Zielort bekanntgeben hat, müssen sie die öffentlich verlesene Entscheidung akzeptieren und sich gehorsam verbeugen. Ein späterer Einspruch ist allerdings möglich. Manchmal beginnt das langwierige Verlesen der *Cāturmāsa*-Orte schon an *Basant Pañcamī* und wird parallel zu anderen Programmen mehrere Tage lang durchgeführt. Traditionell wird zuerst die Gruppe aufgerufen, die im *Sevā-Kendra* der alten *Sādhvī* in Ladnun Dienst leisten wird. Die Laien werden durch die Zuordnung (oder nicht) von Asketen höheren oder niedrigeren Status zeitweilig in prestigereiche und weniger prestigereiche Anhänger differenziert. Der Bekanntheitsgrad der Mönche und Nonnen und andere Faktoren (vergangene Besuche, etc.) spielen bei der Beurteilung des Status der Laiengemeinden oder individueller Haushalte eine

⁵⁷² Tulsī & Mahāprajña 1981a: 86, L.P. Sharma 1991: 169. Das vierjährige MM ist das einzige Terāpanth-Festival an dem sich prinzipiell der gesamte vierfache-*Saṅgha* versammelt und daher ohne jeden Zweifel der Höhepunkt des *Hājarī*-Zyklus. Analog versammeln sich zur *Baṛī Hājarī*-Zeremonie alle anwesenden Asketen, während ein vierzehntägiges *Hājarī* meist nur im kleinen Kreis der Asketen des *Rāj* stattfindet. *Saptamī* und *Baṛī Hājarī* spielen im *Hājarī*-Zyklus eine ähnliche Rolle wie das *Samvatsarī*-Fest und das *Paryuṣaṇa-Pākṣika-Pratikramaṇa* im *Pratikramaṇa*-Zyklus. Im Unterschied zum *Samvatsarī*, bei dem sich eine lokale Laiengemeinde um eine *Siṅghārā* versammelt, treffen beim MM Terāpanth-Laien aus allen Landesteilen zusammen und etwa 70% aller Asketen. Sie alle kommen, um den *Ācārya* zu sehen.

Rolle. Nach dem MM wird eine Liste der *Cāturmāsa*-Orte und der personellen Zusammensetzung der *Siṃghārā* gedruckt, die an jeden Terāpanth-Haushalt verschickt wird und die aktuelle Statusordnung der Gemeinden jährlich offenlegt. Wie in Kapitel 10 näher diskutiert wird, konkurrieren selbstverständlich die *Sabhā* um die Gunst des Besuchs der Asketen durch die Leistung besonderer sozio-religiöser Aktivitäten.

Der dritte Tag dient also in erster Linie der Regelung der Interaktion zwischen Asketen und Laien, denen jeweils die ersten beiden Tage gewidmet waren. Die Bitte an die Asketen zum Dienst am *Ācārya* und der Verehrung der *Maryādā* durch den *Ācārya* zu Beginn der Zeremonien des dritten Tages entspricht dabei der Bitte der Laien zum Besuch der Asketen in ihrem jeweiligen Ort und des (indirekten) Appells der Asketen an die Laien zur Spende für bestimmte sozio-religiöse Aktivitäten.

(d) Der vierte Tag spielt keine große Rolle mehr und thematisiert das Ansehen der gesamten Sekte im weiteren sozialen Umfeld. Radio, Fernsehen, zu Besuch anwesende Wissenschaftler und die Aktivitäten der international reisenden *Samāṇa* stehen im Vordergrund der zeremoniellen Aktivitäten. Kurz: unerledigte Geschäfte, Propaganda und die Bestätigung des Effekts der Prinzipientreue durch die Zeichen auswärtigen Interesses. Das Image der Sekte in den Augen der Anderen wird als ein zusätzliches psychologisches Druckmittel zur Betonung der Notwendigkeit der Einhaltung der Disziplin durch die Laien und Mönche verwendet.

Vihāra

Nach dem Ende des MM machen sich die neu zusammengesetzten Wandergruppen auf den Weg mit einem Zettel (*Parcī*), der die Namen des Zielortes (*Vihāra Kṣetra ke Grām*) und der Gemeinden (*Grām Maṇḍal*) entlang der Reiseroute auflistet. Das exklusiv zugewiesene Gebiet, welches die Wandergruppen auf dem Weg zu ihren *Cāturmāsa*-Orten durchstreifen, wird *Cokhlā* genannt und sollte nicht überschritten werden (Budhmal 1995: 417).⁵⁷³ Zu den Wanderungen der Mönche und Nonnen siehe Kap. 9.

8.2.2.4.6. Analyse

Formell betrachtet ist die gesamte viertägige Zeremonie durch die Kombination von drei qualitativ verschiedenen Elementen aufgebaut: (a) Redebeiträge, (b) Lieder, (c) zeremonielle Gaben. Die Redebeiträge könnten weiter unterteilt werden in Rezitationen, Bitten, Ermahnungen, Bekanntmachungen, Erklärungen, Huldigungen, Geschichten, etc. Darauf wurde hier jedoch verzichtet, da die Grenzziehung schwierig ist und oft ein Redebeitrag mehrere Elemente kombiniert. In ANHANG VII wurde statt dessen eine stichwortartige Zusammenfassung des Inhaltes der Reden gegeben. Obwohl die Themen vieler Reden sicherlich konventionell sind (das Leben Bhikṣus, Jayācāryas Reformen, die Leistungen Tulsīs, etc.), entspricht das Redeformat jedoch - von wenigen Ausnahmen abgesehen - weniger einem formalisierten "restringierten Code" im Sinne von Bernstein (1964) und Bloch (1989: 22f., 33, 37), als vielmehr einem deklarativen Sprechformat. Die Jaina unterscheiden sich selbst gerne etwas polemisch von den "Hindu-Ritualismus" durch die Betonung des "deutenden Sprechens" im Unterschied zum "sinnentleerten Wiederholen von Worthülsen". Die Kodierung der

⁵⁷³ In Teilen von Rajasthan wird das Wort *Cokhlā* offenbar noch immer zur Bezeichnung regionaler Heiratskreise verwendet: "a unit of caste (sub-caste) spread over a number of contiguous villages, binding the members of the caste to certain codes and regulations considered to be falling within the traditional jurisdiction of the caste (sub-caste) organization in that area, and subjecting the members to some effective controls through collective action" (Chauhan 1967: 119).

rituellen Sequenzen im ANHANG VII wurde aus diesen Gründen nach Maßgabe der beteiligten Personen und nicht nach der Art der Redebeiträge durchgeführt. Nur bei wenigen, sehr langen Beiträgen (z.B. die des *Ācārya*) wurde weiter differenziert. Auf der Grundlage der Kodierung der Handlungssequenzen können vier Analysen angeschlossen werden: Einmal kann das formale Verhältnis von Reden, Gaben und Liedern an den verschiedenen Tagen untersucht werden, sowie die Struktur der Rollenverteilung der Teilnehmer. Zum anderen können übergreifende Sinneinheiten identifiziert und schließlich die Gesamtstruktur der zeremoniellen Interaktionen analysiert werden. Im Folgenden wird zunächst (1) das Verhältnis von Rede, Lied und Gaben, dann (2) die Struktur des zeremoniellen Gabentausches und schließlich (3) die Struktur der Rollenverteilung der Teilnehmer analysiert.

8.2.2.4.6.1. Reden, Lieder und Gaben in der Maryādā-Mahotsava-Zeremonie

Reden, Lieder und Gaben erfüllen unterschiedliche Funktionen als Medien ritueller Integration. Abgesehen von Rezitationen werden Reden meist von einer einzelnen Person an alle Teilnehmer gerichtet nach dem Schema Einer/Viele. Sie verlangen distanziertes, konzentriertes Zuhören. Lieder sind dagegen vor allem an das Gefühl gerichtet und evozieren, insbesondere wenn sie schon bekannt sind und gemeinsam gesungen werden, ein diffuses Gemeinschaftsgefühl aller Teilnehmer. Zeremonielle Gaben sind eine voraussetzungsreichere Vergesellschaftungsform, denn sie sind weniger diffus und nur punktuell wirksam, sondern spezifisch gerichtet und an relativ dauerhaften materiellen Objekten orientiert. Sie individualisieren und objektivieren gewissermaßen die vorausgesetzten Sozialbeziehungen zwischen Einem und Vielen und sind deren Resultat.⁵⁷⁴

Von den 101 kodierten Handlungseinheiten des MM sind 70 Redebeiträge, 22 Gesangsnummern und nur 9 zeremonielle Gaben. Von den 22 Liedern werden nur 5 von allen Teilnehmern gemeinsam gesungen und - wenn man noch drei gemeinsame Rezitationen hinzuzählt - überhaupt nur 8 Handlungen gemeinsam durchgeführt. Die disziplinarischen Zeremonien des Terāpanth betonen also vor allem die distanzierte Beziehung zwischen Einem und Vielen, die mehr an das Verständnis der Zuhörer als an das Gemeinschaftsgefühl appellieren.⁵⁷⁵ Dies zeigt sich vor allem am Beispiel des (etwa zwanzig Minuten langen) Wechselgesanges der Gemeinde mit dem *Ācārya* am zweiten Tag, der von allen Teilnehmern als einer der Höhepunkte des Festivals empfunden wurde. Im Anschluß an das von großer emotionaler Beteiligung getragene Lied betonte der *Ācārya*, daß "Lieder zwar schön, aber aus religiöser Sicht nicht sonderlich wichtig sind", und daß sich die Zuhörer "nicht mit den durch den Gesang hervorgerufenen Emotionen identifizieren sollen".

Zwei Zwischenkategorien vermitteln zwischen den Extremen von einseitiger Rede und gemeinsamem Lied: (a) die gemeinsame Rezitation und (b) der einseitige Gesangsvortrag.⁵⁷⁶

(a) Die "gemeinsame Rezitation" oder "das alternierende Nachsprechen" bestimmter Formeln, die der *Ācārya* oder der *Yuvācārya* Satz für Satz vortragen vermittelt zwischen Reflexion und Gefühl und zugleich

⁵⁷⁴ Vgl. Hubert & Mauss 1898/1981, Mauss 1925/1988.

⁵⁷⁵ Vgl. Lutgendorf 1991: 39f.

⁵⁷⁶ "Song is ... the end of the progress of transformation from ordinary language which began with formalization" (Bloch 1989: 36) und involviert die zunehmende Einschränkung individueller Kreativität (S. 35). Blochs Theorie, daß rituelle Sprache und vor allem Singen und Kunst (S. 36, 38) "unkreative" Formen der Kommunikation seien, weil sie eine Einschränkung der Sprechmöglichkeiten vornehmen wird im Lichte der folgenden Evidenz zu modifizieren sein. Mit Luhmann 1984, 1990 (und im Sinne der südasiatischen Traditionen) ist davon auszugehen, daß "eine Reduktion von Komplexität" in mancher Hinsicht eine Erweiterung der Sinnmöglichkeiten impliziert, nicht eine Einschränkung, wie Bloch 1989: 25f. vorschlägt (vgl. Tambiah 1985: 166). Nach Kapferer 1983: 87f. "erweitert das Erleben von Musik die reflektive Distanz und fordert das Durchleben der Realität die sie kreiert". Vgl. dagegen Bloch 1989: 18ff.

zwischen Einem und Vielen. Diese Technik wird vor allem zu Beginn und zum Ende einer jeden Zeremonie angewandt, aber auch unter anderen bei der Vereidigung der Asketen. Hier wird Gemeinschaftsgefühl mit dem distanzierten Einer-Viele-Verhältnis kombiniert. Ähnliche Funktion hat der Wechselgesang, der allerdings recht selten verwendet wird (1992 am Beginn des dritten Tages).

(b) Die andere Zwischenkategorie kann als "pädagogisches Lied" charakterisiert werden. Es handelt sich dabei um den Gesangsvortrag verschiedener Gruppen männlicher oder weiblicher Asketen (im Rahmen der Hauptzeremonien wurde 1992 nur Chorgesang vorgetragen). Die Texte und Melodien der melodios komplexen mehrstimmigen Lieder werden meist jedes Jahr neu komponiert und können daher von den Zuhörern nicht mitgesungen werden. Oft werden populäre Filmmelodien aufgegriffen und mit anderen, religiösen Texten versehen vorgetragen. Die Begründung für dieses Verfahren (welches der in Kapitel 5.5.1.1 beschriebenen Methode der Textmanipulation entspricht) ist, daß der Zweck der Lieder, nämlich "das Bewußtsein der Zuhörer zu verändern" mit Hilfe eingängiger Melodien "leichter erreicht" werden kann. Die Zuhörer werden auch beim "pädagogischen Lied" wiederum in den Zustand der Passivität versetzt, wie bei der Rede. Zugleich appelliert der Gesang jedoch an das Gefühl und ist somit gemeinschaftsbildend im Sinne einer "passiven Vergemeinschaftung". Wie ANHANG VII zu entnehmen ist, spielen die Inhalte dieser Lieder eine bedeutende Rolle bei der Zusammenfassung, Hervorhebung oder Überleitungen wichtiger Sinnabschnitte der Zeremonien. Generell gilt, daß - abgesehen von den Redebeiträgen des Mahāśramaṇa - Lieder als Überleitungen zwischen Sinnabschnitten fungieren. Die passiv aufgenommenen Gesänge kombinieren ebenfalls in spezifischer Weise "Distanz und Engagement".

Obwohl die Vergemeinschaftungstechnik des passiven Rezeptierens von Chorgesang zunächst wenig mit einer gemeinsamen alternierenden Rezitation zu tun zu haben scheint, handelt sich um verwandte Verfahren. Der Unterschied ist vor allem der, daß im Falle der wechselseitigen Rezitation ein Kollektiv aktiv Nachspricht, was von einem Individuum vorgetragen wurde. Im Falle des mehrstimmigen Gesangsvortrages ist das Verhältnis von Individuum und Kollektiv umgekehrt. Ein Kollektiv trägt aktiv vor und die teilnehmenden Individuen können entscheiden, wie weit sie dem Vortrag zu folgen bereit sind oder "abschalten". Der Grad emotionaler Involviertheit mag zwar höher sein, wenn auf die Melodie allein und weniger auf den Inhalt geachtet wird, doch die Spezifität des Gefühls ist dann weniger prägnant. Wenn auf den Inhalt geachtet wird, bleibt jedoch genügend Zeit und Distanz zum reflektierenden Verständnis des Vorgetragenen. Bei der gemeinschaftlichen Rezitation ist andererseits die Aufmerksamkeit auf den besonderen Inhalt direkt kombiniert mit unmittelbarer Involviertheit der Beteiligten. Verglichen mit dem Gesangsvortrag des "pädagogischen Liedes" ist jedoch den Teilnehmern die Möglichkeit interner reflektiver Distanz genommen. Das Element der Distanz ist hingegen in eine externe Beziehung zwischen Zuhörer und Vortragendem verschoben worden. Die gemeinsame Rezitation ist deshalb ein wesentlich wirkungsvolleres Medium der Massenkontrolle als das des mehrstimmig vorgetragenen Liedes (*pace* Bloch 1989: 35).

Die zeremonielle Gabe impliziert ganz anders strukturierte soziale Beziehungen als die Rede oder das "pädagogische Lied". Eine Gabe ist eine dreistellige asymmetrische Relation zwischen Geber, Nehmer und Objekt. Die Gabe individualisiert soziale Beziehungen, insofern Geber und Nehmer eindeutig bestimmt sein müssen. Zudem objektiviert die Gabe spezifische soziale (Gefühls-) Beziehungen, insofern der Transfer eines materiellen Objektes grundlegend ist. Im Unterschied zu einem Lied oder einer Rede ist ein Objekt relativ zeitüberdauernd. Eine Gabe konstituiert also asymmetrische, objektive und relativ dauerhafte Beziehungen zwischen Individuen. Als Vergemeinschaftungsmodus ist sie, aufgrund des Individualisierungseffektes, nur in einem zeremoniellen Kontext nützlich, in dem zumindest der Geber als Repräsentant einer sozialen Kategorie

handelt. Die Gabe zwischen repräsentativen Individuen setzt insofern eine Beziehung zwischen Einem und Vielen schon voraus und fungiert als ein indirekter Vergesellschaftungsmechanismus.

In der Tabelle in ANHANG VIII wurde daher zwischen individuell gebenden Laien und Repräsentanten von Terāpanth-Laien-Institutionen zu unterscheiden versucht. Eine Unterscheidung, die ebenfalls in Bezug auf Redner durchgehalten werden kann. Da die individuelle Laien (mit zwei unbedeutenden Ausnahmen) während der Zeremonien weder geredet noch gegeben haben - wohl aber gesungen haben - wurde diese Unterscheidung nur in einem Falle eingeführt. Verglichen mit einer Rede oder einem Lied ist eine Gabe einerseits höherstufiger, weil spezifischer. Andererseits hat sie eine geringere Wirkung auf das unmittelbare Gemeinschaftsgefühl, welches vom Zuschauer nur erfahren werden kann, wenn er sich mit dem Empfänger der Gabe identifiziert. Identifiziert er sich mit dem Geber, dann wirkt eine Gabe nur indirekt vergesellschaftend, insofern die Existenz von Subgruppen innerhalb der Gefolgschaft betont, die nur in Bezug auf ihre Gefolgschaft zum *Ācārya* sozial integriert sind. Gerade diese Gefolgschaft und die Anerkennung der Autorität des *Ācārya* werden jedoch durch eine Gabe an den *Ācārya* ausgedrückt, die idealerweise ohne materielle Reziprozitätserwartung durchgeführt werden sollte. Dennoch werden Gaben nur sehr selten und wenn, dann ganz spezifisch während des MM eingesetzt, aufgrund der Gefahr der zu starken Betonung der Differenzen innerhalb der Sekte als Einheit. Das Lied und die Rede eignen sich wesentlich besser zur Erzeugung eines unmittelbaren Identitätsempfindens unter den Teilnehmern.

8.2.2.4.6.2. Die Struktur des zeremoniellen Gabentauschs

Im Einzelnen wurden während der offiziellen Zeremonien nur acht zeremonielle Gaben und (fast) ausschließlich an den *Ācārya* gegeben. An den ersten beiden Tagen des *Maryādā-Mahotsava* von 1992 gaben nur weibliche Asketen Geschenke (*Upahāra*). Am ersten Tag überreichte nur die *Sādhvī-Pramukhā* je einen *Rajoharaṇa* und einen *Pūñjanī* an den *Ācārya* und den *Yuvācārya*. Am zweiten Tag gab eine *Samaṇī* zwei Computerdisketten mit eingespeicherten Prakrit-Texten an den *Ācārya*. Am dritten und bedeutendsten Tag wurden sechs Bücher-Gaben gegeben: je drei von Asketen und Laien. Die Geber waren wiederum die *Sādhvī-Pramukhā* (ein Yoga-Programmheft), zwei *Sādhu* (je ein selbstgeschriebenes Buch), der Präsident der *Aṇuvrata*-Bewegung (ein *Aṇuvrata*-Magazin) und zwei Wissenschaftler, die je eine Doktorarbeit über die Sekte und eine wissenschaftliche Abhandlung über die Effektivität der *Prekṣā*-Mediation übergaben. Am vierten Tag wurden nur dem anwesenden Ethnologen Gaben gegeben (Bücher, rituelles Zubehör).

Sowohl die Art der gegebenen Objekte, als auch die Selektion der Geber und die Wahl des Zeitpunktes des Gebens sind sorgfältig geplant. Es handelte sich um je vier "institutionelle" Gaben und um vier "individuelle" Gaben. Außerhalb des formellen Programmes, am Nachmittag des zweiten Tages, wurde jedoch eine Vielzahl von "persönlichen" Geschenken an den *Ācārya* gegeben (der Unterschied zwischen Person und Institution wurden dabei häufig vermischt). Die öffentlichen Gaben waren sorgsam ausgewählt worden, wie die eigentümliche Pointiertheit und Symmetrie ihrer Verteilung zeigt. Sie wurden offenbar gezielt dazu eingesetzt, um die Bedeutung der Ereignisse eines jeden zeremoniellen Tages in einer einzigen, für alle sichtbaren zeremoniellen Geste zusammenzufassen. Der erste Tag betont wie gesagt die innermonastischen Dienstleistungsbeziehungen, der zweite die Dienste der Laienschaft zur Reproduktion der Sekte und der dritte die gemeinsame Zusammenarbeit und die Integration von Laien und Asketen innerhalb der vierfachen Einheit der Sekte. Jede Gabe symbolisierte das "Ernten" der Früchte bzw. die Vollendung der Projekte des letzten Jahres. Vielen Gaben ging auch die Projektierung neuer Unterfangen für das kommende Jahr voran. Neubeginn

und Resultat des religiösen Jahres werden somit unmittelbar gegenübergestellt. Dadurch werden Anreize zum Durchhalten der neuen Projekte und ein Gefühl für die Form der zyklischen Reproduktion der Sekte geschaffen. Die öffentliche Büchergabe an den Ethnologen am vierten Tag (von Seiten zweier durch die *Samaṇa* dazu "inspirierten" Laien) ist in gleicher Weise zu interpretieren.

Die unterschiedlichen Gaben an den vier Tagen sollen nun im einzelnen betrachtet werden. Im Anschluß an die zeremonielle Erneuerung der Dienstleistungsbeziehungen am ersten Tag wird die Gabe der *Rajoharaṇa* inszeniert. Die *Rajoharaṇa* werden, wie gesehen, von den *Sādhvī* während *Paryuṣaṇa* hergestellt und symbolisieren hier die kollektiven Resultate eines Dienst-Jahres.

Am zweiten Tag werden neue sozioreligiöse Projekte der Laienschaft durch deren Sprecher gestartet bzw. durch den *Mahāśramaṇa* bekanntgegeben. Unter anderen wird der Plan der Errichtung eines Computerzentrums bekanntgegeben. Anschließend wurden als Resultate eines kleinen Testprojektes zwei Computerdisketten von einer *Samaṇī* an den *Ācārya* gegeben und von diesem zur Schau gestellt. An diesem Tag wurden also ebenfalls Beginn und Ende eines Zyklus gegenübergestellt - doch in umgekehrter Reihenfolge.

Zunächst wurde jedoch derjenigen Laien und Asketen gedacht, die *Anaśana* praktiziert und sich somit freiwillig zu Tode gefastet hatten. Dieser Akt gilt als ultimative Form der Askese und als extrem verdienstvoll und fruchtbar (*Puṇya* erzeugend) für die Hinterbliebenen. Interessanterweise waren bei weitem die Mehrzahl der *Tapasvī/Tapasvinī* Laienanhängerinnen (19 *Śrāvikā*, 4 *Sādhvī*, 1 *Śrāvaka*). Ein *Anaśana*-Tod wird eigentlich nicht betrauert, sondern gefeiert. Dennoch wurde zu ihrem Angedenken eine Schweigeminute abgehalten. Im Anschluß an dieses Gedenken an die vollendeten Leben einiger Gemeindemitglieder (einschließlich von 5 Laien) wurden neue Projekte der Laienschaft vorgestellt und es wurde um "Dienste" (Geldspenden) zu ihrer Unterstützung gebeten: der Ausbau einer Bibliothek, einer Straße und eines Computerzentrums mit Gästehaus. Symbolisch wird hier die durch Todesfasten erzeugte "Fruchtbarkeit" in neue Initiativen (*Bīja* - Keime) konvertiert. Zudem wird ein Vorgeschmack auf die zu erwartenden Resultate gegeben, durch die Gabe der Computerdisketten durch die *Samaṇī*, welche die Prakrit-Texte im Haus des Computerspenders eingespeichert und somit die Nützlichkeit des Instrumentariums für die Sekte als Ganzes getestet hatten. Die Struktur des zweiten Tages kombiniert also verschiedene Zyklen unterschiedlichen Umfangs miteinander: die "Vollendung des Lebens der Verstorbenen" wird in eine "Reproduktion und den Neubeginn der Sekte" verwandelt. Innerhalb dieses Rahmens werden neue Projekte gestartet und die Resultate verwandter alter Projekte symbolisch konsumiert. Zugleich wurde ein Spender geehrt und somit ein Anreiz für zukünftige Spender der neuen Projekte geschaffen.

Am dritten Tag wird der Resultate des Lebens des zweiundachtzigjährigen *Ācārya* Tulsīs, als des Nachfolgers Mahāvīras und Bhikṣus gedacht: der Reproduktion der Einheit des *Saṅghapuraṣa* und der Expansion der Sekte durch eine Kombination von Reformen und Tradition. Anschließend werden die Bitten der Laienschaft erhört und die Asketen an bestimmte *Cāturmāsa*-Orte geschickt, um die Einheit und den Zusammenhalt von Laien und Asketen innerhalb der Sekte auch im kommenden Jahr zu regenerieren. Die Büchergaben - nicht nur durch Asketen sondern auch durch Laien - nehmen einerseits auf die Resultate der Einheit des letzten Jahres bezug. Andererseits bestehen auch Beziehungen zwischen dem Regelbuch Bhikṣus auf dessen von Tulsī redigierte Form die Asketen von dem *Ācārya* vereidigt werden und den Büchern, die an den *Ācārya* gegeben werden. Die Fruchtbarkeit von Büchern, insbesondere von Regelbüchern, zeigt sich sozusagen in der Vielzahl von weiteren Büchern welche alljährlich generiert werden.

Die Gabe von etwa 15 Büchern und weiterem Zubehör eines Terāpanth-Laien an den Ethnologen - Votivbilder der führenden Asketen, Mundschutz (*Muhapattī*), Handfeger (*Pūñjanī*), Rosenkranz (*Mālā*), etc.,

Videokassette mit Reden von Muni Mahendra Kumār - muß als eine Ausnahme vom üblichen Muster verstanden werden und als Aufforderung zu einem intensiven Studium der Terāpanth-Prinzipien (nichts "Falsches" soll über die Sekte verbreitet werden). Die Gegenstände wurden auf der Bühne, nach einer kurzen Rede des Ethnologen in der er "die Disziplin" der Terāpanthī lobte, von zwei Laien übergeben und unter allgemeiner Erheiterung durch den *Ācārya*, den *Yuvācārya* und den *Mahāśramaṇa* jeweils mittels Handauflegen auf die Bücher gesegnet. Die Choreographie wurde kurz vorher abgesprochen. Nach der Zeremonie wurden dem Ethnologen die Spender der Gaben (offensichtlich Terāpanth mittleren Status) auf deren speziellen Wunsch vorgestellt. Auf die Frage, wie die *Samāṇa* den Laien die Erfüllung meines "geheimen" Wunsches zu verstehen gegeben haben, wurde angedeutet, daß indirekte Hinweise gegeben wurden. Die Bücher selbst wurden von den *Samāṇa* ausgesucht, doch von den Laien bezahlt, die dadurch neben *Puṇya* auch die Ehre eines öffentlichen Auftritts erwerben konnten.

Die Implikationen der drei traditionellen Formen der Gaben als Momente und Resultate der zyklischen Reproduktiven der Sekte sollen nun im einzelnen geschildert werden. Insbesondere jedoch die Einbindung der Dienstleistungsbeziehungen, welche die Gaben hier ausdrücken, in einen hierarchisch strukturierten institutionellen Rahmen, der vom *Ācārya* indirekt kontrolliert wird.

Die Rajoharaṇa-Gabe

Das Paradigma der Dienstleistungsbeziehung ist die Gabe je eines *Rajoharaṇa* und eines *Pūñjanī* durch die *Sādhvī-Pramukhā* an den *Ācārya* und den *Yuvācārya*. Dies war die einzige Gabe des ersten Tages, der, wie gesagt, insgesamt die Dienstbeziehungen zwischen den Asketen thematisiert. Mehrere Bedeutungsebenen können dabei unterschieden werden. Einmal wird durch die Gabe die Gefolgschaft der Asketen im allgemeinen und der *Sādhvī* im besonderen gegenüber dem *Ācārya* öffentlich erneuert. Zum anderen wird auch die generelle Statusunterlegenheit der *Sādhvī*, als den prinzipiellen "Junioren" und speziell dem *Ācārya* als dem effektiv "Ältesten" symbolisch zum Ausdruck gebracht. Durch die *Rajoharaṇa*-Gabe wird der Fluß materieller Leistungen innerhalb der monastischen Gemeinde paradigmatisch sichtbar gemacht. Der *Ācārya* ist nämlich prinzipiell Eigentümer allen materiellen Besitzes seiner Untergebenen. Alles was von diesen innerhalb eines Jahres produziert wurde muß zuerst an ihn gegeben werden und kann erst anschließend von ihm nach Belieben weiter redistribuiert werden (gleiches gilt für sozioreligiöse Stiftungen). Die *Sādhvī* sind zudem die prinzipiellen Produzenten der materiellen Ausrüstungsgegenstände der Asketen (Kleidung, Handfeger, Bettelschalen, etc.), während die *Sādhu* vor allem Bücher schreiben oder sich mit Mikroschrift, etc., befassen (siehe *supra* zur monastischen Arbeitsteilung). Die *Sādhvī* spielen also innerhalb der monastischen Gemeinschaft eine ähnliche "versorgende" Rolle wie die Frauen in einer indischen Familie.

Die "Ausweitung der weltlichen Frauenrolle in den religiösen Bereich" der Jaina wurde auch von Reynell (1985: 149-51) bei den *Śrāvikā* des Kharatara-Gaccha in Jaipur beobachtet. Ihr Argument wurde von Holmstrom (1988: 28f.) ansatzweise auf die Rolle der *Sādhvī* ausgeweitet (sie thematisiert jedoch nur die Initiation). Die *Sādhvī* "dienen" in gewisser Weise den *Sādhu*, wie indische Frauen ihren Männern oder ein Schüler seinem Lehrer (S. 10). Die "dienende" Rolle der *Sādhvī* korreliert im Terāpanth jedoch nicht, wie Holmstrom (S. 39) feststellt, mit einem niedrigeren spirituellen Status, wie z.B. bei den *Bhikkhunī* im Theravāda Buddhismus, die in einem noch ausdrücklicheren Sinne den *Bhikkhu* zu Dienstleistungen verpflichtet sind. Denn anders als im Buddhismus oder bei den Digambara-Jains (Jaini 1991), können Śvetāmbara-Nonnen im Prinzip ebenfalls Allwissenheit (*Kevala-Jñāna*) und *Mokṣa* erreichen, selbst wenn sie ihrem sozio-religiösen Status nach

grundsätzlich den *Sādhu* unterlegen sind (die Lehre ist in diesem Punkt nicht sonderlich kohärent). Unterschiede in der äußeren, physischen Erscheinung sind nach der Lehre von der essentiellen Gleichheit der Seelen zu unterscheiden.

Die "freiwillig-obligatorische" Gabe von *Rajoharaṇa* und *Pūñjanī* bestätigt also eine ganze Serie von konventionell vorausgesetzten Verhaltenserwartungen und Rollenverteilungen. Es handelt sich in den Augen der Jaina um eine "bestätigende Rückgabe" an den die Prinzipien und Einheit der Sekte repräsentierenden *Ācārya*, der zugleich als "Quelle der Inspiration für alle Aktivitäten" ihrer Mitglieder gilt. Nach Ansicht der Terāpanth ist es der *Ācārya* selbst, der durch sein Selbstopfer das größte aller Geschenke gibt - nämlich die königliche Gabe der Furchtlosigkeit (*Abhaya-Dāna*), als der Bedingung der Möglichkeit der Existenz der moralischen Ordnung (*Dharma*) der Sekte als solcher.⁵⁷⁷ Das Gegebenensein (Da-sein) des *Ācārya* gilt dabei als prinzipielle, a-materielle Gabe, die ohne Erwartung einer Rückgabe gegeben ist.⁵⁷⁸ Die Annahme und Redistribution eines Geschenkes der Laien durch den *Ācārya* gilt im übrigen als eine große Ehre, da sie die implizit vorausgesetzten Taten des Gebenden legitimiert. Denn grundsätzlich gilt, daß alles, was der *Ācārya* berührt, rechtens ist und inkorporiert werden kann.

Folgender dreiteiliger Zyklus der Inkorporation der Laien durch die Interaktion mit dem *Ācārya* und seinen Asketen kann festgestellt werden: (1) Die Konventionen werden während des Festivals vom *Ācārya* und *Yuvācārya* in ihren Reden öffentlich wiederholt und erklärt, (2) durch Lieder werden sie von den Teilnehmern gefühlsmäßig inkorporiert und (3) durch zeremonielle Gaben wird die subjektive Inkorporation und Akzeptanz der Prinzipien und Regeln bestätigt. Die Interaktionsbeziehungen implizieren also grundsätzlich eine historische Dimension (nicht unähnlich zu historisch perpetuierten Tausch- oder Allianzbeziehung).⁵⁷⁹ Die Gaben sind so gesehen die objektiv wahrnehmbaren "Früchte" bzw. Resultate der Indoktrinierung (durch Rede, Predigt) und Identifikation (Lied) der Anhänger mit der Lehre der Jinas UND der Leitung der Sektenorganisation. Der Zyklus von Rede, Inkorporation und Rückgabe eines Anteils der Frucht funktioniert dabei strukturell ähnlich wie der rituelle Zyklus der Königsweihe (*Rājasūya*) im (vedischen) Brahmanismus.⁵⁸⁰ Dabei wird der Beitrag zur "Befruchtung des Landes" durch die befriedende (Militär-) Macht des in den periodischen Winterkriegen siegreichen Königs durch die Steuerzahlungen der Untertanen "zurückbezahlt". Diese Tributzahlungen fanden vor dem *Rājasūya*-Ritual statt, welches die zyklische Interaktion zwischen König und Untertan symbolisch zugleich als Fruchtbarkeits- und Legitimationsritus reproduzierte.

Verglichen mit Rede und Lied zeigt sich entsprechend bei den zeremoniellen Gaben der Terāpanth typischerweise eine Umkehrung der Handlungsorientierung: nicht vom Zentrum zur Peripherie, sondern von der Peripherie zum Zentrum. Die formelle Vergemeinschaftung ist bei zeremoniellen Gaben - den Medien substantieller Vergemeinschaftung - vorausgesetzt: die *Sādhvī-Pramukhā* fungiert z.B. als Leiterin der *Sādhvī*, deren Gefolgschaft vorausgesetzt ist (usf.). Die Gefolgschaftsbeziehung ist dabei offensichtlich nicht einseitig und basiert auch nicht auf Gewalt (wie z.T. das *Rājasūya*) sondern auf Freiwilligkeit. Besonders wichtig war daher die Bitte, die Muni Budhmal, der Leiter der *Nikāya*, stellvertretend für den *Ācārya*, an die Asketen richtete: "Bitte gebt eure Dienste". Anschließend verlas der *Yuvācārya* die Namensliste, durch welche die Neuverteilung bestimmter *Sādhu* und *Sādhvī* auf die Dienstzentren (*Sevā Kendra*) festgelegt wurde, wo sie ein Jahr lang alte und kranke Mönche und Nonnen pflegen mußten/durften. Ein Jahr später bekamen sie wieder eine

⁵⁷⁷ Vgl. Derrida 1991: 24, Sprockhoff 1994: 83.

⁵⁷⁸ Pace Parry 1986.

⁵⁷⁹ Vgl. Hubert & Mauss 1898/1981, Bourdieu 1983, Dumont 1983.

⁵⁸⁰ Siehe Heesterman 1957.

andere Aufgabe zugewiesen und wurden anderen Gruppen zugeordnet. Die genannten Mönche oder Nonnen müssen dabei jeweils aufstehen und die Aufgabe formell akzeptieren: "Ich akzeptiere". Wichtig ist die formell freiwillige Akzeptanz der Aufgabenzuteilung. Ein Einspruch gegen die Entscheidungen des *Ācārya* ist grundsätzlich möglich, jedoch kaum in der Öffentlichkeit zu erwarten.

Das Zeremoniell von Bitte und Akzeptanz wird mehrfach während MM durchgeführt. Auf Seiten der Asketen einmal bei der Vereidigung, der Verteilung auf *Cāturmāsa*-Orte und auch bei Zeitknappheit während der Zeremonie, wenn der *Ācārya* die Zuhörer um weitere fünf Minuten bittet. Auf Seiten der Laien fanden sich zwei Formen der zeremoniellen Bitte. Einmal die Bitte um Spenden durch den Führer einer bestimmten Laienorganisation an die Terāpanth-Laienschaft und zum anderen die Bitte der Führer der Laien an den *Ācārya* um die Akzeptanz ihrer Einladungen, *Cāturmāsa* in bestimmten Orten zu verbringen. Die förmliche Bitte ist zwar meist nicht mehr als eine Floskel, doch sie unterstreicht öffentlich den prinzipiell freiwilligen Charakter der Gefolgschaft und der Dienste der Anhänger des *Ācārya*.

Die Aufforderung zum Spenden und die Gabe der Computerdisketten

Die Bitte um Spenden für ein bestimmtes Projekt während der Versammlung des zweiten Tages impliziert die Zustimmung des *Ācārya* für das genannte Projekt. Grundsätzlich kann der *Ācārya* selbst weder um persönliche Dienste, noch um materielle, insbesondere finanzielle Unterstützung für bestimmte Projekte bitten, da er als der Welt enthoben gilt. Daher werden die meisten Handlungen, die einen unmittelbaren Kontakt mit weltlichen Angelegenheiten - welchen Grades auch immer - durch Stellvertreter erledigt. Muni Budhmal bat daher die Asketen um ihre monastischen Dienste für die Institution der *Sevā Kendra*. Der Präsident des Tulsī-Colleges in Shimoga/Karnataka fragte entsprechend die Laien um Geldspenden für sein Projekt. Da kein Mönch mit Geld in Verbindung gebracht werden darf, kann der *Ācārya* solche Projekte nicht direkt starten. Seine Intention muß vielmehr durch Laienvertreter "erahnt" werden (faktisch wird vorher ausführlich darüber diskutiert). Die "Träume des *Ācārya*" gelten dabei als Fruchtbarkeitsträchtig und ihre Realisierung verspricht "Fruchtbarkeit" auf lange Sicht in Form von sowohl moralischem als auch finanziellem Verdienst.⁵⁸¹ Die eigentümliche Indirektheit der Einwirkung des *Ācārya* auf die Welt - vermittelt durch die Freiwilligkeit seiner Anhänger - und die Form seiner Sanktionsmacht wird in Kapitel 9 im einzelnen analysiert. An dieser Stelle genügt die Darstellung der äußeren Form der Einwirkung des *Ācārya*. Er kann zwar offiziell nicht aktiv "weltliche" Projekte initiieren, wohl aber "absegnen" und vor allem: die Laien an ihre Pflicht zum Geben erinnern. Dies tat er ausgiebig. Zugleich wurde beispielsweise bei dem Bericht des Ex-JVB-Präsidenten über die Finanzlage der Universität immer darauf hingewiesen, daß Spenden "ohne Anfrage und im Überfluß" kamen. Dies ist eine Form der indirekten Bitte um Spenden, die vom Hörer "richtig" interpretiert werden muß. Die Form der Freiwilligkeit muß unter allen Umständen gewahrt werden. Der Prestigegewinn, der den Gebern zusteht, wird jedoch ausdrücklich betont: ihre Namen werden in den Terāpanth-Journalen abgedruckt und offenbar wird jedes Jahr ein hervorragender *Śrāvaka*, der einen besonders großen Beitrag zur Unterstützung des Zieles der Sekte geleistet hat, zum "*Seṭh*" erkoren - gewissermaßen zum "Laienanhänger des Jahres". Finanzkraft kann so in Prestige umgewandelt werden und zugleich den sozio-religiösen Zwecken des *Ācārya* dienen. Selbstverständlich sind wohltätige Gaben mit Steuervergünstigungen für den Geber verbunden (siehe Kapitel 10).

⁵⁸¹ Vgl. Trisālās Schwangerschaftsträume vor der Geburt Mahāvīras und deren alljährliche symbolische Auktion (*Bolī*) bei den Mūrtipūjaka.

Indirekt kann auch auf die Leistungen des *Ācārya* hingewiesen werden. So wurde von der JVB-Universität als “Gabe des *Ācārya* an die Welt” gesprochen. Dabei wurde vor allem auf seine “Inspiration” hingedeutet, ohne die ein solches Projekt niemals in Angriff genommen worden wäre. Die Rhetorik betrifft sozio-religiöser Beziehungen die gleiche wie innerhalb der monastischen Organisation selbst: der *Ācārya* inspiriert, die Anhänger identifizieren sich mit ihm und realisieren seine Träume und die Früchte ihrer Aktivitäten fließen in Form zeremonieller Gaben zurück an den *Ācārya*, der formeller Eigentümer - doch nicht Besitzer - alles religiösen Eigentums ist. Er gibt die an ihn gerichteten Gaben unmittelbar zurück an die betreffenden Institutionen da er, neben den kanonisch vorgeschriebenen Gegenständen, selbst kein persönliches Eigentum haben kann. Worauf es hier ankommt ist einmal die Herausstellung der Parallelität der zyklischen Interaktion zwischen *Ācārya* und Gefolgschaft in den drei geschilderten Kontexten: (a) Rede-Lied-Gabe, (b) Bitte-Akzeptanz-Gabe und (c) Projekt-Realisierung-Gabe.

Zum anderen ist die Form indirekter Kontrolle von sozioreligiösen Institutionen unterschiedlicher Art durch den *Ācārya* wichtig. Die *Sevā-Kendra* und die JVB-Universität sind funktionale Äquivalente auf verschiedenen Ebenen der Sozialorganisation des Terāpanth. Während die Dienstzentren, wenn sie einmal etabliert sind, fast nur auf Dienstleistungen der Mönche selbst beruhen, braucht die Universität in der Aufbauphase konstante Spendengelder von Seiten der Laienschaft. Mönche und Nonnen sind in der Universität bis heute bestenfalls als Lehrer einiger Kurse oder auch als Schüler involviert. Die “Arbeitsteilung” zwischen den unmittelbar religiösen Diensten der Asketen untereinander und den geldvermittelten sozioreligiösen Diensten der (männlichen) Laienschaft für die Sekte wird gefestigt durch die Regeln, daß (a) kein Laie unmittelbare Dienste für die Asketen erledigen darf und (b) Asketen grundsätzlich nichts mit Geld und weltlichen Problemen zu tun haben sollten. In Bezug auf den *Ācārya* sind beide institutionelle Formen jedoch in folgender Hinsicht äquivalent: (a) In beiden Institutionen ist jeweils ein Führer entweder der Asketen (*Muni* Budhmal, *Sādhvī-Pramukhā* Kanakaprabhā) oder der Laien (der JVB-Präsident, etc.) für die Organisation verantwortlich - nicht der *Ācārya* selbst. (b) Der *Ācārya* achtet nur auf die Einhaltung der Regeln und selektiert Individuen und redistribuiert Gruppen von Asketen auf die Dienstzentren und die restlichen Asketen auf die *Cāturmāsa*-Orte der Laienschaft. Mit weiteren institutionellen Fragen hinsichtlich der Laien befaßt er sich prinzipiell nicht. (c) Der *Ācārya* verleiht den Repräsentanten der Institutionen aller Ebenen Anerkennung, indem er Gaben von ihnen annimmt und sie somit an sich bindet. Die Art der Gaben, die er selbst anzunehmen berechtigt ist, ist in den Schriften definiert. Das Standardgeschenk sind Bücher - anstelle von Tempeln (*Mandira*) und Statuen (*Mūrti*), die bei den Statuen verehrenden Jaina an erster Stelle stehen. In Anerkennung besonderer Verdienste verleiht der *Ācārya* auch Ehrentitel, wie *Samāj Bhūṣaṇ* (Zierde der Gemeinde) oder *Jain Ratna* (Jain Juwel), die teilweise mit Geldpreisen (*Puraskāra*) von Seiten der Sektenstiftungen (bis zu einem *Lakh* Rupees) verbunden sind (Mahāprajña 1987: 12). Ähnliche Titel werden auch an einzelne Asketen verliehen: *Śāsan Gaurav* (Stolz der Ordnung), *Śāsan Sevī* (Diener der Regel), etc. Die Konkurrenz der Laien um solche Ehrentitel wird indirekt auch in Form von Geldspenden an die Terāpanth-Stiftungen geführt, die in den Terāpanth-Laienjournalen aufgeführt werden, während die Mönche und Nonnen vor allem in Form von Adressenlisten, Publikationen und Askese miteinander wetteifern. Die Beziehung zwischen dem *Ācārya* und der Anhängerschaft ist grundsätzlich nur personen- und nicht sachbezogen,⁵⁸² und - auf allen Ebenen - im Prinzip immer gleich strukturiert, da der *Ācārya* über den Asketen steht und allen Differenzen zwischen seinen Anhängern grundsätzlich indifferent gegenüber sein muß - insofern sie sich ihm gegenüber vorschriftsgemäß

⁵⁸² Vgl. Carrithers 1979, Luhmann 1984, Habermas 1981.

verhalten. Der *Ācārya* diszipliniert und gibt Unterweisung in korrektem Verhalten und wird verehrt und mit den erlaubten Utensilien versorgt. Alle praktischen Aktivitäten der Mitglieder des Ordens werden von ihm im Hinblick auf die Regeln entweder abgesegnet oder nicht, jedoch nie unmittelbar überwacht. Der *Ācārya* überwacht unmittelbar ausschließlich das Verhalten seiner Mönche und Nonnen, die ihm durch den jährlichen Schwur als Gefolgschaft verpflichtet sind.

Die eigentümliche Vergesellschaftungsform der Terāpanth kommt darin zum Ausdruck, daß gewissermaßen alle Mitglieder nur indirekt über ihre religiöse Anhängerschaft an den *Ācārya* miteinander verknüpft sind. Horizontal stehen die Mitglieder einer bestimmten Statuskategorie indifferent nebeneinander, da sie sich ausschließlich am *Ācārya* und den statushöheren Persönlichkeiten orientieren. Da auch die statushöheren Personen genauso verfahren, stehen sie gleichsam mit dem Rücken zu den unteren Kategorien. Nur durch Dienstleistungen am *Ācārya*, der letztlich die Integrität der gesamten Sekte repräsentiert, können Individuen ihren Status erhöhen und größere öffentliche Anerkennung als andere erreichen. Die Aufmerksamkeit, die in der öffentlichen Zeremonie einzelnen, hervorragenden Laienmitgliedern gegeben wird, ratifiziert temporär deren relative Statusüberlegenheit. Zugleich zeigt sich, daß dank der ideologischen Dominanz persönlicher Beziehungen (Tempel gibt es nicht) keine unmittelbare Konkurrenz, wie z.B. Auktionen ritueller Handlungen wie bei den *Mūrtipūjaka*, zwischen den Teilnehmern herrscht. Die relative Stellung wird allein durch die Distanz zum *Ācārya* bestimmt und ist abhängig von den geleisteten Diensten. Für (sozio-) religiöse Dienste wird keine Gegengabe erwartet - ganz im Gegenteil: nur Bettler und Brahmanen: also statusniedrige Personen, leben aus der Sicht der Jaina von Geschenken (*Dakṣiṇā*) für ihre religiösen Dienste.⁵⁸³ Da sich die meisten Terāpanth kein Leben außerhalb der Gemeinde vorstellen können ist die Bedeutsamkeit, welche der *Ācārya* bestimmten Persönlichkeiten in der Öffentlichkeit verleiht extrem wichtig für Ansehen und sozialem Kredit der Mitglieder.⁵⁸⁴

Die Statusordnung bestimmt das gesamte zeremonielle Leben der Sekte. Es ist ganz klar, daß die *Sevā-Kendra* und die dort geleisteten persönlichen Dienste an "Heiligen" einen wesentlich höheren Status haben als Geldspenden und materielle Dienste. Beide Handlungstypen gelten als Formen der Askese, des Opfers; die eine setzt jedoch die Weltentsagung voraus und ist insofern höherwertiger, weil sie bedingungsreicher ist. Die Universität ist entsprechend vor allem eine Institution für Laien und für die unteren Kategorien der monastischen Ordnung. Sie wird von Laien finanziert und verwaltet, selbst wenn Asketen teilweise lehren und *Ācārya* Tulsī der Ehrenvorsitzende ist. Unmittelbare Dienstleistungen bzw. religiöse Gaben für die Asketen, wie das Nahrung geben (*Bhikṣā*) oder Kleidergeben sind von religiös wesentlich höherer Signifikanz - insbesondere wenn sie den *Ācārya* betreffen. Es existiert also ein Statusdifferential beginnend mit unmittelbaren Diensten am *Ācārya* bis hin zu geldvermittelten Diensten an der Sekte. Eine bedeutende Zwischenkategorie ist einmal der Dienst an Asketen niederen Status und zum anderen das Studium der Schriften und die Publikation von Büchern und Textverarbeitung (auch das Studium, *Svādhyāya*, gilt als Form der Askese).

Die Staatsordnung manifestiert sich in verschiedenster Weise. Vor allem in der Struktur des zeremoniellen Tauschs und in den dabei verwendeten Objekten. Letztlich gibt es nur vier relevante materielle

⁵⁸³ Holmstrom 1988: 9, vgl. Hubert & Mauss 1898/1981, Heesterman 1985, Parry 1986, Van der Veer 1989.

⁵⁸⁴ Banks hat vergleichbare, wenn auch nicht identische, Überlegungen mit folgendem Zitat von A. Mayer über die "Hindu-Bürokratie" gestützt: "We see, then, that the performance of true *Sevā*, involving a sacrifice of time, effort and non-attachment, can put public workers in a position superior to those of the public they serve - perhaps in the same way as the performance of austerities and the act of renunciation can bring an individual more spiritual power, and even a superiority of the gods he worships" (Mayer, nach: Banks 1991: 246).

Medien des zeremoniellen Gabentauschs bei den Terāpanth: (1) Gebrauchsgegenstände, die von den Asketen selbst produziert werden und nie in die Hände von Laien fallen dürfen (*Rajoharaṇa*, etc.): das Hauptmedium der *Sādhvī*. (2) Bücher - ein neutrales Medium, in dem sich jedoch die *Sādhu* besonders hervortun. Laien produzieren insbesondere Zeitschriften. Hinzu kommen die Computerdisketten, gleichsam als moderne Extension des Buches. (3) Nahrung, die täglich von den Laien erbettelt werden muß (meist von *Śrāvikā*). (4) Geldspenden, die Jain-*Śrāvaka* für diejenigen sozio religiöse Projekte geben, welche vom *Ācārya* abgesegnet werden. Zur Zeit gibt es nur zwei Prioritäten: Bildungszentren und Meditationszentren. Vereinfachend ergibt sich demnach folgendes Schema: Frauen sorgen vor allem für das leibliche Wohl: *Śrāvikā* für Nahrung und *Sādhvī* für Kleidung und tägliche Gebrauchsgegenstände, sowie um stärker gefühlsorientierte Lieder. Männer kümmern sich vor allem um “generalisierte Kommunikationsmedien”: *Śrāvaka* vor allem um Geld und *Sādhu* um die öffentliche Predigt und Bücher/Schrift. Sie sind stärker scholastisch und propagandistisch tätig und nach außen gerichtet, während die Frauen mehr nach innen orientiert sind. Analog konzentrieren sich *Śrāvikā*, wie in Kapitel 7 gezeigt wurde, stärker mit Askese, während sich *Śrāvaka* vor allem mit öffentlichen Reden und Geldspenden befassen. Persönliches Wissen und Predigt werden von den Jaina im übrigen als wichtiger eingestuft als Nahrung und Kleider, etc. und auch als nicht-kanonische Bücher. Die Überlegenheit der *Sādhu* über die *Sādhvī* ist also in die Struktur der Arbeitsteilung eingeschrieben. Die weniger zahlreichen *Muni* repräsentieren generell mehr das öffentliche Gesicht der gesamten Terāpanth-Sekte als die *Sādhvī*. Nur Männer dürfen den Körper des *Ācārya* unmittelbar berühren und den positiven Effekt des *Darśana* direkt genießen (Holmstrom 1988: 41).

8.2.2.4.6.3. Die Rollenverteilung der Teilnehmer

Eine Betrachtung der Rollenverteilung der Redner und Sänger zeigt, daß die öffentliche Zurschaustellung und Distribution von “Distanz und Engagement” unter den Teilnehmern sozial ungleich vonstatten geht. Grundsätzlich werden die Rednerrollen von Männern und die Sängerrollen von Frauen ausgefüllt. Eine Relation, die bei den Laien noch stärker als bei den Asketen ausgeprägt ist. Nur in zwei Ausnahmefällen durften Repräsentantinnen der Frauenorganisationen für eine Minute öffentlich reden. Da die Gesangsnummern während der Zeremonie grundsätzlich mehrstimmig vorgetragen werden, ergibt sich zudem ein Gegensatz zwischen den als Individuen erscheinenden männlichen Rednern und der Kollektivität der weiblichen Sänger.

Die Laienredner waren vor allem Repräsentanten von Institutionen und traten weniger als Individuen in Erscheinung. Allein Bhagrat Seth wurde als Hauptsponsor der Universität am zweiten Tag speziell geehrt. Gaben wurden insbesondere von Nonnen und *Śrāvaka* gegeben. *Śrāvikā* spielten im Prinzip keine Rolle in der öffentlichen Selbstrepräsentation - mit Ausnahme einer einzigen Gesangsnummer. Den *Upāsikā* wurde gar keine Stimme innerhalb der Zeremonien gegeben und *Mumukṣu* wurden ausschließlich kollektiv, als Chöre (dreimal), eingesetzt. Von den weiblichen Asketen durften allein einige *Sādhvī* (inkl. der *Sādhvī-Pramukhā*) individuell Reden halten (vier). Sie fungieren jedoch öfters (fünfmal) als mehrstimmige Sängerinnen “pädagogischer Lieder”. Den *Sādhu*, einschließlich des Leiters der *Nikāya* Muni Budhmal, wurden sechs Redebeiträge zugewiesen und fünf Lieder. Individualität und Kollektivität halten sich insofern bei den *Sādhvī* und den *Sādhu* mehr oder weniger die Waage. Die Ungleichheit zwischen Männern und Frauen tauchen hier nicht so deutlich auf, wie auf der Ebene der Laien und der Sektenführung. Wie gesagt, wurden insgesamt nur 19 von 101 Beiträgen von Frauen geleistet; 31 Beiträge wurden von Mönchen und Nonnen, *Samaṇī* und *Samaṇa* geleistet und zusätzlich 36 von der Sektenleitung (dem *Ācārya*, *Yuvācārya* und *Mahāśramaṇa*); 25 Beiträge

wurden von der Laienschaft insgesamt beigetragen. Für weitere Details sei auf beiliegende Statistik verwiesen (siehe ANHANG VIII).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der *Ācārya*, der *Yuvācārya* und der *Mahāśramaṇa* die Redezeit und damit die Politik der Sekte dominieren. Der Leiter der *Nikāya* bittet stellvertretend die Asketen um die Erfüllung von Diensten. *Sādhu* und *Sādhvī* bestätigen ihre Gefolgschaft durch Wort und Tat (Gaben) und wiederholen, erläutern und huldigen (in Liedern) das Gesagte und die Sprecher. Die Laien replizieren die Rollen wie die Asketen auf sozio-religiöser Ebene. Die Vorsitzenden der Laieninstitutionen akzeptieren die Projekte des *Ācārya* und bitten die Laien um Spendenbeiträge. Zugleich ersuchen sie um den Besuch der Asketen. Die *Śrāvaka* bekräftigen ihre Gefolgschaft und Disziplin in Wort und Tat (Spendenankündigungen, Gaben). Frauen sind in diesem Zusammenhang eher für Gefühl und unmittelbare Sozialintegration in Form von Gruppen zuständig und Männer mehr für öffentliche Repräsentation und individuelle Statuskonkurrenz.

8.2.2.4.7. Zusammenfassung

Aus der Sicht der Teilnehmer erscheint das alljährlich fluktuierende Feld (*Kṣetra*) des effektiven religiösen Einflusses der Terāpanth als Manifestation der Intentionen (*Saṅkalpa*) des königgleichen *Ācārya Mahārāj*, der jedes Jahr aufs Neue die Welt “erobert”. In dieser Hinsicht gleichen ihm alle anderen Jaina-Ordensleiter. Die durch das System kalendarischer Riten schematisch vorstrukturierten rituellen Wanderungen (*Vihāra*) der Jain-*Ācārya* gleichen spirituellen Eroberungsfeldzügen (*Diga-Vijaya*) in einer Form, die strukturell dem von Heesterman (1985: 150, vgl. 143)⁵⁸⁵ beschriebenen vedischen “ever-renewed sacrificial contest as the mediating and organizing institution” gleicht. Die progressive Separation von Seele und Körper durch das System der asketischen Reinigungsriten (*Pratikramaṇa*) kann mit traditionellen königlichen Ritualen verglichen werden, die in Regel ebenfalls als Formen des Selbstopfers aufgefaßt werden, bei dem Opfer und Opferer ein- und dieselbe Person sind.⁵⁸⁶ Das durch die periodischen Akte der Selbstmortifikation generierte Energiepotential (*Śakti*) wird durch das rituelle System des *Vihāra* und die Pilgerfahrten (*Yātrā*) und Akte der Verehrung (*Vandanā*) der Laien selektiv in der Welt verteilt: “Wherever the Jina wanders that area assumes heavenly form” (Chandra 1970: 395). Eine solche Deutung des Jain-*Vihāra* als symbolisch sublimierte Form eines sakralen Energie generierenden (Selbst-) Opfers erklärt allererst den von unter anderen von Settar (1989, 1990) und Granoff (1984, 1992) herausgestellten Zusammenhang zwischen asketischen Wanderungen, Pilgerfahrten und Tod im Jainismus.⁵⁸⁷ Denn es ist nicht der Fall, daß “Pilgrimage in Jainism above all commemorates the death and liberation of the Jain Tirthankars, or holy men who taught the Jain doctrine” (Granoff 1990: 188). Vielmehr steht der expiatorische, generative Aspekt des asketischen Wanderns der lebenden Mönche im Vordergrund der Intentionen der Jaina.

Das MM dient bei den Terāpanthī vor allem der Koordination des alljährlichen rituellen (opfergleichen) Zyklus der Mönche und Laien. Es ist ein Festival mit vielen Funktionen. Im weitesten Sinne kombiniert es die Übernahme von einschränkenden Gelübden (*Vrata*) für das kommende Jahr, mit dem Zelebrieren der Früchte (*Phala*) der zurückliegenden Jahre übernommenen Gelübde. Im Vordergrund des MM steht die praktische Aufgabe der systematischen Koordination der Sphäre der Laienanhänger und derjenigen der

⁵⁸⁵ Vgl. Schubring 1978: 251 Fn. 3, Tambiah 1977: 102-14, Stein 1977, Burghart 1983, Granoff 1984, Shāntā 1985: 330f., Goonasekera 1986: 137, Dundas 1991: 179.

⁵⁸⁶ Vgl. Heesterman 1957: 6f., Beidelman 1966: 387-95.

⁵⁸⁷ Vgl. Gold 1990.

Mönche. Entscheidend ist dabei die Gelobung der Gefolgschaft aller Anwesenden, insbesondere der Asketen, gegenüber den *Maryādā*, dem Orden und dem *Ācārya*, sowie die Bestimmung ihrer Wanderrouen unter Berücksichtigung der sozio-religiösen Taten der Laien, die durch einen Besuch der Asketen geehrt werden. Das Resultat der Koordination der beiden Handlungssphären durch die Schaffung temporärer Berührungspunkte ist die zeitabhängige Konstruktion einer Statusordnung unter den Laien durch das Privileg des Besuches einer monastischen Wandergruppe, durch den unter anderen besondere religiöse Leistungen öffentlich honoriert werden. Aus der Sicht der führenden Laien gilt das MM vor allem auch als ein Kontext für die zeremonielle Erzeugung von Prestige (*Māna*) durch die öffentliche Anerkennung individueller Leistungen für das Gemeinwohl der Terāpanth-Sekte durch den *Ācārya*. In der unterliegenden Statusdynamik liegt einer der soziologisch interessantesten Aspekte des MM.

Die enorme Bedeutung des Festes für die Reproduktion des religiösen Feldes der Terāpanth kontrastiert mit der Schmucklosigkeit dieses Rituals selbst. Diese Schmucklosigkeit ist Ausdruck der Tatsache, daß das MM in gewisser Weise ein anti-ritualistisches, königliches Ritual ist;⁵⁸⁸ ein Paradox, welches als Manifestation einer "Verinnerlichung des Opfers"⁵⁸⁹ und mit Hinweis auf Luhmanns (1982: 86f.) These von der entritualisierenden Funktion von religiöser- und Rechtsdogmatik (die ja im Zentrum des Festes der Regeln steht) gedeutet werden kann. Alle Formen der Disziplin, die während des Festivals zur Schau gestellt werden - Studium, Dienst, Verehrung, Geben, etc. - werden von den Teilnehmern letztlich als ideale Manifestationen der inneren und äußeren Askese aufgefaßt (vgl. Utti, 30.30). Askese als eine Form des Selbstopfers und als paradigmatische Form der Selbstdifferenzierung und Ausfaltung eines religiösen Einfluß- und Interaktionsfeldes (*Kṣetra*) ist typisch für den Jainismus.⁵⁹⁰ Die Schwierigkeit für den außenstehenden Beobachter ist dabei das Verständnis des Phänomens, daß individuelle Akte der Askese von den Teilnehmern zugleich als Formen der graduellen Aufhebung und Kondensation des sozialen Feldes in den betreffenden Individuen angesehen wird; da ein Individuum nicht wie oft in der Soziologie als unabhängige Entität, sondern als Kondensat des gesamten Karmischen Feldes von je spezifischem Status gilt. Askese kann daher im gegebenen Kontext auch als Instrument der Statusmobilität und der strategischen Umfassung (*encompassment*) verwendet werden. Das unterliegende Prinzip dieser Logik ist das der Intentionalität (Husserl 1987) bzw. der Hierarchie (Dumont 1980), deren diachroner Aspekt der Differenzierung zugleich auf untergeordneter Ebene den der Integration impliziert: "the moving principle of scission is a hierarchical one" (S. 199). In seinem Aufsatz *Die Form "Person"* Niklas Luhmann (1991) hat genau dieses Problem der strukturellen Koppelung von psychischem und sozialem System durch die Form der Persönlichkeit beleuchtet.⁵⁹¹ Personen sind demnach eine soziale Formen zur Regelung von sozialen Interaktionen, die durch die Einschränkung von Verhaltensmöglichkeiten und Selbstdistanzierung vor allem in offenen gesellschaftlichen Situationen "kondensieren", in denen das Problem der doppelten Kontingenz, der Erwartungserwartung, gelöst werden muß. Die Schaffung einer universell akzeptierbaren Persönlichkeit erfordert Selbstobjektivierung durch Selbsteinschränkung und Askese. Nur so kann ein Individuum zum gesellschaftlichen Medium werden. Die sozialintegrative Rolle der Jaina-Wanderasketen im indischen Subkontinent gewinnt aus dieser Sicht eine besondere Bedeutung, insofern sie sowohl die Auflösung ritualisierter Traditionsmuster und zugleich die Reproduktion sozialer Ordnung ermöglicht, die das Individuum und nicht die Gruppe als Ausgangspunkt setzt.

⁵⁸⁸ Vgl. Dumont 1980: 216.

⁵⁸⁹ Vgl. Kane 1931, 5.14: 944 ("sacrifice without ceremonial").

⁵⁹⁰ Angeblich im Unterschied zum Buddhismus, wie oft unzutreffend argumentiert wird. Vgl. unter anderen Spiro 1982: 192, *pace* Carrithers 1983: 116-36, Kawanami 1990: 27.

⁵⁹¹ Vgl. Mauss 1936/1986, Habermas 1988/1992.

9. DIE WANDERUNGEN DER MÖNCHE UND NONNEN

Zur Zeit von Pārśva, dem 23. Tīrthaṅkara, existierten noch keine die obligatorischen Wanderungen der Jain-Bettelmönche betreffenden Vorschriften. Nach Nathmal (1980: 122) waren diese eine Innovation Mahāvīras, der zum Zweck ihrer zwangsweisen Durchsetzung und Organisation das Jahr in neun Abschnitte unterteilte (*Nava-Kalpa-Vihāra*), als Maximaldauer des Verbleibens an einem Ort einen Monat festlegte und die Periode der periodischen Seßhaftigkeit einführte. Noch heute sind alle Jain-Bettelmönche und Nonnen durch diese Grundregeln und weitere Spezifikationen gezwungen, regelmäßig ihre Aufenthaltsorte zu wechseln, mit Ausnahme der vier Monate langen kalendarischen Regenzeitperiode. Die Zeitperioden sind in den Texten, insbesondere *Brhat-Kalpa-Sūtra* (BKS) 1.6-9 und dem Kommentar *Brhat-Kalpa-Bhāṣya* (BKB), und in zusätzlichen Ordensregeln festgelegt. Diese und weitere im Kanon zu findenden Verhaltensregeln sind von Tatia und Kumar (1981: 41-58) zusammengefasst und von Shāntā (1985, Kap. 4) mit Bezug auf die gegenwärtige Praxis dargestellt worden. Das religiöse Jahr der Jaina ist in zwei Phasen unterteilt: die acht Monate lange Zeit der Wanderschaft und die vier Monate lange Zeit der Regenzeit. Die Zeit der Wanderschaft wird mit dem Wort *Vihāra* bezeichnet. Das gleiche Wort wird im Kontext des Buddhismus zur Bezeichnung eines Klosters verwendet. Die Seßhaftigkeit während der vier Monate langen kalendarischen Regenzeit wird *Cāturmāsa* genannt.

Die ausführlichste Dokumentation der Wanderungen aus der Sicht des Terāpanth bietet Sādhvī Pramukhā Kanakaprabhās (1977: 885-990) Bericht über Ācārya Tulsīs erste Expedition nach Südindien in den Jahren 1967-71. Ethnographische Beschreibungen des *Vihāra* der heutigen Terāpanth-Mönche und Nonnen finden sich vor allem bei Goonasekera (1986: 204-19) und bei Holmstrom (1988). Von Dorf zu Dorf gewandert wird in kleinen Gruppen früh morgens, unmittelbar nach Sonnenaufgang; nicht zuletzt wegen den schnell ansteigenden Temperaturen. Straßen werden bevorzugt, da durch die Verkehrsdichte und ggfs. Durch den Straßenbelag sichergestellt ist, daß der Weg selbst leblos (*Acitta*) ist (*Pakkā Rāstā*). Aus dem gleichen Grund kommen heute viele Jain-Mönche und Nonnen auf den indischen Straßen um. Die zurückzulegende Distanz zum nächsten Ort beträgt meist zwei bis zehn Kilometer. Die Grundlage der Berechnung der in *Krośa* (Pkt. *Kosa*)¹ gemessenen Distanz ist die zum Wandern verfügbare Zeit. Grundsätzlich sollte die Wanderung nicht mehr als drei bis vier Stunden dauern, um anschließend Gelegenheit zum Suchen der Unterkunft und zum täglichen Bettelgang zu geben. Wanderungen am späten Nachmittag werden nur in Ausnahmefällen durchgeführt. Nächtliches Wandern ist verboten. Zur Planung der Wanderungen ist die Kenntnis der geographischen Distanzen notwendig. Standardbußen für die beim Wandern unabsichtlich anfallende Gewalt werden auf der Grundlage der zurückgelegten Distanz berechnet. Bei den Terāpanthī wurde früher ausschließlich auf Grundlage der auf früheren Wanderungen gewonnenen Erfahrungen geplant. Später wurden Notizen angefertigt. Ohne Hilfe von Laien war kein genaues Wissen über die Verbindungswege in fernen Regionen vorhanden, was teilweise zu einer Reihe von Mißgeschicken führte, wie zum Beispiel erzwungene Nachtwanderungen. Daher wurden Handbücher mit Informationen zum Barfußwandern und über mögliche Unterkünfte (*Upāśraya*, *Dharmaśālā*, Schulen, etc.) in ganz Indien gedruckt, die heute für die Planung der Wanderungen verwendet werden.

¹ Wörtlich bedeutet *Krośa* "Rufweite". Ursprünglich wurden Distanzen wohl in dieser Weise gemessen. Technisch: 2 Meilen. Je nach Text und Region unterschiedliche Interpretationen: zwischen 1.25- 3 Meilen.

9.1. Das Maṇḍala-Muster

Marcel Mauss und H. Beuchat (1978: 182-278) haben als erste Sozialwissenschaftler auf die Bedeutung von kulturellen Klassifikationen für die Analyse von ritualisierten jahreszeitlichen Wanderungsbewegungen in bestimmten (semi-) nomadischer Gesellschaften hingewiesen, deren Mitglieder aus ökonomischen Gründen für einen Teil des Jahres weit verstreut leben, doch für eine bestimmte Zeit zusammentreffen und gemeinsam an einem Ort leben. Sie behaupten, daß für die Reproduktion der sozialen Integration solcher Gesellschaften geographische Klassifikationen weniger bedeutsam sind, als die "Beständigkeit bestimmter Beziehungen zwischen Gruppen, zwischen denen die Kommunikation leicht ist" (S. 198). Obgleich sich die für die Planung der jahreszeitlichen Wanderungen der Terāpanth-Asketen alljährlich produzierten Publikationen inzwischen an den territorialen Verwaltungsgrenzen des modernen indischen Staates ausrichten (Navratnamal 1986, 1991), sind die von Mauss und Beuchat hervorgehobenen Beziehungen zwischen Gruppen maßgebend. Im folgenden soll gezeigt werden, wie der rituelle Kalender des Terāpanth durch das Ritual der alljährlichen asketischen Wanderungen verräumlicht wird. Dabei wird zunächst wiederum auf universell bei den Jaina vorzufindende Muster einzugehen sein und anschließend auf die besondere Organisationsweise des Terāpanth-*Vihāra*. In Kapitel 10 wird darüber hinaus gezeigt, wie die Trennung von Staat und Religion im modernen Indien indirekt auch die Bedeutung dieses Rituals entscheidend veränderte.

Die heute typischen Strukturen der alltäglichen rituellen Interaktion zwischen Jain-"Asketen" und "Laien" sind nicht nur durch "kanonische" Regeln und die Kalender determiniert, sondern vor allem durch die doktrinär festgelegte interne Differenzierung der Jain-Subsekte in vier hierarchisch geordnete soziale Kategorien (*Tīrtha*): *Sādhu*, *Sādhvī*, *Śrāvaka*, *Śrāvika*. Eine fünfte Kategorie bildet diejenige singuläre, königsgleiche Persönlichkeit - ein *Tīrthanāka* oder *Ācārya* (etc.) - um die herum sich die verschiedenen Jain-Subsekte oder Gemeinden versammeln. Die fünfte Kategorie symbolisiert zugleich das Zentrum und die Gesamtheit der vier sozialen Grundkategorien einer Jain-Subsekte. Die Vorstellung einer Vierteilung, mit einem die Totalität und zugleich die Essenz des Systems symbolisierenden Zentrum, ist auch aus anderen kosmographischen Entwürfen in Süd- und Südostasien bekannt: vor allem dem *Maṇḍala*-("Kreis") Schema.² Das *Maṇḍala*-Schema konzentrischer Kreise innerhalb eines auf die Himmelsrichtungen ausgerichteten Vierecks basiert auf einer grundlegenden Unterscheidung von Zentrum und Peripherie, die allerdings nicht geographisch, sondern kosmographisch zu verstehen ist: als symbolische Repräsentation einer Teil-Ganzes-Beziehung. Ohne ein religiöses Zentrum und dessen Interaktion mit seiner Umwelt würde, nach der auch im Kontext der Jaina und des Terāpanth herrschenden Vorstellung, kein vierteiliges Kategoriensystem zu reproduzieren sein. Das bekannteste Beispiel ist der *Samavasaraṇa*, die in den Texten beschriebene legendäre Struktur der vierfachen um den *Jina* versammelten Gemeinde. Wie der *Jina* verkörpert auch ein *Ācārya*, in seiner Person, die Einheit und Tradition der ganzen Gemeinde (Welbon 1986: 376). Die Vierteilung gilt also als Resultat einer grundlegenden Zweiteilung zwischen einem asketischen Heilsverkünder und seinen Zuhörern, die sich um ihn versammeln, um seine Predigt zu hören. An die synchronischen Kategorien anschliessend können diachronische Beziehungen geknüpft werden. Die retrospektiv (logisch-historisch) gesehen grundlegende methode diachronischer Strukturbildung ist die Formung relativ festen Beziehungen zwischen Lehrer (*Guru*) und Schüler (*Śiṣya*) und Ordensleiter (*Paṭṭadhara*) und Nachfolger (*Uttarādhikārī*), die, durch die Fixierung von Initiations-, Sukzessions- und Ausbildungsverfahren zum Aufbau zeitüberdauernder monastischer Tradition

² Vgl. Mus 1935, Heesterman 1985, Tambiah 1977.

verlängert werden können. Das Wort *Ācārya* hat eine Doppelbedeutung und kann *Guru* und *Paṭṭadhara* zugleich bezeichnen. Sobald neben männlichen auch weibliche Anhänger initiiert werden, ergibt sich das Grundschema der heutigen monastischen Organisationen - eine vertikale Differenzierung zwischen *Guru-Śiṣya* und eine *quasi* horizontale zwischen männlichen und weiblichen *Śiṣya: Sādhu-Sādhvī*. Die durch die kategoriale Differenzierung der Asketen nach Geschlechtern ermöglichte Integration von Frauen in den *Śaṅgha* war eine der folgenreichsten der legendären "Innovationen Mahāvīras". Der (Śvetāmbara) Jainismus hat in der Folgezeit in Südasien eine Pionierrolle bei der Zulassung auch weiblicher Asketen in die monastischen Ordnungen gespielt und besitzt in Indien auch heute noch die einzige nennenswerte Organisation von *Sādhvī*: "It appears that Jainism alone favoured the idea of an order of nuns" (Jaini 1979: 246 Fn. 8). Im Brahmanismus und Hinduismus haben weibliche Asketen kaum eine Rolle gespielt. Der Buddha hat ursprünglich angeblich nur lustlos und auf äußeren Druck hin *Bhikkhunī* initiiert und sowohl die Asketen wie die Laien kategorial nicht gesondert nach Geschlechtern differenziert. Was das Jain-System sozio-religiöser Kategorisierung radikal vom Buddhismus unterscheidet ist jedoch nicht allein die prinzipielle Integration von Frauen in die monastische Gemeinde, sondern insbesondere die Entscheidung, eine besondere Kategorie von Laienanhängern zu schaffen, die als integraler Bestandteil der *Caturtīrtha* gilt und die wiederum nach Geschlecht differenziert wird, in *Upāsaka* oder *Śrāvaka* und *Upāsikā* oder *Śrāvikā* (Schubring 1964: 234). Während der Jain-*Śaṅgha* im weiteren Sinne auch Haushälter (*Grhastha*) umfassen kann, die keine "Jains" sind, ist der *Caturvidha-Śaṅgha* streng genommen auf initiierte Laienmitglieder beschränkt, die bestimmte rituelle Praktiken der Asketen auf reduzierter Stufe imitieren. Die retrospektiv Mahāvīra zugeschriebenen administrativen Reformen der Jain-Sekten bestanden also im wesentlichen in einer Ausweitung der monastischer Kategorien und Verfahren der Traditionsbildung auch auf einen engeren, privilegierten Kreis der Zuhörerschaft. Durch die so vollzogene Einbindung eines Kreises von Anhängern (*Upāsaka*) an die monastischen Strukturen konnte ein dauerhafter Einfluß der Orden auf die Gesellschaft gesichert werden. Dies mag, wie im Buddhismus, schon damals unter dem Einfluß von Königen und Staatsbildungsprozessen in Maghada und Kośala geschehen sein - schließlich wurde angeblich auch das *Kalpa-Sūtra*, welches vom Leben Mahāvīras berichtet, "in der Schreibstube eines Königs" niedergeschrieben (KS 147). Wahrscheinlicher ist jedoch, daß mit der impliziten Unterscheidung zwischen Jain-Laien und Haushältern im allgemeinen (auch aufgrund der extremen Verhaltensanforderungen an einen "Jain"-Laien) ein Anreiz geschaffen wurde, durch den sozialen Statusansprüchen bestimmter gesellschaftlichen Eliten Rechnung getragen wurde (Schubring 1962/1978: 38).

Alle bekannten Verschärfungen der Verhaltensstandards, die Mahāvīra selbst eingeführt haben soll, scheinen durch das Bestreben motiviert gewesen zu sein, das durch die Inkorporation von Frauen in den *Śaṅgha* erhöhte Risiko der Disziplinlosigkeit der Asketen zu kompensieren. Die ausdrückliche Einführung des (fünften) *Brahmacarya-Vrata* und des Zwangs zur periodischen Selbst-Introspektion (*Pratikramaṇa*) "durch Mahāvīra" spricht dafür (Schubring 1962/1978: 30f.). Die Formalisierung der monastischen Senioritätsordnung durch die Einführung einer zweiten Weihe (*Chedopasthāpanīya-Cāritra-Dīkṣā*) mag auch mit dem Bestreben in Zusammenhang gebracht werden, den weiblichen Asketen, die angeblich "schon zur Zeit der Mahāvīras" "bei weitem die Mehrzahl" aller Asketen gestellt haben (S. 39), grundsätzlich eine untergeordnete Position zuzuweisen. Doch dies muß aufgrund fehlender Evidenz noch eine hypothetische Überlegung bleiben. Auch über den unmittelbaren Zweck, den die Jaina mit der Öffnung des *Śaṅgha* für Frauen verfolgten kann nur spekuliert werden. Einen Hinweis gibt die Tatsache, daß die Jaina eine Vergleich vornehmen zwischen Entsagung und Heirat; letztere bekanntlich idealisiert als Gabe einer Jungfrau (*Kanyā-Dāna*) an eine statushöhere Gruppe. Daher kann vermutet werden, daß durch die Aufnahme von Frauen in die monastische

Ordnung dauerhafte Allianzen zwischen dem *Saṅgha* und bestimmten Familien von Laienanhängern hergestellt werden konnten. Den Nonnengemeinde kommt, dieser These zufolge, eine ähnliche soziale Funktion zu, wie etwa einem königlichen Harem. Sie fungieren einmal als Mittel für eine verstärkten Anbindung einer Vielzahl von Laien an den *Saṅgha* und somit der Sicherung der materiellen Unterstützung der Asketen.³ Andererseits dient die Unterstützung des *Saṅgha* durch politische Herrscher der Einbindung der angeschlossenen Bevölkerungskreise. Anders als bei den Buddhisten, die ähnliche Verfahren praktiziert haben, scheint die Anbindung einer privilegierten Laienschaft durch die Eröffnung von Heilschancen auch für Frauen systematisch genutzt worden zu sein. Nur so können die organisatorischen „Innovationen Mahāvīras“ - die Schaffung eines an bestimmte Verhaltensbedingungen geknüpften Laienkategorie, die Integration von Frauen in die monastische Ordnung und die Erhöhung der disziplinarischen Kontrollen - in einen systematischen Zusammenhang gedacht werden.

Die wesentliche Unterscheidung ist im Jainismus also nicht die oberflächliche Zweiteilung zwischen Asketen (*Śramaṇa*) und Laien (*Śrāvaka*), von der Tambiah (1977: 40) spricht und die sich in allen *Śramaṇa*-Traditionen Südasiens finden, sondern die im Jain-System durch diesen Gegensatz gerade „verdeckte“ Differenzierung zwischen Jains und Nicht-Jains bzw. Haushältern im allgemeinen. Wie alle Sekten, bietet der Jainismus keine universalistische, sondern eine, durch seine Organisationsprinzipien bedingte, partikularistische, exklusive Konzeption des Laintums. Damit unterscheidet er sich einerseits vom Theravāda Buddhismus, doch er hat andererseits Ähnlichkeiten mit dem Mahāyāna Buddhismus, der auch die Laienschaft - hier allerdings: den gesamten Staat, nicht nur eine asketisch besonders qualifizierte Elite - als Teil des *Saṅgha* definiert (S. 39 Fn. 5). Tambiah (S. 22) hat mit gutem Grund darauf hingewiesen, daß es sich bei der Zweiteilung zwischen Asketen und Laien im Theravāda Buddhismus um eine völlig andere, „umgekehrte“ Weise der sozialen Kategorisierung handelt als beim vierteiligen *Varṇa*-Schema der Brahmanen, insofern nicht die Brahmanen, sondern die Institution eines moralischen Königtums (*Dharma-Rājā*) als Angelpunkt eines zweigeteilten Systems angesetzt wird:

“Unlike the dharmasastric varna-linked and therefore relative codes of conduct, Buddhism at one level of assertion holds the truth (dharma) revealed by the Buddha to be of universal relevance, applicable to all irrespective of station in life. The ethic of dharma is one of absolute imperatives (though creatures according to their karmic achievements realize it differently). Hence unlike the brahmanical cutting of the cake into the hierarchized domains of dharma, artha, kama, the Buddhist slicing is in terms of two levels - the dharma, as cosmic law and as truth (the seeker of which is the renouncing *bhikkhu*), encompassing the dharma of the righteous ruler, which attempts to give order to this world. The former brackets the latter” (S. 40).

Verglichen damit ist die ideale Jain-Sozialordnung gewissermaßen eine Zwischenform, die die „relativistische“ Moral der brahmanischen Verhaltenskodizes und die „universalistische“ Moral des buddhistischen Kodex gleichsam kombiniert (Stevenson 1984). Sie unterscheidet hierarchisch zwischen *Upāsaka* und *Gṛhastha* und differenziert den direkten Wirkungsbereich des Jain-*Dharma* nach Art der brahmanischen *Varṇa* intern in vier verschiedene Klassen (*Catur-Varṇa*) (Williams 1983: 165). Die vier Kategorien werden jedoch, wie gesehen, inhaltlich völlig anders definiert: als hierarchisierte Kategorien von (religiösen) Funktionsträgern die, jeweils

³ Vgl. Shāntā 1985, Reynell 1985, Holmstrom 1988.

durch eine Führungspersönlichkeit geleitet, um einen spirituellen Helden (*Jina*) angeordnet sind und nicht im Sinne von “Geburtsständen”.

9.2. Die Bedeutung des Vihāra im Terāpanth

Dem *Maṇḍala*-Muster entsprechend erscheinen die typischen Interaktionsstrukturen der Terāpanth-Sekte aus der Sicht eines Teilnehmers als Manifestationen eines dynamischen Gegensatzes zwischen Zentrum und Peripherie, Mann und Frau, Asket und Laie. Diese konstitutiven Unterscheidungen, die aus doktrinärer Sicht auch mit der hierarchischen Differenz der transzendentalen Orientierung (*Lokottara*) und der weltlichen Orientierung (*Laukika*) analogisiert werden können, identifiziert die akademische Literatur darüberhinaus oft mit der von “great tradition” und “little tradition” (vgl. Malalgoda 1976: 13). Bei den Terāpanthī scheinen die von Bhīkanjī festgeschriebenen Grundregeln des Ordens typischerweise folgendes praktische Dilemma für die Asketen zu erzeugen (insofern sie beachtet werden): einerseits orientiert sich jeder Terāpanth-Asket am *Ācārya*, dem spirituellen und institutionellen Zentrum der Terāpanth. Andererseits besteht die Notwendigkeit der entgegengesetzten Orientierung durch die Notwendigkeit des Nahrungsbetteln und der Mission unter den Laien und Haushaltern im allgemeinen. Das Dilemma, welches der einzelne Asket auszubalancieren hat, daß er dem *Ācārya*, der greifbaren Manifestation des Ganzen, nur nahekommen kann, wenn er sich den Laien zuwendet, ohne die religiöse Grundorientierung aufzugeben und sich an Äußere Gegebenheiten zu binden, ist hier vorkodiert in Form eines konstitutiven Gegensatzes zwischen zwei komplementären, doch gegensätzlichen Interaktionsregeln der, die sich die Terāpanthī selbst gesetzt haben:

(1) *Persönliche Guru-Śiṣya-Beziehungen*: Alle Mitglieder der Sekte sollen sich an der zentralen Persönlichkeit des *Ācārya* orientieren, dürfen sich ihm jedoch nur bis zu einem gewissen Grade nähern.

(2) *Persönliche Sādhu-Śrāvaka-Beziehung*: Nahrungsbetteln und Predigt müssen in direkter Interaktion der Asketen mit den *Śrāvaka* stattfinden. Die Asketen dürfen dabei jedoch ihre Distanz und Indifferenz nicht verlieren. Dies ist vor allem in den klassischen Regeln über den Zwang zum Ortswechsel vorformuliert. Terāpanth-*Sādhu* dürfen nicht länger als einen Monat in einer Ortschaft bleiben (*Sādhvī* - zwei Monate), abgesehen von der viermonatigen Regenzeit: sie wechseln also mindestens 8 mal im Jahr ihren Wohnort). Effektiv bleiben die meisten Asketen nicht mehr als fünf Tage in einem Haus.

Auf der Ebene der Ordensorganisation stellt sich das Dilemma als Problem der Verteilung der Mönche und Nonnen auf kleine, vom *Ācārya* unabhängig umherziehende Wandergruppen und Wandergebiete dar. Der folgende Abschnitt zeigt, inwiefern insbesondere bei den Terāpanthī die Trajektorien der asketischen Wanderungen (*Vihāra*) als historische Spuren der praktischen Synthese dieser gegensätzlichen und doch komplementären Strebensrichtungen von Asketen und Laien aufgefaßt werden. Dabei wird zunächst gezeigt, wie sich innerhalb des Ordens die effektive Organisation der Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie, also zwischen *Ācārya* und *Siṃghārā*, aus der Sicht der Mitglieder der monastischen Gemeinschaft darstellt. In einem zweiten Schritt wird dann die Organisation und Bedeutung des *Vihāra* aus der Sicht der Laienschaft beschrieben. Im Vordergrund steht u.a. die Darstellung der verschiedenen ritualisierten Formen der Kommunikation zwischen Zentrum und Peripherie der Sekte, die nicht zuletzt aufgrund der doktrinär erzwungenen Dynamik und der prinzipiell ortsungebundenen, überregionalen Formen der Integration problematisch sind. Zwischen der Gruppe des *Ācārya* als dem beweglichen Zentrum der Terāpanth-Ordens und

den im Jahre 1992 149 peripheren Gruppierungen herrscht entsprechend ein ständiger Austausch von Personen und Informationen. Dies ist nicht zuletzt eine kommunikationstechnische Notwendigkeit, denn die Regeln der Terāpanth verbieten den Asketen selbst die Nutzung moderner Kommunikationsmittel (Chopra 1945: 21). Der Informationsaustausch zwischen Zentrum und Peripherie erfolgt daher immer noch indirekt über Boten, die die Briefe der Ordensleitung und der Gruppenleiter übermitteln oder mit Hilfe der Laienschaft (Shāntā 1985: 478f., Goonasekera 1986: 205). Der *Ācārya* kann jedoch direkt über seinen persönlichen Sekretär (Kamlash Caturvedhi) kontaktiert werden, der alle Briefe, Telefongespräche, etc., für ihn abwickelt.

Bei den Terāpanthī stehen das Motiv und die Praxis der asketischen Wanderung nicht zuletzt deshalb besonders hoch im Kurs, weil, aufgrund ihrer Ablehnung von Tempeln und Ritualen, der vorgeschriebene Personenkult um die Asketen im Zentrum ihres kommunalen religiösen Lebens steht. Grundsätzlich gilt, wie gesagt, daß nur durch direkte rituelle Kommunikation, die SPIRITUELLE Verbindung zwischen Asketen und Laien aufrechterhalten werden kann. Wie bei allen anikonischen Sekten wird bei den Terāpanthī daher der Institution des *Vihāra* eine, im Vergleich zu den Mūrtipūjaka Śvetāmbara-Sekten, größere Bedeutung beigemessen. Zwei Faktoren können dafür verantwortlich gemacht werden: (a) die zentralisierte Struktur der Terāpanth, und (b) die Ersetzung des Tempelkults als Medium sozialer Integration durch den Personenkult um die Asketen.⁴ Aufgrund der Nichtexistenz von Tempeln sind periodische Wanderversammlungen um die Mönche und Nonnen eine notwendige Voraussetzung für die rituelle Reproduktion der Terāpanth-Laiengemeinde. Regelmässige in bestimmter Folge durchgeführte temporäre Versammlungen können nur auf zweierlei Weise herbeigeführt werden: indem die Asketen zu den Laien gehen oder indem die Laien zu den Asketen gehen. Beide Formen werden praktiziert. Die erste Form ist für die Asketen doktrinär vorgeschrieben in den komplementären Geboten der Hauslosigkeit (*Anagārikā*) und der asketischen Wanderung (*Vihāra*). Die zweite Form wird ebenfalls konventionell durchgeführt, als Pilgerfahrt (*Yātrā*, nicht *Tīrtha-Yātrā*) zu einer Gruppe von Asketen (zumeist des *Ācārya*) oder in Form der zeitweisen Begleitung der Asketen auf ihrem *Vihāra* (*Saṅgha-Yātrā*).⁵ Im Einzelnen kann das Ritual des *Vihāra* unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: (1) als Form asketischer Selbstentsagung, (2) als Medium der Sozialintegration von Asketen und Laien.

9.2.1. Vihāra als Form asketischer Selbstentsagung

Wie in anderem Zusammenhang z.B. Carrithers (1983), Tambiah (1984), Van der Veer (1987) und Burghart (1983b: 369) beschrieben haben, sind das romantische "Selbstbild" und die "aktuellen Umstände" der Wanderungen des Weltentsagers in Asien durch kosmologische Konzeptionen beeinflusst. Kosmologische Vorstellungen werden durch "auf die Wanderungen bezogene Gelübde, Sprichwörter und Legenden" wachgehalten. Burghart (Ebda.) identifiziert bei den Rāmānandī-Asketen vier relevante Konzepte: (1) die Ideen von der Zirkulation innerhalb des Universums, (2) der Umkreisung DES Universums, (3) der willkürlichen, unbegrenzten Bewegungsfreiheit, und (4) des Wanderns aus Vergnügen. Alle vier Themenkreise finden sich

⁴ Kommunikationsmedien wurden im Rahmen der Geschichte der Jain-Sekten zunehmend bedeutsam, je weiter sich die monastischen Gruppen geographisch ausbreiteten und durch Spaltung und Anbindung an besondere Bezirke regionalisierten. Die Tatsache, daß unpersönliche materielle religiöse Medien, wie Tempel, Amulette, etc. (vgl. Tambiah 1984) von den Terāpanthī abgelehnt werden, nötigt die Mitglieder der Sekte einmal zur direkten Interaktion zwischen Laien und Asketen und zum anderen zur verstärkten Produktion von Literatur als Kommunikationsmedium.

⁵ Bei den Mūrtipūjaka-Traditionen werden zusätzlich Prozessionen wie *Ratha-Yātrā* durchgeführt. Vgl. Williams 1983: 232-35, J.P. Jain 1985, Cort 1991a: 404. Den beiden im Text genannten gegenläufigen Bewegungsrichtungen entsprechen hier unterschiedliche Formen religiöser Transaktionen - *Dāna* und *Pūjā*: "if person goes to the receiver and gives him something it is his *pūjā* and if the receiver goes to the giver then it is *dān*" (Malvania 1987-1988: 273, *pace* Williams 1983: 149ff., 216-24).

schon in den klassischen brahmanischen Texten (Heesterman 1957) und ebenfalls in der Vorstellungswelt der heutigen Jain-Asketen - und Laien (vgl. Shāntā 1985, Goonasekera 1986). Hinzu kommen weitere Themen, die speziell für die Jaina von Bedeutung sind: (1) die asketische Wanderung als Form spiritueller Eroberung, (2) als Kommunikationsmedium zwischen verschiedenen lokalen *Saṅgha*, und (3) als Form der Transzendierung des Stadt-Land-Gegensatzes. Dabei ist zu beachten, daß es sich aus der Sicht der Teilnehmer hier nicht um beliebig austauschbare Leitmotive handelt, sondern um die Grundprinzipien einer als ideal empfundenen Lebensweise.

Nicht nur aus der Sicht der Teilnehmer, sondern auch mancher Beobachter (Shāntā 1985) bildet der *Vihāra* eines der auffallendsten Kennzeichen des Jainismus. Er gilt als sichtbarer Ausdruck der Weltentsagung und als paradigmatische Form der Hauslosigkeit (*Anagārikā*) und der Lösung weltlicher Bindungen. Religiös motivierte Wanderungen werden in der Jain-Literatur vornehmlich als Formen der "Reise nach Innen" und der Befreiung des "Selbst" dargestellt (Mahāprajña 1986: 32). "Das Leben eines Mönches ist dasjenige einer kontinuierlichen Bewegung, ein Fließen wie ein Fluß", schreibt Satish Kumar (1992: 10), "Diese Mönche haben keinen permanenten Platz sondern wandern von Dorf zu Dorf. Ihre Regeln erlauben ihnen nur wenige Tage des Verweilens in einem Dorf, wo sie ihre Nahrung erbetteln und in Häusern schlafen, die ihre Anhänger für sie frei machen. Nur während der Monsunzeit können sie länger an einem Platz bleiben". Aufgrund der physisch und psychisch teilweise schmerzhaften vorgeschriebenen Barfußwanderung (*Pada-Yātrā*) gilt die unendlichen Pilgerschaft als ideale Form der Selbstkasteiung: "moving is itself a form of self-denial" (Goonasekera 1986: 206).

In den kanonischen Schriften werden auch die praktischen Aspekte der Wanderung betont. Vor allem fünf positive "Früchte" des *Vihāra* werden von den Śvetāmbara unterschieden: (1) Die Läuterung des Glaubens des Asketen selbst, der auf seinen Wanderungen mit den *Tīrtha* in Berührung kommt - also den Orten die mit besonderen Ereignissen aus dem Leben der Tīrthaṅkara in Verbindung gebracht werden. (2) Die Bestärkung des Glaubens der Anhänger und anderer Menschen. (3) Das Erlernen regionaler Sprachen und Dialekte, und (4) geographischen Wissens. (5) Die Entwicklung einer außergewöhnlichen, attraktiven Persönlichkeit, durch konstantes Training in Textinterpretation, Predigt - und (früher) okkultem Wissen (*Vidyā*) (*Bṛhatkalpabhāṣya* nach Deo 1956: 449, Tatia & Kumar 1981: 43). Dem Erlernen des überzeugenden öffentlichen Redens wird besondere Bedeutung beigemessen. Es wird zunächst unter den Asketen selbst trainiert - später in der Öffentlichkeit: "Start speaking now", sagte Ācārya Tulsī beispielsweise zu Satish Kumar: "Imagine you have two thousand people in front of you, and you have to convince them of your belief" (S. Kumar 1992: 22f.).

"The purpose of touring, according to the *Bṛhatkalpabhāṣya*, is fivefold. It is essential for reasons of purity of the faith, the equanimity of the mind, acquiring mastery over different languages, knowing different regions and of seeing the holy places. It may be remarked, therefore, that some of these reasons betray a wideness of outlook and the need to come in contact with new regions so essential for the spread of one's faith" (Deo 1956: 386).

Neben dem geographischen, dem Textwissen und dem Wissen um das rechte Verhalten unter veränderten Umständen eignet sich ein idealer Asket also auch empirisches Wissen über die sozialen und ökonomischen Bedingungen in bestimmten Lokalitäten an. Die Gesellschaft erscheint jedoch nur interessant unter dem Aspekt der Vermeidung von Versuchungen, Konflikt und Hunger, sowie der Suche nach einer freien Unterkunft. Die dominanten Dimensionen der im Kanon fixierten Beurteilungskriterien sozialer Situationen implizieren allerdings ein bedingungslogisch negativ definiertes abstraktes Bild akzeptabler Gesellschaftlichkeit.

9.2.2. Wanderung und Pilgerfahrt als Medien der Sozialintegration

Die sozialintegrative Funktion des *Vihāra* wird von den Jaina ideologisch überhöht im Bild des zwischen Dörfern zirkulierenden und die dort verstreut lebenden Anhänger temporär integrierenden Asketen dargestellt: “The people of India live in villages. Padyātrā is a powerful medium for being in touch with them” (Tulsī, nach Mahāprajña 1986: 40). Die rituelle Wanderung und der daraus resultierende unmittelbare Kontakt zwischen Laien und Asketen spielt auch heute noch eine bedeutende sozialintegrative Rolle, insofern sie (a) effektiv die Kooperation verschiedener lokaler Laienorganisationen voraussetzt und etabliert, (b) ggfs. die vermittelnde Rolle der Asketen bei Konfliktregulierungen ermöglicht, und (c) der Verbreitung des Jainismus über weite Landstriche zuträglich ist.

Die meisten Jain-Laien leben heute jedoch nicht mehr in Dörfern oder Kleinstädten, wie dieses Bild suggeriert, sondern in Großstädten. Und die Wanderasketen sind ihnen zwangsläufig dorthin gefolgt. Statistisch betrachtet, sind die Jaina die am stärksten urbanisierte religiöse Gruppierung Indiens. Das romantische Bild semi-autarker, relativ isolierter Dorfgemeinschaften, deren Bewohner selten reisen und fast nur durch mobile soziale Eliten, Krieger, Händler oder Wanderasketen, Nachrichten von der Außenwelt erhalten und integriert werden, war schon im indischen Mittelalter Ideologie⁶ (Thapar 1978).⁷ Heute läßt sich somit ein deutlicher Kontrast zwischen ideologischem Bild und Wirklichkeit des *Vihāra* feststellen. Die Ideologie des einfachen dörflichen Lebens und der dasselbe transzendierenden und zwischen den dezentral verknüpften Dorfgemeinschaften zirkulierenden Asketen als königsgleiche Integrationsmedien steht nicht mehr im Einklang mit den kommunikativen Praktiken der heutigen Terāpanth-Asketen und einer international organisierten Laienschaft, die alles andere als sozial isoliert lebt. Obwohl die asketische Ordnung mit ihrem ländlich-idyllischen Image das städtische Leben der Laien auf der Ebene der Vorstellung transzendiert (bzw. in sich “aufhebt”), ist es heute (und vielleicht schon von jeher) vor allem die Laienschaft in den indischen Metropolen, die durch moderne Verkehrs- und Kommunikationsmittel überregional vernetzt ist. Die geographische und ökonomische Zentralität der Großstädte - hier symbolisch für weltliche Macht - kontrastiert mit der kulturellen Zentralität der monastischen Gruppen - der religiösen Macht - die mehrheitlich an der geographischen Peripherie lokalisiert sind (vgl. Dumont 1980). Das anachronistisch erscheinende Bild eines bettelnden Wanderasketen im Zentrum indischer Metropolen und die vielen auf den indischen Strassen von Autos verletzten oder getöteten Wanderasketen machen das Spannungsverhältnis zwischen Mythos und Wirklichkeit unmittelbar greifbar. Es existiert nicht nur bei den Terāpanthī, sondern bei den Jaina insgesamt ein konstitutiver Gegensatz zwischen Stadt und Land. Die Laienanhängerschaft lebt heute größtenteils in Großstädten, während die Asketen periphere ländliche Gebiete bevorzugen, die bessere Bedingungen für die *Sādhanā*-Praktiken der bieten und generell der Entsagung bessere Chancen einräumen. Im Gegensatz zu Hindu-Tempeln und religiösen

⁶ Pilgerfahrten waren in der indischen Geschichte durchweg verknüpft mit Mustern des überregionalen Handels und der politischen Geschichte, wobei letztere wesentlich den Verlauf der Haupthandelswege bestimmte (Bayly 1983: 143).

⁷ Reformsekten haben sich seit dem 15. Jahrhundert gegen den tempelorientierten sozio-religiösen Zentralismus und die Seßhaftigkeit gewendet. Die Institution des Wanderasketen im Jainismus wurde nach Perioden Laxheit immer wieder neu eingeführt (vgl. Carrithers 1989, Cort 1989). Durch die primäre Orientierung an Texten - sei es Regeln, Sukzessionslisten oder scholastische Schriften - als Medien sozialer Organisation wurde zudem die Persönlichkeit des Asketen als Vehikel der Tradition einerseits relativiert und entwertet und doch zugleich ideologisch überhöht: “currently, written texts are replacing the elders” (Wadley 1983: 150). Der Asket erscheint nun als paradigmatisches Beispiel des schriftlich fixierten Prinzips regeltreuen Verhaltens und nicht mehr als unmittelbarer Verkünder und Bewahrer der Regel bzw. Tradition selbst. Im Kontext schriftorientierter Reformsekten findet also eine Ideologisierung des asketischen Verhaltens statt. Diese Tendenz der Ideologisierung wurde durch die Einführung der Druckpresse in Indien im 19. Jahrhundert und die religiöse Ausbildung der Laienschaft zunehmend verstärkt (vgl. Anderson 1983).

Virtuosen, die meist im Zentrum der Städte lokalisiert sind, finden sich Jain-Tempel und Asketen idealerweise in marginalen, menschenleeren Gebieten (selbst wenn heute viele Asketen in Großstädten wandern).⁸

Der Begriff des Landes (*Deśa*) ist für urbane Jain-Eliten wie der Mārvārī zweideutig. Einerseits verkörpern das Land (Rajasthan) die Peripherie, die soziale Heimat und das Zentrum der regionalen religiösen Kultur. Andererseits ist das Land, materiell gesehen, rückständig und kommerziell unbedeutend (Cort 1991: 409). Ācārya Tulsī muß sich dieser ambivalenten Gefühle der urbanen Terāpanth-Jains wohl bewußt gewesen sein, als er an die Moral der reichen Mārvārī in den Metropolen appellierte mit ihrer Finanzkraft etwas gegen die zunehmende Verarmung und Entvölkerung der ländlichen Gebiete und seiner dort lebenden Anhänger zu unternehmen:

“In the course of his marches Acharyashree noticed that the modern cities had become the sources of physical comforts despite their internal vacuum, whereas the villages, which are the main source of production, were being reduced to a sad plight on account of a lack of basic amenities” (Mahāprajña 1987: 26).

Aus der Sicht des Ācārya gilt es dabei insbesondere die immer stärker hervortretende Klassenspaltung innerhalb seiner Laiengefellschaft abzumildern, die mit dem Stadt-Land Gegensatz mehr oder weniger zusammenfällt. Denn eine endgültige Spaltung der Laienschaft würde zwangsläufig auch eine Spaltung der monastischen Organisation nach sich ziehen; oder eine religiöse Umorientierung eines Teils seiner Anhänger z.B. zu den Sthānakavāsī.

Kultur und Wildnis

Daß sich im religiösen System des Terāpanth trotz dieses fundamentalen Gegensatzes von Stadt und Land keine Unterscheidung von *Vanavāsin*- (im Wald lebende) und *Gāmvāsin*- (im Dorf lebende) oder *Caityavāsin*- (in Tempeln lebenden) Asketen findet, wie im Theravāda Buddhismus, ist auf die nicht-sesshafte Lebensweise der Jain-Asketen und ihre hohe Mobilität zurückzuführen. Der räumliche und kulturelle Gegensatz zwischen Stadt und Land, die Distanz zwischen Laien, Asketen und dem Ācārya, die in einer statischen Betrachtung als unüberbrückbar erscheint, wird transzendiert durch die alljährlichen Wanderungsbewegungen. Der typische Jain-Asket ist, gemessen an der buddhistischen Terminologie, weder ein *Vanavāsin* noch ein *Gāmvāsin*, sondern beides, zu verschiedenen Zeitpunkten (vgl. Tambiah 1984: 53f.). Durch die Vorschrift, ausschließlich erbettelte Nahrung zu sich zu nehmen, wird seine Lebensweise einerseits vollkommen von der Natur abgetrennt und an die Gesellschaft gebunden und andererseits wird durch die Regel der Hauslosigkeit eine permanente sesshafte Anbindung an eine bestimmte Örtlichkeit ausgeschlossen. Die Terāpanth-Asketen sind im Prinzip nicht-sesshafte Bettelasketen, die in dezentrale Gruppen organisiert als, wandelnde spirituelle Zentren den Gegensatz von Stadt und Land, Zentrum und Peripherie, durch die Aufrechterhaltung einer indifferenten Lebensweise transzendieren können. Die Regel der Hauslosigkeit gewährleistet, daß der Aufenthalt eines Asketen - egal an welchem Ort - zeitlich beschränkt bleibt. Der somit institutionell erzwungene zeit-räumliche

⁸ Wie in Kapitel 4 gezeigt wurde, definieren auch die in den Metropolen ansässigen Terāpanth-Bīsa-Osvāl-Jains ihre soziale Identität noch immer in Bezug auf ihre ländlichen Herkunftsregionen. Cort 1991a: 406 berichtet Ähnliches von Gujarati Mūrtipūjaka-Jaina. “They financed schools, hospitals, and other public institutions, especially in their home towns, and were praised for their affection for their home towns (*nagarbhakti*)”.

Wechsel zwischen Innen und Außen, Gesellschaft und Wildnis, ist zugleich in der Person des Asketen als wandelndem symbolischem Zentrum der Gemeinde aufgehoben. Dies bedeutet zugleich, daß der Asket durch seine Bettelgänge, bzw. "Hausbesuche" eine Außenperspektive in die Gesellschaft selbst hineinträgt (Oldfield 1982: 184): "Jain mendicants who because of their close contact with the laity are at once both in and out of the world in what anthropologists like Victor Turner would describe as 'liminal'" (S. 107 Fn. 1).⁹ Während der brahmanische *Samnyāsin* die Gesellschaft verläßt und in der Wildnis von der Natur lebt (Malamoud 1976), kehrt der Jain-Asket also in die Gesellschaft zurück, wird sozial respektiert und lebt von den Gaben der anhand von festgelegten Verhaltenskriterien als "rituell rein" erkannten *Śrāvaka*. Die natürliche Umwelt des Jain-*Sādhu* (*Sādhvī*) ist somit eine rein "gesellschaftliche", "gezühmte" Natur.¹⁰ Vermittels der Befolgung eines strikten Kodex von Verhaltensregeln befindet sich der Asket gewissermaßen im rituellen Prozeß eines permanenten Übergangs auf dem Weg zur Erlösung. Er reproduziert durch seine asketischen Verhaltensweisen seinen Status der "permanenten Liminalität", der es ihm erlaubt innerhalb der Gesellschaft sozialen Grenzen zu transzendieren bzw. sich – seine Seele – zu totalisieren.

Eine ähnliche Funktion hat die Jain *Anekānta*-Philosophie von der sogenannten "Relativität der Standpunkte" bzw. der Nicht-Einseitigkeit. Denn nur solange der Asket keinen besonderen sozialen Standpunkt (außer seinem eigenen, religiösen) sichtlich bevorzugt, kann er seinen transzendenten Status und damit seine Attraktivität in den Augen der Bevölkerung aufrechterhalten. Allein die Erscheinung barfüßiger Wanderasketen demonstriert für die *Śrāvaka* "a living example of the anekant philosophy" (Oldfield 1982: 33). Sie zeigt sich darin, daß der Jain-Asket eine Vielzahl von Menschen trifft, ohne nach sozialen (wohl aber nach religiösen) Kriterien zu diskriminieren. Die wandernden Asketen symbolisieren somit, paradoxerweise, in ihrer Einzigartigkeit, den Wert menschlicher Gleichheit - "for the Ācārya amongst its [Terāpanth *Gaṇa*] members all are disciples" (Nathmal 1968: 147). In seinem Modell stellte Turner (1986) generell fest: "between instructors and neophytes there is often complete authority and complete submission; among neophytes there is often complete equality" (S. 99). Dieses Zugleich von absoluter Distanz und universaler Zugänglichkeit und Nähe vor allem des *Ācārya* (Tulsī: "I have now become a part of the masses"), dessen Verhalten vorbildlich sein sollte, bietet den Erklärungsgrund für die Anziehungskraft die, wie folgende Aussage illustriert, angeblich der Distanziertheit gegenüber der (sozialen-) Welt zuschulden ist:

"Underlying the miraculous personality of Acharya Tulsī is his own dedication. He attracts all small or big. His life too is varied. Sometimes he is in a mansion and sometimes in a hut. Sometimes he finds himself in the midst of scholars and sometimes in the midst of simple unassuming villagers" (Mahāprajña 1986: 38).

In den Augen der Jaina manifestiert sich der Grad der Weltentsagung eines Asketen u.a. im Umfang der nachweisbaren Kasteiungen (*Tapas*) und Barfußwanderungen (*Padyātrā*):

"Not only did his marches grow in size", schreibt *Yuvācārya* Mahāprajña über Ācārya Tulsī [dessen Tagesdurchschnitt 12 Meilen beträgt (S. 40)], "but he also grew into a colossus of man. He visits small villages. There too crowds swell beyond our expectation. Many a time I have observed closely how people throng to have a look at him. They are drawn towards him, as it were, by a magnetic pull. They

⁹ Vgl. Eck 1981.

¹⁰ Vgl. Carrithers 1979, Burghart 1983a, 1983b, Strenski 1983, Van der Veer 1987.

leave him with great difficulty even when it is time for him to have his meal. Very often Acharyashree says, 'I have now become a part of the masses'" (S. 30).

Der Kontakt mit dem *Ācārya* "purifiziert" seine anwesenden Anhänger und die Orte, die er besucht - insbesondere dank seines befriedenden Einflusses: "the Acharya's wandering disperses his charisma all along his itinery" (Goonasekera 1986: 207).¹¹ Dieser Logik zufolge müßte mit der im Laufe seines Lebens progressiv ansteigenden Attraktivität des *Ācārya* auch die Wertigkeit der Orte, die er besucht korrespondieren - allein aufgrund der Tatsache, daß er sie besucht. Es besteht also ein Spannungsverhältnis zwischen der Ideologie der Indifferenz und der potentiellen Gleichheit und Austauschbarkeit aller Lebewesen für einen "wahren Asketen" und der faktischen Notwendigkeit von Selektivität und der Ausrichtung der Wanderung auf konkrete Zielorte. Dem Prozeß der Selektion von Zielorten kommt daher eine entscheidende Funktion für die Reproduktion der Sozialintegration der Jain-Sekten zu - insbesondere im Falle des *Ācārya*, als dem mobilen Zentrum der Sekte. Die im *Ācārya* anschaulich verkörperte (relativ zeitunabhängige) Terāpanth-Ideologie und variable soziale Umstände werden effektiv vermittelt durch die Art und Weise der Wahl seiner Reiseroute. Die Selektion der Zielorte wird dabei nach Maßgabe der Prinzipien und Regeln sowie aktueller astrologischer Tabellen (*Pañcāṅga*) entschieden; also anhand bekannter Kriterien oder Kodexe, die der Willkür der Asketen enge Grenzen setzt.

9.3. Die Wahl der Wanderroute: kanonische Selektionskriterien

Im Einzelnen ist die *Padyātrā*, wie jede andere rituelle Aktivität, bis in die kleinsten Details geregelt. Zu Beg¹²inn der Wanderung müssen gute und schlechte Omen, glückliche und unglückliche Tage beachtet werden. Verschiedene Zeiten sind festgelegt, Pausen, der Schutz vor Räubern und Königen, erlaubte und unerlaubte Regionen, die Zahl der gemeinsam Wandernden, Ausnahmen, etc. Nur einige ausgewählte Aspekte können im Folgenden dargestellt und diskutiert werden.

Im "Kanon" werden ausführliche pragmatische Vorschriften und Empfehlungen für die korrekte Durchführung des *Vihāra* gegeben. Zum Beispiel, nicht alleine (BKS 5.18) oder in Begleitung von Haushältern zu wandern (*ĀS*_I 2.1.1.9). Die kanonischen Vorschriften werden auch heute noch von den Terāpanth-Asketen auswendig gelernt und dienen ihnen als Grundorientierung. Wie es dort heißt ist der *Vihāra* der der innerhalb einer monastischen Ordnung lebenden Asketen (*Sthavira*) nicht, wie bei den *Jinakalpa*-Asketen, von vornherein räumlich oder personell, eingeschränkt (Tatia & Kumar 1981: 45). Es existiert jedoch die Regel, daß Asketen nicht übers Meer fahren dürfen, um nicht unwillkürlich kleine Wasserlebewesen zu töten. Auch große Flüsse (die bekanntermaßen von den Hindus als heilig angesehen werden) sollten von ihnen weitestgehend gemieden und nicht oder in eingeschränkter Weise überquert werden (BKB 4.27). Zusätzliche Regeln limitieren den Bewegungsraum der Asketen auf eine bestimmte geographische Region - deren Grenzen jedoch im Laufe der Jahrhunderte immer weiter hinausgeschoben wurden. Eine der ältesten Grenzbestimmungen findet sich im BKS 1.51:

¹¹ Diese populäre Sichtweise widerspricht jedoch der Jain-Doktrin, der zufolge abgestoßene *Karma* nicht - wie im Brahmanismus angenommen wird - transferiert werden können, da sie für andere nur neutrale Materiepartikel (*Pudgala*) darstellen. Aus der Sicht des Jainismus kann ein moralischer Transfer nur im übertragenen Sinne, mittels der Identifikation mit einem Objekt der Begierde, zustande kommen.

¹² Vgl. Deo 1956: 386-92.

“Die Mönche oder Nonnen dürfen ostwärts bis einschließlich Aṅga-Magadha wandern, südwärts bis Kauśāmbī, westwärts bis zum Gebiet von Sthūṇā, nordwärts bis zum Gebiet von Kuṇālā. So weit ist es erlaubt, so weit reicht das Land der Frommen. Doch dürfen sie darüber hinaus wandern dort, wo rechtes Jaina-Wissen, Glauben und wandeln in Blüte stehen - so sage ich” (nach Schubring 1905: 50).¹³

Diese Regel wurde im Laufe der Zeit so interpretiert, daß Jain-Asketen die Grenzen Südasiens nicht verlassen dürfen. Ähnliche Regeln sind für Laien im *Digavrata* und *Deśavakāśika-Vrata* festgelegt, die jeweils die freiwillige Limitation des Bewegungsraumes einer Person betreffen (Jaini 1979: 187). Noch Anfang des 20. Jahrhunderts mußte selbst Jain-Laien (und Brahmanen) mit sozialer Exkommunikation rechnen, wenn sie es wagen sollten, zwecks Bildung oder aus geschäftlichen Gründen “übers Wasser” nach Europa o.ä. zu fahren. Die Kritik an solchen, der Moderne aufgeschlossenen Personen, wird meist nicht direkt formuliert - dies wäre ein Akt der Gewalt - sondern nur indirekt. Flugzeuge töten beispielsweise, wie es heißt, kleine Luftlebewesen und dürften daher genausowenig benutzt werden wie Schiffe. Solche Limitationen sind heute zunehmend Gegenstand von Kritik und von Uminterpretationen, vor allem durch Ex-Asketen, wie Citrabhānu oder Muni Suśīlkumār oder die Mitglieder der Terāpanth *Samāṇa Śreṇī*, die die außerhalb Indiens lebenden Jaina religiös “versorgen”, obwohl sie strenggenommen dazu nicht berechtigt sind.

Ein pragmatischer Grund hinter diesen “ritualistisch” erscheinenden Einschränkungen liegt in der Tatsache, daß Asketen in Gebieten, in denen keine Jain-Laien wohnen nicht überleben können. Eine jede Asketengruppe bedarf eines Umfeldes unterstützender Laienanhänger um existieren zu können. Der spezifische Personenkreis ausdrücklicher Anhänger wird (*Guru-*) *Kṣetra* (Feld) genannt, also mit einem ähnlichen Begriff belegt, wie das Reich eines Königs. Überhaupt wird der *Vihāra* euphemistisch mit einem königlichen Eroberungsfeldzug verglichen, durch den ein (zukünftiger) *Ācārya* “die Herzen seiner Anhänger erobert” und neue Schüler und Laienanhänger für seine Sekte gewinnt.

“On account of his successful exertion for the prosperity of his order, he is installed as an acarya on his return from the travels. His mature experience is now fruitful. Now if he is asked by his teacher to make journeys to different parts of the country, he is able to get the assistance of his new disciples whom he admitted during his past travels to those places” (Tatia & Kumar 1981: 44).

Heesterman (1984: 124) sieht im Bettelmönchtum eine verkleidete Form der Fortführung der Lebensweise der alten vedischen Kriegsbanden und ein segmentäres Klan-System. Er ist, wie auch Thapar (1981), der Ansicht, daß die Entstehung der *Śramaṇa*-Religionen im 6. Jahrhundert v.Chr. als eine konservative Reaktion gegen die Zwangsbefriedung von Maghada durch neuentstehende Großkönigreiche anzusehen sei. Die Asketen behielten die Form der freien Lebensweise der Krieger bei und entzogen sich der ideologischen Unterwerfung durch die neuen Monarchien durch die Kultivierung einer “anti-politischen” Grundeinstellung. Sollte sich diese These als haltbar erweisen, wunderte es nicht, daß die neuen Großkönige die neuen Sekten großzügig unterstützten, um damit das Protestpotential in dem neuen Königreich zu integrieren und zu binden.

¹³ Im Geburtszimmer Tulsī in Ladnun, welches zu einem Schrein ausgebaut wurde, findet sich als eines der zentralen Ausstellungsstücke ein großes Photo des *Ācārya* der, in Begleitung einer großen Gruppe von *Sādhu*, auf einer Fähre stehend einen Fluß überquerte. Wie es heißt war damals der *Ācārya* auf der Flucht vor gewaltsamer Verfolgung in einer nahen Stadt, so daß die Überquerung ausnahmsweise erlaubt wurde. Symbolisch wird Tulsī damit zugleich mit den *Tirthaṅkara* in ihrer Funktion als “Furtbereiter” durch die Untiefen des *Samsāra* assoziiert.

Informanten

Um Problemen von vornherein aus dem Weg zu gehen, sollte der *Ācārya* über die für Besuche in Frage kommenden Orte von allen Seiten sorgfältig Informationen einholen. Bevor die Wandergruppen, insbesondere der *Gurukula* eines *Ācārya*, nach der *Cāturmāsa*-Periode ausschwärmen, sollten daher grundsätzlich die in Frage kommenden Territorien oder Felder (*Kṣetra*) schon (ein Jahr zuvor) von kleinen Forschungsgruppen (*Pratyupekṣakāra*) sorgfältig aussondiert worden sein (*Kṣetra-Pratyapekṣaṇa*). Dadurch soll gewährleistet werden, daß die Wandergruppe folgenden zu vermeidenden Schwierigkeiten aus dem Weg geht: Dieben, Raubtieren, Moskitos und Insekten, Hungersnöten, Verseuchungen, Leiden, Unfällen und Unglücken, unkeuschen Frauen, unzivilisierten Menschen, d.i. Nicht-Arier (*Mleccha*), nicht-konvertierten Menschen, Armeelagern, Ländern ohne König, mit einem ungeweihten König oder einer schwachen Regierung, etc. (ĀS₁ 2.3.1ff., BKB, Tatia & Kumar 1981: 46). Als Grund warum "unzivilisierte Menschen" und Länder ohne einen starken König gemieden werden sollten, wird angegeben, daß dort die Gefahr bestünde, daß der Asket als Dieb oder Spion angesehen und drangsaliert, geschlagen und bestohlen werden könnte: "This is the reason: The ignorant populace might bully or beat, &c., the mendicant" (ĀS₁ 2.3.1.9). Die Passage muß auch als ein Indiz für die gleichzeitige Entstehung von Zentralstaaten und weltüberhobenen (anti-politischen) Bettelmönchsorden in Südasien gelesen werden (Thapar 1981). Besonders wichtig ist eine möglichst vollständige Beschreibung der Infrastruktur der Orte (Wasserversorgung, Rastplätze, Vorhandensein von Almosen-Nahrung, Klima, Wanderrouen) und vor allem der "pivotal families (*sthāpanā-kulāni*) specially devoted to the order" (Tatia & Kumar 1981: 47). Die Almosen-gebenden Familien werden, anhand bestimmter Merkmale, nach dem Grad ihres Glaubens an die monastische Ordnung beurteilt und in einem Kontinuum zwischen "natürlichen Almosen-Gebern" und "feindseligen Familien" eingeordnet. Die Spähtruppen sollen in dieser Weise eine Vorselektion der für Unterkunft und Verpflegung in Frage kommenden Orte und Häuser treffen. Dabei sollen jedoch keinerlei Versprechungen für zukünftige Besuche eingegangen werden. Vor allem sollte keine Vorauslese bestimmter Asketen von Seiten des Gastgebers akzeptiert werden. Alle diese Informationen sollten dem *Ācārya* allein unter dem Siegel der Verschwiegenheit weitergegeben werden, um Kontroversen innerhalb der Organisation bzgl. der Selektion individuell bevorzugter Plätze zu vermeiden. Der monastische Status des Informanten darf dabei für den *Ācārya* keine Rolle spielen. Die Übermittlung falscher oder inkorrektter Informationen gilt jedoch als Vergehen und muß gesühnt werden. Es gilt als alleiniges Privileg des *Ācārya* im Sinne des Interesses des gesamten Ordens über die Selektion der Zielorte zu entscheiden.

9.3.1. Die Wahl der Wanderroute im Terāpanth

Das zentralisierte Verfahren der Selektion von *Cāturmāsa*-Orten und der Zusammenstellung und Verteilung von *Siṃghārā* auf die gewählten Orte ist fast ausschließlich bei den Terāpanthī zu finden. Bei den Mūrtipūjaka und Sthānakavāsī werden vielfach die *Cāturmāsa*-Orte von den untergeordneten *Ācārya*, *Gaṇi* oder *Guruṇī* selbst gewählt. Der *Pramukha-Ācārya*, sofern vorhanden, muß dennoch formell um seine Zustimmung zur getroffenen Wahl gebeten werden (genau wie bei Initiationen). Der *Vihāra* der Terāpanth unterliegt heute in Indien prinzipiell keinerlei geographischen Restriktionen mehr, nachdem die *Anāryā-Kṣetra*-Bestimmungen früherer *Ācārya* durch *Ācārya Tulsī* außer Kraft gesetzt wurden. Die Gebiete, die von Terāpanth-*Sādhu* und *Sādhvī* besucht werden, sind weiter als früher. Der *Ācārya* berücksichtigt gleichermaßen Städte und Dörfer und schickt seine Asketen an Orte, wo ihr Aufenthalt der Förderung der Religion nützlich sein könnte. Er berücksichtigt bei

seinen Entscheidungen auch andere Faktoren, wie den Gesundheitszustand des einzelnen Asketen oder die "Nützlichkeit" des Besuchs. Im Folgenden werden die wichtigsten Selektionskriterien des Terāpanth in der Reihenfolge ihrer Anwendung diskutiert.

9.3.1.1. Trockene und feuchte Regionen

Laut Bayly (1983: 80-6) kann man jederzeit spezifische Muster nach Art eines Flickenteppichs von drei Typen von Regionen feststellen: (1) Gebiete natürlichen Überschusses, (2) instabile Gebiete, die abhängig sind von künstlicher Bewässerung und finanziellem Kredit, und (3) Gebiete künstlichen produzierten Überschusses, bzw. politisch bedeutsame Kernregionen. Auch Jain-Asketen unterscheiden in der Praxis zwischen "trockenen" und "feuchten" (fruchtbaren) Regionen - je nachdem wieviel Almosen sie erwarten können. Sie sollten dennoch die "feuchten" Regionen meiden, um so einer möglichen Verletzung des Gebots der Indifferenz vorzubeugen. Idealerweise sollte ein Asket dieses Unterscheidungskriterium als solches nicht verwenden. Ācārya Bhikṣu's Bemerkungen geben einen Einblick in die Gefahren, die dem Zusammenhalt des *Gaṇa* aufgrund "falscher Unterscheidungen" erwachsen können:

"Pupils, there are many who spoil their character by desiring such villages where they have greater facilities of cloth and other amenities of life" (Nathmal 1968: 137). "If a Sādhu is allotted some unattractive region to move about or given ordinary coarse cloth, he gets incensed, censures the Ācārya, speaks ill of him and joining others indulges in groupism" (S. 141).

Ācārya Bhikṣu sah im Streben nach materiellen Gütern grundsätzlich eine Verletzung der von einem Asketen verlangten Indifferenz und im Resultat die Ersetzung von Devotion durch Politik und Streit um materielle Ressourcen. Er und vor ihm schon Jayācārya stellten daher eine Reihe von Richtlinien auf, die dahingehend der Aufrechterhaltung der monastischen Disziplin dienen sollten. In erster Linie verfügte Bhikṣu, daß Terāpanth-Asketen ihren *Vihāra* grundsätzlich in Dörfern (und Kleinstädten) - also: "trockenen" Regionen - verbringen müssen. Nur während *Cāturmāsa* gestattete er den Aufenthalt in Städten, um der ausreichenden Nahrungsversorgung willen. Denn die Asketen dürfen in dieser Zeit nicht wandern und könnten somit Hungersnöten schutzlos ausgeliefert sein. Einer der aufgeführten Gründe besagt, daß die Empfänglichkeit der Dorfbewohner für die religiösen Ziele der Terāpanth größer ist, als die der Bewohner der wohlhabenden Städte:

"Many persons ruin themselves by getting attached to regions for moving about, regions which provide them with all amenities'. Hence 'they should not stay even at places where they get sweet and attractive food without permission'. Some Sādhu do not stay even at the villages where they can do a good turn to others, because the villages are dry, but continue for long in green regions even though no good can be done there. It is not proper. If it is opportune one may stay for four months like that, but in the remaining months he should stay in dry villages" (in: Nathmal 1968: 147f.).

Der Asket, der die Städte meidet, hat demnach zwei Vorteile auf einmal: er praktiziert stärkere "Bindungslosigkeit" und beschleunigt somit die Reinigung seiner Seele und er dient der Verbreitung der religiösen Lehre des Jainismus besser als in den materiell attraktiven doch tendenziell a-religiösen Städten.

Muni Nathmal (1968: 148) weist in diesem Zusammenhang auf Gandhis Bevorzugung der Dörfer hin, um die Vorzüge des Prinzips zu erläutern.

In der Vergangenheit wurde dieses Prinzip eng ausgelegt und der Besuch von Städten und Regionen außerhalb des “trockenen” Rajasthan und der unmittelbaren Nachbarregionen von den *Ācārya* verboten. Bengalen galt beispielsweise als ein verbotenes Gebiet (*Anārya-Kṣetra*) dessen Betreten allen Terāpanth-Asketen grundsätzlich untersagt war. Eine dabei zusätzlich angeführte Begründung war, daß die Fauna und Flora in Bengalen sehr üppig sei: dadurch würde die Gefahr der unabsichtlichen Tötung von Kleinstlebewesen durch einen wandernden Asketen zu sehr erhöht. Nach der Migration vieler finanzkräftiger Mārvārī nach Calcutta ergab sich daher das Problem der Aufrechterhaltung der Kommunikation mit den Asketen, da Calcutta *Anārya-Kṣetra* war und keinerlei Besuche von Asketen bekam. Die Folge war zunehmender Unmut. Viele Terāpanthī in Calcutta hatten angeblich während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch nie einen Asketen zu Gesicht bekommen. Wohl um die Tendenz zur Abkehr der Terāpanthī in Calcutta von ihm zu unterbinden (und auch um den Einzugsbereich seiner Sekte zu erweitern) verbrachte Ācārya Tulsī im Jahre 1959 erstmals *Cāturmasa* in Calcutta - zum Entsetzen der monastischen Orthodoxie und der kleinstädtischen Laiengefolgschaft in Rajasthan. Eine Gruppe von Asketen spaltete sich in der Folge ab (konnte sich aber nicht als unabhängige Sekte konsolidieren). Damit war das *Anārya-Kṣetra*-Gebot für Bengalen durch die höchste Autorität des Ordens uminterpretiert worden und ist heute nicht mehr in Kraft.

Das Prinzip der Bevorzugung von Dörfern während des *Vihāra* wurde jedoch auch von Ācārya Tulsī nicht angetastet. Eine große Zahl weiterer Detailregeln gilt der “Übersetzung dieses Prinzips in die Praxis”. Dazu gehört vor allem (a) die zentrale schriftliche Zuweisung der *Cāturmasa*-Regionen zu bestimmten *Siṃghārā*, (b) der jährliche schriftliche Bericht der Asketen über ihre jeweiligen Aufenthaltsorte und ggfs. ihre Probleme, sowie (c) über die Personen, die ihnen Kleider und Bücher gegeben haben, etc. Das Verteilen von Dokumenten und das Lesen der Erfahrungsberichte finden alljährlich während *Maryādā-Mahotsava* statt:

“Our Ācāryas have translated Bhīkṣū’s precept of staying in and roaming about in villages into practice. In the document that is handed over to monks and nuns, fixed regions are mentioned for the rainy season and the names of the neighbouring villages. A Sādhu spending four months in a particular region visits the adjoining villages and on meeting the Ācārya reports to him how many nights he stayed at different places” (Nathmal 1968: 148).¹⁴

Die Entscheidung, wem, welche Region zugeordnet wird, ist somit eine brisante Frage innerhalb einer monastischen Gemeinde. Der Terāpanth regelt das Problem, wie gesehen, durch zentrale Verteilung der Regionen und die Rotation der Asketen. Die zentrale Distribution der *Cāturmasa*-Orte ist heute nur bei den

¹⁴ “When the monks and nuns procure some cloth from the householders, they should note down the donor’s name and report it to the *ācārya*. It is the job of the *ācārya* to enquire of them about this matter and to go through what they have noted down. There should be no negligence on your [the *ācāryas*] part” (Jayācārya 1981c: 95). Diese Regel illustriert das Prinzip, daß alle materiellen Güter, die einem Asketen auf seinen Wanderungen gegeben wurden, dem durch den *Ācārya* repräsentierten *Gaṇa* insgesamt gehören und nicht dem einzelnen Asketen, dem die Objekte individuell überlassen wurden. Es herrscht prinzipiell Gemeineigentum innerhalb der Ordnung und zudem die Kontrolle der schriftlichen Buchführung über alle erhaltenen Gaben, die der Unterbindung der Verweltlichung der Asketen durch die Akkumulation von (Privat-) Eigentum dient; wie sie aus dem Bereich des Theravāda Buddhismus bekannt ist, obwohl dessen *Vinaya*-Kodex gleichfalls das Gemeineigentum propagiert (Rhys Davis & Oldenburg 1881 I: 18 Fn. 1, II: 319 (X.5.12)). Ein exkommunizierter Asket muß alle seine Bücher, neuen Kleider und den *Rayjoharaṇa* an den *Ācārya* abgeben und sich mit einem alten Kleid einer alten *Mukhavastrikā* und einem alten *Rajoharaṇa* zufriedengeben (Nathmal 1968: 140). Die Eigentumsfrage im Separationsfall ist minutiös geregelt (S. 139f.), wobei als Grundregel gilt: “he should take what the *ācārya* gives him” (S. 139).

Terāpanth-Śvetāmbara-Jains zu finden. Ähnliche Verfahren sind jedoch auch in anderen Orden üblich (vgl. Sandesara 1974). Als Faustregel gilt bei diesem Verteilungsverfahren, daß jeder Asket seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen “angemessene” Gebiete zugewiesen bekommt:

“The area to be assigned to the monks and nuns should be decided in the light of their nature. They should be sent to areas which are appropriate for them. Instruct the monks and nuns that there should be no complaint of intimacy with people” (Jayācārya 1981c: 97).

Es kann nach alldem kein Zweifel daran bestehen, daß trotz offizieller Zurschaustellung von Indifferenz auch aus der Sicht der Terāpanth-Asketen effektiv Statusunterschiede zwischen verschiedenen Regionen und insbesondere zwischen Stadt und Land, wahrgenommen werden. Der Status der Städte ist auch heute noch zweideutig, je nachdem ob der Gesichtspunkt des materiellen Überlebens im Vordergrund steht - welches in der Stadt wesentlich einfacher ist - oder die Einhaltung der rituellen Vorschriften, deren implizite Realisierungsbedingungen nur auf dem Lande zu finden sind. In den modernen indischen Metropolen können effektiv nicht alle der kanonischen Vorschriften realisiert werden. Die *Navkārsī*-Fastenregel untersagt beispielsweise die Durchführung des Bettelganges vor 8.45. Sie wird heute in den Großstädten nicht mehr eingehalten, weil die meisten Bewohner um 7.00 zur Arbeit gehen und niemand mehr zu Hause ist, von dem Almosen empfangen werden könnten. Ein anderes Beispiel sind die Regeln des Toilettenganges (*Pañcamī*, das “fünfte” oder *Utsarga-Samiti*), welche die Benutzung moderner Wasserklosetts dank ihrer detaillierten Vorschriften kategorisch ausschließen. Die Terāpanthī haben diese Regeln zwar noch nicht angetastet, doch die zukünftige Benutzung von Wasserklosetts in Großstädten wird als unvermeidlich angesehen und ist für die *Samaṇa*-Kategorie schon ausdrücklich erlaubt. Da die minutiöse Befolgung der Regeln in Großstädten heute praktisch unmöglich ist, herrscht unter den Jain-Laien die Tendenz vor, über das bequeme Leben der “Stadtmönche”, die ihr Wanderleben formell aufrechterhalten können, indem sie von einem Stadtteil zum anderen ziehen, zu spotten: “Ich kenne *Sādhu* die die Stadtgrenzen von Bombay seit sechs Jahren nicht verlassen haben”.

Ein Sonderfall hinsichtlich der beiden implizit operierenden Präferenzordnungen von *Cāturmāsa*-Orten und ein Politikum erster Ordnung ist der jeweilige Aufenthaltsort des *Ācārya*. Die Person des *Ācārya* gibt dem gesamten dynamischen System der Wanderungen jeweils seine Grundorientierung und sein jeweiliger Aufenthaltsort ist per Definition der begehrteste Ort aller Asketen. Materielle Gesichtspunkte spielen dabei keine Rolle (die Verpflegung des *Ācārya* wird jedoch in der Regel von den *Śrāvaka* ausgezeichnet organisiert). Die Besuche des *Ācārya* gelten als immenses Privileg und ratifizieren öffentlich die moralisch korrekte Politik der lokalen Laiengemeinden. Seit 1949 werden auch Städte vom *Ācārya* besucht (S. Kumar 1992: 30, Mahāprajāna 1987: 61). Periphere Kleinstädte und Dörfer oder weit von Rajasthan entfernte Gebiete, wie Nepal, werden nur in Ausnahmefällen und in der Regel von statusniedrigeren Asketen besucht. Viele Eckpunkte von *Ācārya* Tulsīs Wanderrouen sind mit bestimmten Festivals oder Zusammentreffen mit bedeutenden Persönlichkeiten verknüpft. Besonders betont wird der Besuch religiöser Schreine verschiedener Religionen (Jain, Buddhist, Hindu) und vor allem “prestigeträchtiger” Bildungsinstitute (S. 32f.).¹⁵ Die alljährliche Neuorganisation des *Dharma-Saṅgha* ist ein komplexes organisatorisches und psychologisches Unterfangen, dessen Resultate den Laien unverzüglich bekanntgegeben werden müssen, um einen reibungslosen Ablauf der

¹⁵ Vgl. Eck 1981, Gold 1990.

Wanderungen zu garantieren. Jedes Jahr zum Zeitpunkt des *Maryādā-Mahotsava* wird daher ein Büchlein produziert, in dem (1) die *Cāturmāsa*-Orte aller Asketen, und (2) die Adressen der ausgewählten Gastgeber aufgeführt werden (Navratnamal 1986, 1991). Aus den darin zu findenden Informationen läßt sich eine klare Vorstellung über die Organisation und Verteilung des Terāpanth-*Vihāra* als Gesamtphänomen gewinnen.

9.3.1.2. Die territoriale Gliederung (Prānta)

Die einzelnen *Siṃghārā* der Asketen werden zu Organisationszwecken bestimmten politischen Regionen zugeteilt, um eine möglichst effektive Verteilung der verschiedenen Wandergruppen auf die Terāpanth-*Śrāvaka*-Gemeinden zu erreichen, und um dem Prinzip der rituellen Einschränkung des Bewegungsraums zu gehorchen. Das alljährlich in traditionellem Format in Schönschrift verfaßte Dokument, in dem alle *Cāturmāsa*-Orte und Wandergruppen aufgelistet sind, wird *Kṣetrādeśapaṭṭaka* genannt (vgl. Sandesara 1974). Die beiden dabei zugrunde gelegten Verwaltungseinheiten sind einerseits die *Prānta* (Staaten) und zum anderen - im Falle von Rajasthan - die *Sam̐bhāga* (Distrikte). Die traditionellen elementaren administrativen Einheiten des Terāpanth sind dagegen die regionalen Kreise der Laiengemeinden *cum* Dörfer (*Grāma-Manḍala*), die Ortschaft (*Gāṃv*) und der Haushalt (*Ghara*). Insgesamt werden dreizehn *Prānta* aufgeführt, die jeweils einem der indischen Bundesstaaten entsprechen. Hinzu kommen noch Delhi und Nepal, die gesondert gerechnet werden; wohl um der Zahl dreizehn die gebührende Sonderstellung einzuräumen. Rajasthan ist als einziger *Prānt* in fünf *Sam̐bhāga* untergliedert, da sich in der Regel zwei Drittel aller Terāpanth-Asketen in Rajasthan aufhalten. Die Grenzen der *Sam̐bhāga* entsprechen jedoch nicht den modernen Bezirksgrenzen, sondern umfassen größere Gebiete. Churu, Bikaner und Ganganagar machen beispielsweise gemeinsam den Bikaner-*Sam̐bhāga* aus. Jedem *Prānt* oder *Sam̐bhāg* wird eine gewisse Anzahl von *Siṃghārā* zugeordnet, wobei jeweils die in der Liste aufgeführte Wandergruppe als ranghöchste in der betreffenden Region gilt (Navratnamal 1991). Ihre/ Leiter/in (*Agraṇī*) gilt auch als ranghöchste/r Asket/in und erfüllt Supervisionsfunktionen für alle anderen Gruppen.¹⁶ Alle wichtigen Entscheidungen werden jedoch vom *Ācārya* selbst getroffen. Um Konflikte zu vermeiden erhält jede Gruppe eine Liste (*Parcī*) mit den Namen der zu besuchenden Ortschaften. Die einzelnen, durch vorgestellte Grenzen (*Sīmā*) abgeteilten Wanderregionen werden *Choklā* genannt.¹⁷ Die Akzeptanz einer Begrenzung des Bewegungsraumes (*Dik-*) gilt als religiöse Form der Selbstbeschränkung (BKB 1.51f.).¹⁸ Auf dieser Basis können die *Agraṇī* die weitere Verteilung der "Häuser" selbst organisieren. Das Muster der jeweiligen Gesamtverteilung spiegelt die politischen Allianzen der Ordensleitung wieder. Im Jahre 1949, dem

¹⁶ Neben den *Siṃghārā* und dem *Rāj*, deren Mitglieder im Prinzip alle mobil sein müssen, gibt es, wie gesagt, noch fünf spezielle *Siṃghārā*, deren Mitglieder zum Dienst an alten und kranken Asketen in einem der fünf Service-Zentren (*Sevā-Kendra*) in jährlicher Rotation abgestellt werden (Ladnun, Bidasar, Shri Dungargarh, Chhappar, Rajaladesar). Sie umfassen etwa je zwanzig Asketen und sind somit wesentlich größer als die normalen *Sam̐ghaḍa*. Nach einem Jahr werden die Mitglieder eines *Sevā-Kendra-Siṃghārā*, die während ihres "Dienstjahres" zwangsläufig sesshaft leben müssen, rotiert. Eine Verlängerung der Dienstzeit in einem *Sevā-Kendra* ist möglich, doch sie muß in einem der anderen Dienstzentren abgeleistet werden.

¹⁷ Vgl. Budhmal 1995: 417, Nathmal 1968: 137, 147f. "In parts of Rajasthan the word *cokhlā* it is still used to signify regional marriage circles," [i.e.,] "a unit of caste (sub-caste) spread over a number of contiguous villages, binding the members of the caste to certain codes and regulations considered to be falling within the traditional jurisdiction of the caste (sub-caste) organization in that area, and subjecting the members to some effective controls through collective action" (Chauhan 1967: 119).

¹⁸ In einem von Sandesara 1974: 229 reproduzierten Mūrtipūjaka *Kṣetrādeśapaṭṭaka* steht: "Whoever will reside in another's *Kṣetra* or will interchange it or sell it (for some considerations) ... will be strictly censured. His fault will not be condoned. Having known this everyone should act within limits [*maryādā*] (of prescribed rules)". Im Vav 4.9-12 u.a. wird dagegen betont, daß die Aufenthaltsbereiche (*Kṣetra*) der verschiedenen Orden nicht abgegrenzt sein sollen, um den Asketen die Möglichkeit des Überganges von einem *Gaṇa* zum anderen zu ermöglichen. Dies kann eigentlich nur auf einen Orden bezogen sein, denn selbstverständlich überschneiden sich die Einflußbereiche verschiedener Jain-Orden.

Jahr der indischen Unabhängigkeit, wandte sich Ācārya Tulsī erstmals von Ganga Singh, dem König von Bikaner, ab und wanderte nach Jaipur, der Hauptstadt des neuen Bundesstaates Rajasthan, und nach Delhi, der Staatsmetropole (Mahāprajā 1987: 61). Es war das erste Mal, daß Terāpanth-Mönche Großstädte besuchten (S.Kumar 1992: 30). Es zeigt, wie “Macht und Religion Hand in Hand gehen” (L.P. Sharma 1991: 252).

TERRITORIALE VERTEILUNG DER TERĀPANTH-ASKETEN CĀTURMĀSA 1991

	Gruppen			Asketen		
	Śramaṇa	Śramaṇī	Summe	Śramaṇa	Śramaṇī	Summe
1. Rajasthan Prānt						
a. Jodhpur Saṃbhāg						
Tulsī's group	x	x	1	34	54	88
other	4	16	20	11	76	87
b. Bikaner Saṃbhāg	9	18	27	39	139	178
c. Udaipur Saṃbhāg	6	19	25	19	88	107
d. Jaipur Saṃbhāg	2	3	5	7	15	22
e. Ajmer Saṃbhāg	-	2	2	-	8	8
Summe	21	58	79	110	380	490
2. Madhyapradesh Prānt	1	2	3	3	9	12
3. Maharashtra Prānt	-	5	5	-	25	25
4. Gujarat Prānt	2	5	7	9	24	33
5. Andhrapradesh Prānt	-	1	1	-	5	5
6. Karnataka Prānt	1	2	3	3	11	14
7. Tamil Nadu Prānt	2	1	3	6	5	11
8. Orissa Prānt	-	1	1	-	5	5
9. Bengal Prānt	1	-	1	4	-	4
10. Bihar Prānt	-	2	2	-	10	10
11. Assam Prānt	1	1	2	2	5	7
12. Haryana Prānt	2	9	11	6	42	48
13. Punjab Prānt	1	5	6	3	23	26
14. Delhi	1	1	2	3	5	8
15. Nepal	-	1	1	-	5	5
Summe	12	36	48	39	174	213
Summe	33	94	127	149	554	703

(Quelle: Navratnamal 1991)

Die Verteilung der Asketen auf formale politische Verwaltungszonen ist jedes Jahr anders. In der Regel bleibt jedoch die Hälfte aller Asketen in Rajasthan, der Ursprungsregion der Sekte und somit in der Nähe des Ācārya der in Regel in Rajasthan umherzieht- vor allem alte und kranke Asketen, die nicht mehr gut laufen können. Die andere Hälfte wird so verteilt, daß der Anspruch der Sekte sichergestellt ist, nicht nur eine regionale, sondern eine nationale religiöse Bewegung darzustellen. Durch seine überregionale Organisation unterscheidet sich der Terāpanth zur Zeit von allen anderen Jain-Orden; vor allem von den Mūrtipūjaka die, aufgrund mangelnder zentraler Institutionen, keine effektiven Gruppen jenseits der Śākhā-Ebene formen und nur noch in einem regional beschränkten Umkreis wandern (vgl. Schubring 1962/1978: 252, Cort 1989). Es ist jedoch umstritten, inwieweit der Terāpanth eine wirklich nationale Bewegung darstellen. Viele Beobachter sind der Ansicht, daß es sich auch hier nur um die kaschierte Ausweitung einer regionalen Bewegung handelt (Balbir 1983: 44, L.P. Sharma 1991: 287). Die Tafel zeigt, daß die Zentren der Terāpanth-Aktivitäten im Jahre 1991 Bikaner und Jodhpur waren, also das traditionelle Kernland der Sekte (Quelle: Navratnamal 1991).

Strukturen rekursiver Einbettung

In den jährlich in Muni Navratnamals (1986, 1991) *Terāpanth Pāvas-Pravās* publizierten *Siṃghārā*- und *Cāturmāsa*-Listen der Terāpanth-Asketen wird nicht nur die personelle Zusammensetzung aller *Siṃghārā* aufgeführt, sondern auch für jeden einzelnen Asketen der letztjährige Aufenthaltsort. Aus einem Vergleich der vorliegenden (1991-1992) mit der letztjährigen Verteilung der Mitglieder auf die *Siṃghārā* ergibt sich, daß nur fünf von 129 *Agraṇī* dem gleichen Ort zugewiesen wurden. Die bei weitem größte Zahl aller Asketen wird also effektiv rotiert. Dies zeigt sich auch bei der Betrachtung der internen Zusammensetzung der *Siṃghārā*. Nur in seltenen Fällen bleibt die Mehrzahl der Mitglieder eines *Siṃghārā* konstant. Formal interessant ist die sich aus der Rotation ergebende interne personelle Struktur eines *Siṃghārā*, der in den *Cāturmāsa*-Listen als Aggregat von heterogenen Elementen verschiedener geographischer und historischer Herkunft repräsentiert wird.

So hat beispielsweise im Jahr 1991 der *Siṃghārā* von *Agraṇī* Muni Jaskaraṇ (Jasakaraṇa) seinen *Cāturmāsa* in Boravar (Bikaner-*Sam̐bhāga*) verbracht. Er setzte sich intern zusammen aus vier Personen unterschiedlicher Herkunft: (1) Dem Leiter des *Siṃghārā*: Jaskaraṇ (er war im Jahr zuvor in Sujangarh), (2) Milāpcand (Sujangarh), (3) Pṛthvīrāj (Shri Dungargadh), (4) Māṅgīlāl (Sadarpura). Die spezielle Nennung des vormaligen *Cāturmāsa*-Ortes ist für die Teilnehmer von Bedeutung, denn sie zeigt den Grad der durchgeführten Rotation an. Aus der sich daraus ergebenden Kombination von Ortsnamen kann die dynamische Struktur der zeit-räumlichen Selbstidentifikation der Terāpanth *Dharma Saṅgha*-Organisation entnommen werden. Fokussiert wird in der hier gewählten Form der Darstellung auf zeitlich variable Beziehungen zwischen Ortsnamen und Personennamen. Dabei dienen sowohl Ortsnamen als auch die Namen der *Agraṇī* zur Bezeichnung eines *Siṃghārā*. Die generelle Logik des Systems sieht als Möglichkeitshorizont die Verknüpfung aller (registrierten) Terāpanth-Orte/Organisationen mit allen Asketen und zugleich aller gleichgeschlechtlichen Asketen untereinander vor. Durch das systematische In-Beziehung-Setzen aller Sektenmitglieder untereinander und mit dem *Ācārya* bzw. der *Sādhvī-Pramukhā* wird der Eindruck eines sich historisch/geographisch entfaltenden Funktionsganzen erzeugt, dessen Elemente durch die Struktur des Ganzen produziert werden. Die Relationen des Funktionsganzen, des Systems, können nur in substantivierter Form in den Blick kommen: entweder (a) im Ortsnamen, oder (b) im Personennamen.

(a) Fokussiert man auf die mit bestimmten Personennamen assoziierten Ortsnamen, so erscheint jeder neue *Cāturmāsa*-Ort/*Siṃghārā* als Endpunkt, Aggregat oder Erscheinung von anderen Orten. Geht man davon aus, daß Asketen, die sich ein Jahr zuvor an jenen Orten aufgehalten haben, dort Beziehungen vielfältiger Art eingegangen sind, so stehen die Ortsnamen für verdinglichte Beziehungen und der einzelne *Cāturmāsa*-Ort erscheint als spezifischer Ausdruck eines karmisch-historischen Beziehungsgeflechts, welches ihn indirekt mit dem *Ācārya* als primordiales Symbol der Terāpanth-Jain-Tradition in Verbindung bringt. Wie man sich solche Schichtungen historischer Funktionsbeziehungen vorstellt, zeigen die Tabellen der Relationen zwischen dem aktuellen Aufenthaltsort der vier Asketen und ihren letztjährigen Aufenthaltsorten, z.B.:

Boravar (Sujangarh, Sujangarh, Shri Dungargarh, Sadarpura)

Lies: Das *Cāturmāsa* in Boravar ist eine Folge oder Funktion der vorhergegangenen *Cāturmāsa* in Sujangarh, etc., und Boravar umfaßt und impliziert bzw. reflektiert insofern die anderen Orte als Bedingung seiner Existenz als *Cāturmāsa*-Ort des *Siṃghārā* von Jaskaraṇ am vorläufigen Endpunkt der Linie seiner Wandungen.

(b) Wenn man die Rotation für eine bestimmte Person nicht nur über zwei, sondern über mehrere Jahre verfolgen würde, ergäbe sich ein wesentlich komplexeres Bild von Beziehungen, die immer weiter in die Vergangenheit zurückreichen und verschiedenste geographische Regionen über und gleichsam in der Person des Asketen miteinander in Beziehung setzen. Für Jaskaraṇ ergäbe sich z.B. folgendes Bild (die Namen sind erfunden):

((t4) Boravar ((t3) Sujangarh ((t2) Biradvada ((t1) Ladnun ...)))

Das gleiche gilt für die Namen der Gruppenmitglieder.

Die Logik der *Cāturmāsa*-Listen impliziert offenbar ein Gesellschaftsbild, welches Ähnlichkeiten mit der schon beschriebenen, von Izutsu (1978: 330f.) dargestellten zenbuddhistischen Reflexionslogik der Implikation des Makrokosmos im Mikrokosmos und dem gegenseitigen reflexiven Enthaltensein und der Spiegelung der Einzelelemente in einem Zeitfeld entspricht:¹⁹

“That is to say, even the tiniest thing in the world has an infinite ontological depth, the ontological depth being constituted by all things being reflected in the thing, including that very thing as it is reflected in all other things” (S. 332).

Jeder Asket verkörpert gewissermaßen die historisch-karmische Spur seiner ritualisierten Interaktionen mit der Umwelt der vorhergehenden Aufenthaltsorte. Durch die wiederholte temporäre Bindung und Entsagung lokaler Umstände entwickelt und perfektioniert der erfolgreiche *Sādhu* seine asketische Indifferenz und zugleich seine Fähigkeit der Totalisierung. Je länger *Vihāra* praktiziert wird und je mehr Örtlichkeiten besucht und wieder verlassen werden, desto umfangreicher schleifen sich emotional-karmische Bindung an die Welt ab. Je öfter der Aufenthaltsort gewechselt wird, desto austauschbarer und variabler erscheint dem Asketen die Welt, die er so - der Lehre entsprechend - in zunehmendem Masse als einen “endlosen Zyklus der Transmigration” zu erfahren lernt. Die systematische Rotation von Asketen und Orten bzw. Lokalgemeinden erzeugt im Teilnehmer idealerweise eine universale Orientierung, als deren metaphysischen Ausdruck die *Anekānta*-Doktrin gilt, die Lehre von der “Relativität der Perspektiven”. In der Kommentarliteratur zum Śvetāmbara-Kanon wird dieser rituell vorgeplante Erfahrungsprozeß unter dem Stichwort *Atiśaya* (Pkt. *Aisaya*, vgl. *Aisesa*) diskutiert, der Entwicklung einer “außergewöhnlichen Persönlichkeit” bzw. “übernatürlicher Kräfte”: “During the visits to different places, the monk gets an opportunity to develop his knowledge and power of expression, and influence people, who, as a result, imbibe faith in the extraordinary powers of the *Ācārya*” (Tatia & Kumar 1981: 43).

Versucht man nun das Gesamtsystem der Rotation in den Blick zu bekommen, so ergibt sich die sozialontologische Vorstellung von unabhängigen Elementen, die momentan zu Aggregaten zusammengefügt werden, nur um im nächsten Moment wieder auseinander zu streben und sich in veränderter Kombination neu zusammenzusetzen - ähnlich wie in der Jain-Theorie der Atome (vgl. Schubring 1962/1978, Kohl 1956, Tulsī 1985a). Die Individualität der Einzelmonaden ist, selbst wenn sie als Teile von Aggregaten fungieren, nicht in Frage gestellt. Es handelt sich hier demnach um den Versuch durch zentrale Organisation das metaphysische Ideal einer vollkommen transparenten und beweglichen Sozialform sich gegenseitig durchdringender und doch

¹⁹ Ähnliche formale Überlegungen hat Staal 1979: 14 in seiner Analyse des Phänomens der rekursiven Einbettung im vedischen Ritual beschrieben. Im vorliegenden Fall liegen Strukturen der rekursiven Einbettung von sozio-geographischen Beziehungen im Wanderungsprotokoll vor.

ihre Unabhängigkeit wahrer Elemente zu realisieren.²⁰ Die Optimierung der Rotation verhindert, so gesehen, gleichsam “Klumpen Bildungen” bzw. die Aushärtung fixer sozialer Bindungen und dient zugleich der Aufrechterhaltung und Stärkung des korporativen Gemeinschaftsgefühls dem Ganzen gegenüber. Die Zwangsauflösung von sich automatisch bildenden affektiven Bindungen zwischen bestimmten Asketen gilt zugleich als Sühneritual und dient an sich schon der Purifizierung des *Dharma-Saṅgha*. Die vollkommene “Reinheit” der Organisation ist erreicht, wenn alle Elemente gleichermaßen austauschbar und somit fungibel sind, im Dienste der Interessen des durch die Regeln und den *Ācārya* repräsentierten Ganzen der Jain-Tradition.

9.3.1.3. Einflußfelder (Kṣetra)

Der zweite Teil der *Pāvas-Pravās*-Publikationen besteht aus Adresslisten die, parallel zu den *Siṃghārā*-Listen, angeben, bei welcher Familie oder Organisationen die Asketen jeweils *Cāturmāsa* verbringen. Alle *Cāturmāsa*-Orte zusammen bilden den *Terāpanth-Kṣetra* - das alljährlich wechselnde “Feld” der durch den Besuch eines *Siṃghārā* geehrten Anhänger des Terāpanth. Während die erste Liste die jeweilige Distributionsform des *Dharma-Saṅgha* für jedes Jahr komplett und auf der Basis von Individuen angibt, besteht die zweite Liste aus den Namen bevorzugter Anhänger oder Organisationen, die temporär aus der Gesamtanhängerschaft des Terāpanth vom *Ācārya* ausgewählt wurden. Die Eintragungen der Anhänger erfolgen nicht auf der Basis der Namen der beteiligten Individuen, sondern klassifizierend auf der Grundlage von Organisationen oder von Galionsfiguren. Drei Viertel der aufgeführten Adressen betreffen die vielen lokalen *Jain Śvetāmbara Terāpanth Sabhā*. Ein Viertel der Adressen sind die von Privatpersonen. Während also die Gesellschaft der Asketen als eine “Aggregation von Individuen” präsentiert wird, erscheint ihr soziales Umfeld (*Kṣetra*) als eine Ansammlung anonymer Körperschaften oder Gruppen, die in der publizierten Wahrnehmungsperspektive nicht in ihre individuellen Elemente aufgelöst werden. Dies entspricht der nach Dumont (1980: 300) generellen südasiatischen Auffassung, daß die Orientierung auf das “Individuum als Wert nur durch den die soziale Welt Entsagenden” erscheint - also gleichsam “auf einer gesellschaftstranszendenten Ebene”.

Es gilt als eine große Ehre in dieser Liste der *Terāpanth-Kṣetra* aufgeführt zu sein und die Bevorzugung, die den jeweiligen Organisationen durch den *Ācārya* zuteil wird, kann von den Laien in soziales Prestige umgesetzt. Interessanterweise stellt die Liste der *Prānta* der Asketen jedoch keine direkte Beziehung zu den wirklichen Gastgebern oder Organisationen her, die im *Terāpantha Kṣetra Pada* aufgelistet sind, sondern bezieht sich auf diesen nur vermittelt der neutralen Form der Ortsbezeichnung. Die religiöse Ideologie der Gesellschaft als “Versammlung” (*Saṅgha*) und die Formen sozialer Organisation der Laienschaft stehen also unvermittelt nebeneinander. Darauf wird weiter unten zurückzukommen sein. *Prānta* und *Samḃhāga* sind jedenfalls fixe administrative Einheiten, ähnlich wie die *Terāpanth Sabhā* auf Seiten der Laien, während *Kṣetra* und *Siṃghārā*-Orte Variablen sind. Ein *Terāpanth Sabhā* beispielsweise wandelt sich nur zu einem *Kṣetra* in Bezug auf einen zu Besuch kommenden *Siṃghārā*. Ein *Kṣetra* ist sozusagen ein “aktivierter” *Sabhā*. Ein *Siṃghārā* wird andererseits allererst konstituiert durch die Bestimmung eines Führers (*Agraṇī*) und die Zuweisung eines *Cāturmāsa*-Ortes von Seiten des *Ācārya*. Der Begriff *Kṣetra* (Feld bzw. Aufenthaltsbereich des *Gaṇa*) bezieht sich dabei im südasiatischen Raum traditionell auf Personenkreise, die einem Herrscher untergeben sind und nur sekundär auf territoriale, eigentumsbezogenen Einheiten. Traditionell implizierte die Kontrolle über Personen die Kontrolle über Grund und Boden bzw. den Revenue. Ähnlich verhält es sich im

²⁰ Ein südasiatisches, vielleicht universelles Denkprinzip ist: “men take their character from their associates” (Daya 1990: 87).

Falle der “spirituell erobernden” Asketen. *Kṣetra* ist auch hier eine relationale Kategorie, die eine selektive Evaluierung von Personen-cum-Territorium ausdrückt: “Wherever the Jina wanders that area assumes heavenly form” (Chandra 1970: 395). Auch dieser Begriff impliziert zwei fundamentale, komplementäre Bedeutungsdimensionen. Aus der Sicht der Asketen sind *Kṣetra* “besuchenswerte Orte”, während es für die Laien “verehrens-werte Personen” bezeichnet (Schubring 1966: 71, Williams 1983: 165). Der *Guru-Kṣetra* ist entsprechend das umfassende Einflußfeld der Terāpanth-Sekte, das *Terāpanth-Kṣetra*, welches alljährlich im Umfang schwankt, je nach dem Erfolg des *Vihāra*, der rituell die effektive Einheit des *San̥gha* regeneriert (vgl. Mauss & Beuchat 1978: 195).

Dieser Prozeß ist nicht immer konfliktfrei, da immer mehrere Jain und Hindu-Sekten zugleich um Laienanhänger buhlen. Besonders intensiv ist die Konkurrenz zwischen verschiedenen Jain-Sekten, deren Asketen in derselben Region wandern (vgl. Carrithers & Humphrey 1991b: 288). Die dabei involvierten Statuskämpfe in Begriffen der Verhaltensreinheit und angeblich daraus resultierender “Attraktivität”, werden mit Hilfe der Laienschaft ausgefochten und führen z.T. zu offenen Konflikten hinsichtlich der Dominanz in bestimmten Regionen. Die gegenwärtige Vorherrschaft des Terāpanth in Bikaner und inzwischen insbesondere Ladnun wurde durch eine intensive Kampagne Ācārya Jayācāryas in den Jahren 1872-1877 erfochten. Seitdem haben die Terāpanthī ihre Vorrangstellung in der Region halten können, obgleich Sthānakavāsī und Mūrtipūjaka in den Jahren 1922 und 1926 gemeinsam versuchten diese Dominanz zu brechen. Sie störten systematisch den Regenzeitaufenthalt des Ācārya Kālūgaṇi in Bikaner, der dabei nur knapp einem Mordanschlag entging. Die Defamierungskampagne wurde schließlich durch die Intervention von Ganga Singh, dem Herrscher von Bikaner beendet, welcher angeblich einige Sthānakavāsī-Asketen und Laien aus seinem Reich verwies (L.P. Sharma 1991: 177, 229-34).

Die durch den Besuch der Wandermönche und Nonnen bei den Laien geweckten Emotionen sind von einem Außenstehenden nur schwer nachzuempfinden. Im Zentrum des Gemeindelebens der Terāpanth-Laien stehen letztlich weniger die individuellen asketischen Praktiken der Seelenreinigung (*Sādhana*), als vielmehr die Verehrung (*Vandanā*) und Verpflegung (*Bhikṣā-Dāna*) der Asketen, die in unregelmäßigen Abständen die lokalen Terāpanth-Gemeinden besuchen. Für die Laienschaft ist der Besuch, insbesondere von hochrangigen Asketen immer ein Anlaß für Euphorie und Festtagsstimmung. Vor allem der unmittelbare Kontakt mit dem Ācārya dynamisiert den jeweils einbezogenen Kreis der Śrāvaka und integriert ihn momentan in die umfassende religiöse Bewegung. Nur durch den Besuch der *Sādhu*, insbesondere des Ācārya, kann nämlich aus der Sicht der Śrāvaka sichergestellt werden, daß weltliches und spirituelles Zentrum der Terāpanth-Gemeinde für einen Moment zusammenfallen (Oldfield 1982: 94). Wenn ein Ācārya mit seinem inneren Kreis von *Sādhu* und *Sādhvī* durch ihren Landstrich zieht, wandern viele Śrāvaka einige Tage mit ihm, in Form einer Art abgekürzter Pilgerwanderung. D.h. die zeitweilige Nachahmung der normalen Routinen des Ācārya - permanente Wanderschaft (*Vihāra*) und Hauslosigkeit (*Anagārikā*) (Shāntā 1985: 313) - gewinnt für den Laien den Charakter eines spirituellen Erlebnisses (Goonasekera 1986: 207-19).

9.3.1.3.1. Die Institutionen der Terāpanth-Laien

Das, vor allem in der öffentlichen Selbstdarstellung der Sekte favorisierte, idealisierte Bild von der spontanen Pilgerschaft einer, periodisch von wandernden Asketen religiös re-aktivierten Laienschaft kontrastiert mit den weniger öffentlichen, gleichsam untergründigen, organisatorischen Aktivitäten der Laien. Viele der Laien-Organisationen entstehen zwar erst im Kontext des Besuchs von Asketen - in der Form von temporären

Aktionskomitees. Doch diese können auf ein wohlorganisiertes, präexistentes Netzwerk sozioreligiöser Assoziationen und Wohltätigkeitsfonds zurückgreifen. Während der meisten Zeit des Jahres sind die Terāpanth-Laien passiv in regionalen oder überregionalen Rahmenverbänden organisiert. Doch während *Cāturmāsa* erfolgt, dank der selektiven Verteilung der Asketen unter der Laienschaft, zwangsläufig eine Segmentierung in privilegierte und weniger privilegierte Orte und Komitees. *Vihāra* ist auch aus der Sicht der Laienschaft ein im Wesentlichen gemeinsames Unterfangen, bei dem mehrere lokale Organisationen zusammenarbeiten und kooperieren. Festzuhalten bleibt zunächst, daß *Singhārā* und *Kṣetra* komplementär sind und sich zumindest während *Cāturmāsa* - der Periode der Fragmentierung des *Sanḡha* - auch in Form temporärer zweckgebundener Laienorganisationen herauskristallisieren.

Die heute etwa 300 000 Laienanhänger des Terāpanth und ihre lokalen und überlokalen Organisationen sind grundsätzlich unabhängig voneinander und nur durch ihren Glauben an den *Ācārya*, die religiöse Zentralfigur, gebunden. Darüber hinaus existiert jedoch heute - vermutlich dem Vorbild der monastischen Organisation folgend - ein organisatorischer Rahmen für die Kooperation der lokalen Gemeinden während des *Vihāra* des *Ācārya*, der ebenfalls zentral organisiert ist. Es gab zunächst drei im 20. Jahrhundert gegründete Haupt-Organisationen, die zunächst jeweils ein Zentralbüro in Calcutta und Zweigstellen in solchen Ortschaften Indiens unterhielten und immer unterhalten, welche eine relativ starken Konzentration von Terāpanthī aufweisen: den *Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabhā* (die zentrale nationale Organisation der Terāpanth, in Calcutta), den *Akhil Bhāratiya Terāpanth Yūvak Pariṣad* (die Jugendorganisation, gegründet in Bikaner/Rajasthan 1965) und den *Terāpanth Mahilā Maṇḍal* (die Frauenorganisation, gegründet in Bidasar/Rajasthan 1964) (Goonasekera 1986, Mahāprajña 1986: 89f.). Diese Organisationen befassen sich u.a. mit der Bereitstellung der Infrastruktur des *Vihāra*, der Verbreitung von religiösem Wissen, Literatur und internen Informationen der Terāpanth. Zugleich handelt es sich, insbesondere beim *Mahāsabhā* von Calcutta, um ein institutionelles Instrument der Elitenbildung, da hier, unter dem Deckmantel der Religion, die institutionelle Konzentration von enormem politisch-ökonomischen Einfluß erfolgt.

Der Calcutta-*Mahāsabhā* ist im Prinzip nur eine unter vielen lokalen Assoziationen der Laien, die seit Anfang dieses Jahrhunderts gegründet wurden, um "Jain"-Interessen zunächst gegenüber der Britischen Kolonialregierung und später dem modernen indischen Staat gegenüber vertreten zu können. Vergleichbare Organisationen finden sich im gesamten asiatischen Raum.²¹ Er wurde 1913 unter dem Namen *Terāpanth-Sabhā* als erste formalrechtliche Terāpanth-Laienorganisation gegründet, um einen Gesetzentwurf zu bekämpfen, der Jain-Asketen mit Bettlern auf eine Stufe stellte und die Praxis der Kindesinitiation kriminalisieren wollte (Singh 1914: 518). Ein zweiter Grund war das Bestreben der Terāpanth-Laien in Calcutta, eigene Wohltätigkeitsfonds zu etablieren, um sich aus dem organisatorischen Rahmen des *Jain Śvetāmbara Pañcāyat Mandir*, der damaligen Dachorganisation der lokalen Jains unter der Vorherrschaft der Mūrtipūjaka, ausklinken zu können (Sukhalal 1991: 46f.). Zunächst vertrat der *Sabhā* ausschließlich die Interessen der immer mächtiger werdenden Terāpanth-Familien in Calcutta, die zunächst außerhalb des unmittelbaren Einflußbereichs der Terāpanth-*Ācārya* wirkten. Im Lauf seiner Geschichte, vor allem seit der indischen Unabhängigkeit und dem Besuch *Ācārya Tulsī* in Calcutta im Jahre 1959, entwickelte sich der sich der *Sabhā* zunehmend zu einer zentralen, indienweiten Koordinationsinstanz für alle gleichartigen lokalen Terāpanth-*Sabhā* oder sonstige Laienorganisationen. Seitdem wurde er umbenannt und ist heute unter der Bezeichnung *All India Jain Śvetāmbara Mahāsabhā* (die "große Versammlung" der Terāpanth-Laien) bekannt. Seine Hauptaufgabe liegt in

²¹ Vgl. Tambiah 1970: 135, Van der Veer 1988, Banks 1992, Gellner 1992: 231-50.

der Koordination des *Vihāra*, insbesondere der Finanzierung, sowie der Wahrung der Interessen der Terāpanth in Rechtsfragen, Jobvermittlung, etc. Die Dominanz des Calcutta-*Mahāśabhā* innerhalb der Terāpanth-Bewegung ist vor allem auf die Finanzkraft seiner Mitglieder zurückzuführen. In den letzten Jahren haben jedoch auch andere lokale Terāpanth-*Sabhā* an Macht und Einfluß gewonnen und machen implizit den Familien aus Calcutta Konkurrenz. Obwohl er keine interne Sanktionsmacht jenseits seiner eigenen Mitgliedschaft hat, fungiert der *Mahāśabhā* weiterhin als lokale Interessenvertretung und als nationale Koordinationsinstanz, mit parlamentsartigem Charakter. Die Hauptversammlung der Mitglieder findet heute am Ort des *Maryādā-Mahotsava*, unter den Augen des *Ācārya*, statt. Dort werden alle wichtigen Entscheidungen getroffen, insbesondere betreffs der Finanzierung neuer sozioreligiöser Projekte und der Wahl des Präsidenten und der 99 weiteren Mitglieder des *Working Committee*, welches im Laufe des Jahres alle wichtigen Entscheidungen trifft. Die Tabelle zeigt, daß heute noch die Dominanz der Calcutta-Familien durch Quoten festgeschrieben ist (Quelle: JSTM 1987:11f.).

QUOTEN FÜR DIE SELEKTION DER MITGLIEDER DES WORKING COMMITTEE

1. Rajasthan	
(a) Jodhpur Saṃbhāg	5
(b) Ajmer Saṃbhāg	1
(c) Udaipur Saṃbhāg	5
(d) Jaipur Saṃbhāg	2
(e) Bikaner	6
2. Haryana	3
3. Punjab	3
4. Delhi	2
5. Bihar	2
6. Bengal (a) ausser Calcutta	2
(b) Calcutta	31
7. Assam	2
8. Orissa	1
9. Tamilnadu	2
10. Karnataka	2
11. Andhra Pradesh	1
12. Maharashtra	3
13. Gujarat	2
14. Madhya Pradesh	2
15. Uttar Pradesh	1
16. Nepal & anderes Ausland	2
Summe	80

Der Einfluß des *Mahāśabhā* von Calcutta - des ersten seiner Art - läßt heute insofern nach, als auch in Metropolen wie Bombay oder Delhi finanzstarke Terāpanth-Gemeinden *Mahāśabhā* gegründet haben, die mit demjenigen von Calcutta zunehmend konkurrieren. Die Konkurrenz zwischen den verschiedenen *Mahāśabhā* bzw. ihren führenden Persönlichkeiten findet ihren Ausdruck u.a. in den Spendenlisten der Terāpanth-Laien in Ladnun. Wer am meisten gibt, gewinnt das höchste Prestige. Die Relativierung der institutionellen und finanziellen Abhängigkeit der asketischen Gemeinschaft von dem organisatorischen Apparat der Calcutta-

Terāpanth hat ihren Ausdruck in der Gründung des *Jain Viśva Bhāratī* "Universität"²² 1970 in Ladnun (dem Geburtsort Tulsī) gefunden. Doch auch die Errichtung des *Jain Viśva Bhāratī* ist finanziell auch durch den *Mahāsabhā* ermöglicht worden. Die unter dem Einfluß Tulsī zunehmende Tendenz zur Lösung des *Mahāsabhā* aus den unmittelbaren Interessen der Familien in Calcutta drückt sich darin aus, daß ein *Mahāsabhā*-Gebäude nun auch in Ladnun errichtet wurde. Fast alle organisatorischen Fragen hinsichtlich der Asketen werden z.Zt. in Ladnun entschieden, in direktem Kontakt mit den verschiedenen regionalen Terāpanth-*Sabhā*. Der Ācārya hat zwar keinen unmittelbaren Einfluß auf das Finanzgebaren der *Sabhā*, doch kann indirekt (durch Exkommunikationsdrohung) auf die Entscheidungen des *Working Committee* Druck ausüben, insofern die nicht erheblichen Einlagen der Wohltätigkeitsfonds (die von Mitgliedern ggfs. auch zu Zwecken der Kreditbeschaffung genutzt werden) ausschließlich im Namen des Ācārya, der die Interessen der Sektenmitglieder insgesamt verkörpert, verwendet werden können. Ohne seinen Segen können keine "(sozio-) religiösen" Projekte von Seiten der Laien initiiert werden. Wie bei auch bei anderen sozioreligiösen Organisationen ist nämlich das Gemeindeeigentum im Namen der Sekte (*Gaṇa*) festgeschrieben, doch - anders als im traditionellen *Bhaṭṭāraka/Yati*-System - unter der Verwaltung der gewählten Gemeindeführer belassen worden. Dadurch ergibt sich ein System von *Checks and Balances*, welches entscheidend auf der strikten Aufrechterhaltung der rituellen Grenze zwischen Asketen und Laien basiert.²³ Dieses System "dualer Führerschaft" ist in Indien weitverbreitet (Stevenson 1984: 240 Fn. 3, Dumont 1980: 381 Fn. 61a).

Das komplementäre System der *Mahāsabhā*-Organisation und der Zentralverwaltung der asketischen Gemeinde hat sich in der heutigen Form erst in den letzten zwanzig Jahren herausgebildet. Diese Periode sah die endgültige Konsolidierung der Reformkräfte innerhalb der Sekte. Eine große Rolle spielte dabei die Ablösung der älteren, orthodoxen Vertreter des Bīsa-Osvāl-Mārvārī-Terāpanthismus durch eine jüngere, experimentierfreudigere Generation. Die Reformer der jüngeren Generation sind meist in den lokalen *Aṇuvrata-Samiti*-Organisationen und dem *Terāpanth Yuvak Pariṣad* organisiert.²⁴ In der Praxis wird die Politik der Sekte jedoch weiterhin durch die Versammlung der jeweiligen Hauptanhänger "zu Füßen des Ācārya" entschieden. Alle wichtigen Fragen werden gemeinsam diskutiert und, mit dem Segen des Ācārya, "per Konsens" entschieden. Die Einbeziehung des Ācārya in Investitionsentscheidungen ist ein beliebter Kritikpunkt und führte

²² Eigentlich ist nur das *Jain Viśva Bhāratī Institute* innerhalb des JVB eine "deemed to be University".

²³ Vgl. Sangave 1980: 376-9, Mehta 1982: 100-2, Bayly 1983: 420, Banks 1992: 107f., 123, Carrithers 1988.

²⁴ Ein typischer Vertreter dieser Generation und ein bedeutender Organisator und Ideologe ist Chandamal Chand (1936-), der Generalsekretär des *Bhārat Jain Mahāmaṇḍal* in Bombay. Dies ist die einzige indienweiten Organisation der Jain-Laien die alle Sekten integrieren. Die Organisation wurde zum Zwecke der Stärkung der Jain-Lobby in Indien von führenden Geschäftsleuten und Industriellen gegründet. Das Motiv der Stärkung der interkommunalen Harmonie hat dabei auch eine Rolle gespielt. Die Mitglieder der Organisation zelebrieren einmal im Jahr ein gemeinsames *Kṣamā-Yācanā*-Ritual, etwa zwei Wochen nach *Paryuṣaṇa*. Chandamal Chand war von Beruf Professor für Hindi, doch seine Hauptaktivitäten konzentrieren sich heute auf den sozialen Bereich. An der folgenden, offenbar nach Prioritäten geordneten, Liste seiner Mitgliedschaften kann man paradigmatisch die komplexe Mehrdimensionalität der ideologischen Elitenbildungsprozesse bei der heutigen Jain "middle class" ablesen: "(1) *Bhārat Jain Mahāmaṇḍal*, Bombay, (2) *Aṇuvrat Samiti*, Bombay, (3) *Śrī Jain Śvetāmber Terāpanth Sabhā*, Bombay, (4) *All India Terāpanth Yuvak Pariṣad*, Ladnun, (5) *Śrī Jain Library*, Triveniganj (Bihar), (6) *Anti Cow Slaughter Committee*, Bombay, (7) *Mārvārī Sammelan*, Bombay, (8) *Ranka Charitable Trust*, Bombay, (9) *Osvāl Mitra Maṇḍal*, Bombay, (10) *Paścīmaṇḍal Terāpanth Śrāvaka Sammelan*, Ahmedabad" (S.K. Jain 1987: 165). Chandamal Chands Basis ist offensichtlich Bombay. Er ist einmal Mitglied in der Kastenorganisation der Osvāl in Bombay, sowie der kulturell orientierten Organisation der Mārvārī in Bombay. Die Mitgliedschaft in diesen eher kommunalistisch orientierten Institutionen wird jedoch weniger betont als die Mitgliedschaft in den nationalen Organisationen der Jaina, der *Aṇuvratī* und der Terāpanth-Jugend. Hinzu kommen vermischte Mitgliedschaften in prestigeträchtigen philanthropischen Organisationen. Mitgliedschaften in wirtschaftlichen Interessensverbänden fehlen, da Chandamal Chand ein reiner "Intellektueller" oder Ideologe, ohne eigenen Kapitalbesitz, ist. Das Kapital für die von ihm organisierten Veranstaltungen, etc. kommt von anderer Seite. Will man von der Liste der Mitgliedschaften eine Prioritätsordnung der Dimensionen der sozialen Identität von Chandamal Chand ableiten, so ergibt sich folgende Sequenz: (a) Inder, (b) Jain, (c) Terāpanth-Bombay, (d) Terāpanth-Jugend, (e) Mārvārī, (f) Osvāl. Die Kasten und die regionale Affiliation spielen also offiziell eine weit geringere Rolle als die religiöse und nationale Affiliation.

z.B. 1981 zur Abspaltung führender Terāpanth-Asketen (S. Kumar 1992: 32, Oldfield 1982: 87f.) (siehe Kapitel 10).

9.3.1.3.2. Die Organisation des Vihāra aus der Sicht der Laienschaft

Die Laienorganisationen des Terāpanth sind, wie gesagt, hauptsächlich für das Wohlbefinden der Asketen verantwortlich. Sie organisieren alles Notwendige für die Wanderungen der Asketen. Die Aufgabe der Betreuung der Asketen durch die Laienorganisationen ist heutzutage zentral organisiert. Die Hauptbüros in Calcutta informieren dabei die betreffenden regionalen Zweigstellen über bevorstehende Wanderungen von Asketen in ihre jeweilige Region und die Zweigstellen stellen alles notwendige für die Asketen bereit, “from alms, resting places, to residences and retinues for the ascetics” (Goonasekera 1986: 207, vgl. Guseva 1971: 98). Die Kooperation der lokalen *Sabhā* zwecks Organisation der Wanderungen ihrer Asketen gilt als notwendig, da noch bis vor kurzem in Südasien längere Reisen, von Asketen und Laien gleichermaßen, als sehr schwierig angesehen wurden. Durch die Kooperation verschiedener regionaler Organisationen erzeugen die asketischen Wanderungen eine gleichsam linienförmige sozialintegrative Wirkung in Hinblick auf ansonsten unabhängig agierenden lokalen *Sangha*.

Auf lokaler Ebene werden Besuche von Asketen in der Regel durch ein speziell für diesen Zweck gewähltes Empfangskomitee oder durch den Vorstand des jeweiligen lokalen *Sabhā* organisiert. Dazu gehört der Transport der Bücher und der Utensilien der Asketen, die Organisation von Predigten (*Pravacana*) in den Gemeindehallen, sowie Information über Zahl, Ort und Religiosität einzelner Terāpanth-Haushalte (*Ghara*), die auf dem Bettelgang von den Asketen angesteuert werden können. Im Unterschied zu den Asketen, benutzen die *Śrāvaka* selbstverständlich modernste Kommunikationsmittel, um sich über die Bewegungen der *Sādhu* auf dem Laufenden zu halten und jeweils alles Nötige für deren Empfang zu organisieren (Misra 1972: 35ff., Goonasekera 1986: 207). Ähnliche Verfahrensweisen werden auch von den Mūrtipūjaka (Misra 1972) und den nördlichen Digambara berichtet (Mahias 1985: 247, Shāntā 1985). Für die “Senioren” unter den Mönchen oder Nonnen werden entsprechend große und für “Junioren” weniger aufwendige Empfänge vorbereitet. Bei Besuchen des *Ācārya* selbst schließen sich oft mehrere Regionalorganisationen zu einem gemeinsamen Komitee zusammen, meist unter dem Vorsitz des Präsidenten der lokalen Terāpanth-Organisation. Diese Position wird meist von einem wohlhabenden Händler (*Seṭh*) oder Industriellen ausgefüllt. Nicht zuletzt deshalb, weil vor allem größere Pilgerwanderungen des *Ācārya* erhebliche Kosten verursachen (Goonasekera 1986: 208). Zur Versorgung der etwa 60 *Sādhu* und *Sādhvī* sowie - organisatorisch getrennt von den Asketen - der *Śrāvaka*, die den wandernden *Ācārya* begleiten, werden mehrere Busse zum Transport der Habseligkeiten der Asketen (Bücher, etc.) und einige fahrende Küchen gemietet (ähnliche Praktiken sind auch von den Digambara bekannt (Shāntā 1985: 487)). Die *Sādhu* (*Sādhvī*) gehen dann oft nur von einer fahrenden Küche zur anderen zum rituellen Bettelgang.

Diese heute generell übliche Methode des Vorarrangierens²⁵ ist der Kritik ausgesetzt, daß es nicht den im *Ācārāṅga-Sūtra* festgelegten Regeln des Wanderns entspricht. Das “bequeme Leben” des modernen Jain-Asketen, für den alles Notwendige geplant wird und den seine Anhänger mit Respekt in ihren Häusern empfangen, wird daher oft kontrastiert mit dem ärmlichen Leben des Hindu-Asketen, der gezwungen ist zu wandern, weil er nirgends geduldet wird und wie ein Bettler leben muß, da er in kein Haus eingelassen wird (S.

²⁵ Mahias 1985: 247, Carrithers 1989, Banks 1992: 29, Cort 1989: 105 Fn. 21.

Kumar 1992). Aussagen wie diese sind jedoch nicht nur kritisch zu verstehen. Unterschwellig schwingt auch das doktrinäre Vorurteil mit, daß Brahmanen Bettler sind, während Jain-Asketen nicht “betteln”, sondern zur Annahme von Essen gebeten werden.²⁶

9.3.1.3.3. Das Selektionsverfahren von Cāturmāsa-Orten

Die lokalen *Śrāvaka*-Gemeinden bzw. die Vorstände eines lokalen Terāpanth-*Sabhā* müssen, um ihre Region als *Kṣetra* zu etablieren und somit Besuch von *Sādhu* oder *Sādhvī* erwarten zu können, zunächst wiederholt persönlich beim *Ācārya* vorsprechen, und um den Besuch von Asketen bitten. Anders als bei den Mūrtipūjaka ist es nicht Sitte elaborierte schriftliche Einladungen (*Vijñāpti-Patra*) mit einer Vielzahl von Ornamenten zu präparieren. Bestenfalls wird ein einfacher Brief geschickt. Erst wenn der *Ācārya* von der Ernsthaftigkeit einer Anfrage überzeugt ist und sieht, daß “das Feld für die Asketen präpariert” wurde, schickt er eine Wandergruppe (*Siṃghārā*) in die betreffende Region. Die spezifische Zahl der *Sādhu* (*Sādhvī*) in einer Wandergruppe (2-6) hängt dabei von der Größe der betreffenden Region (bzw. der Dichte der Terāpanth-Haushalte) ab, sowie von der Zeitspanne der vorgesehen Aufenthaltsdauer der Gruppe. Die Zahl schwankt in der Regel zwischen 2 und 6 Personen. Diese Prozedur ist nicht zuletzt deshalb notwendig, als die *Sādhu* (*Sādhvī*) möglichst Gewißheit über ihre durch ihre Gelübde negativ definierten Überlebensbedingungen in den betreffenden Regionen erlangen müssen, bevor sie ihre Wanderung (*Vihāra*) beginnen.

Die Haushälter konkurrieren besonders intensiv um die Ehre der Beherbergung von *Sādhu* oder *Sādhvī* während *Cāturmāsa*, der viermonatigen Monsunzeit, während der die Asketen nicht wandern dürfen. Über die Annahme diesbezüglicher Bittgesuche (*Arz*) von Seiten der Laien entscheidet allein der *Ācārya*. Er gibt seine Entscheidung entweder während *Maryādā-Mahotsava* oder im Verlauf eines der anderen großen Zusammentreffen des *Sanḡha* bekannt - also an einem der 24 Terāpanth-Feiertage. Es ist jedoch prinzipiell unvorhersehbar, wann die Entscheidung im Einzelnen bekanntgegeben wird und nach welchen Kriterien der *Ācārya* entscheidet, insbesondere, wo er selbst sein nächstes *Cāturmāsa* verbringen möchte. Bis zum Zeitpunkt der Bekanntgabe sagt er nur soviel wie: “Ich weiß”, “Ich denke noch darüber nach”, etc.²⁷ Die Mitglieder der interessierten Laienschaft sind daher auf Mutmaßungen angewiesen, wann und wo der *Ācārya* seine Entscheidung bekanntgeben wird. Sie reisen oft wiederholt von weither an, um die Entscheidung zugunsten ihrer eigenen lokalen “Gemeinde” zu wenden. Die Ungewißheit der Laien hinsichtlich der Verortung ihres religiösen Zentrums kriert insofern regelmäßig gut besuchte religiöse Großveranstaltungen. Wenn der *Ācārya*

²⁶ Malalgoda 1976: 52 beschreibt das Verfahren monastischer Kooptation über Familienverbindungen im mittelalterlichen Śrī Laṅkāwie folgt: “Since succession to temple property was regulated in terms of pupillary succession (sisyanusisya parampara), the ties between teacher and his pupil tended to be based on property interests rather than on the prescribed spiritual bonds between the upajjhaya and the saddhiviharika. As the pupils were often chosen from the teacher's kin-group, property interests came to be bound up with familial interests as well”. Anders als z.B. im mittelalterlichen Jainismus und vor allem im Theravāda Buddhismus Śrī Laṅkā, werden Familienverbindungen innerhalb der monastischen Ordnung der Terāpanth nicht unmittelbar als Zugangsmittel zu monastischem Eigentum genutzt. Dank der prinzipiellen Ablehnung asketischen Besitzes und asketischer Kontrolle von religiösem Eigentum werden die Fonds, von deren Zinsen die Institutionen der Sekte finanziert werden (z.B. der *Jain Viśva Bhāratī*), nicht von den Asketen selbst, sondern von “Boards of Management” im Namen der Sekte verwaltet, deren Mitglieder sich in der Regel aus den führenden Finanziers der Sekte zusammensetzt (Flügel 1994). Bisher wurde dieses Board vor allem durch die Terāpanth-Bīsa-Osvāl-Mārvārī in Calcutta kontrolliert. Z.Zt. steigt jedoch der Einfluß der anderen *Mahāsabhā*, z.B. desjenigen von Bombay (JAIN VISHVA BHARATI: Plans and Programms: 8.3). Die Funktionstrennung zwischen spiritueller und materieller Sphäre ist in diesem System immer noch intakt. Andererseits ist es fast ausschließlich der *Ācārya* selbst, der über die Kanalisierung der erheblichen Finanzreserven der Sekte in Bauvorhaben, Publikationen, Reisen oder anderer Projekte entscheidet (der *Jain Viśva Bhāratī* besitzt ein festes Konto mit Einlagen von Rs.136 000 000). Er “inspiriert”, wie es traditionell im Jainismus heißt, die Finanzierung von Projekten.

²⁷ Vgl. auch Zwicker 1984-85.

tatsächlich einmal im Rahmen einer Festversammlung bekanntgibt, er werde heute entscheiden, wo er das nächste *Cāturmāsa* verbringen wird, appellieren die Laien-Repräsentanten der jeweiligen lokalen *Terāpanth Sabhā* an den *Ācārya* und preisen die Vorzüge ihrer jeweiligen Städte: “Bitte, *Ācārya Śrī*, komme nach Delhi, es ist die Hauptstadt, die Perle Indiens, etc.”, “Bitte, komme nach Bombay, der Stadt mit den besten internationalen Kontakten in Indien, etc.”. Wenn alle (zuvor schon schriftlich eingegangenen) Angebote vorliegen, wiederholt der *Ācārya* in der Regel alle Angebote in der folgenden Weise: “Ja, Delhi ist ein sehr bedeutsamer Ort und wenn ich dorthin gehe, werde ich beste Bedingungen vorfinden”, etc. Danach wird er entscheiden - idealerweise vollkommen willkürlich und unbeeinflusst von den Geboten. Für alle Anwesenden ist dieses etwa zwei-stündige ritualisierte Bieten und Entscheiden extrem aufregend - und ein Höhepunkt des religiösen Jahres.

Die *Terāpanthī* verwenden somit nicht - wie die meist stärker lokal gebundenen bilderverehrenden *Śvetāmbara* und *Digambara*-Sekten - das Auktionssystem (*Bolī*), bei dem der Meistbietende den Zuschlag für die exklusive Durchführung bestimmter religiöser Akte “Gemeindemitglieder”, erhält. Geld und sozioökonomischer Einfluß sollen die Entscheidung des *Terāpanth-Ācārya* nicht beeinflussen. Implizit entscheiden jedoch auch hier finanzielle Kriterien die selbstselektive Vorauslese der Gebote. Ein *Cāturmāsa* des *Ācārya* - der primären Quelle sozioreligiösen Prestiges für einen *Terāpanth* - kostet mindestens Rs 40 *Lākh* (4.000.000) für die Unterbringung und Verpflegung der Asketen, Transport ihrer Bücher, etc. Hinzu kommen die Kosten zur Errichtung des Versammlungszeltes (*Paṇḍāl*) in dem der *Ācārya* täglich predigt. Die *Terāpanthī* bevorzugen ein Zelt als Versammlungsort, zum einen aufgrund der großen Menge von Besuchern, für die jede Halle zu klein wäre und zum anderen, um den temporären und somit orthodoxen Charakter der Versammlung zu betonen. Ein weiterer Kostenfaktor ist die Errichtung von etwa 500 Unterkünften für die Unterbringung von Familien, die von weither anreisen, um dem *Ācārya* auf seinem täglichen Bettelgang *Bhikṣā* (Almosen) geben zu können und so religiösen Verdienst (*Puṇya*) zu akkumulieren. Prinzipiell wird ein *Cāturmāsa*-Aufenthalt des *Ācārya* von einer Einzelperson (einem Familienvorstand) finanziert, die jedoch um Unterstützung der landesweiten *Sabhā*-Organisationen bitten kann, da deren alleiniger Zweck in der Finanzierung religiöser Veranstaltungen besteht. Bei kleinen Spenden wird oft der Name nicht öffentlich bekanntgeben, um den religiösen Verdienst des Betreffenden nicht zu minimieren. Auch bei den Jaina gilt, dass die absolut selbstlose Gabe - ohne Erwartung einer Rückgabe - die am meisten *Puṇya* erzeugt. Doch durch Mund-zu-Mund-Propaganda wird letztlich doch bekannt, wer *Cāturmāsa* hauptsächlich finanziert hat. Die *Terāpanthī* betonen, daß die Kosten der *Cāturmāsa* des *Ācārya* letztlich kein entscheidender Faktor seien, da es bei ihnen auch in kleinen Städten eine Vielzahl von wohlhabenden Haushalten gebe, die solche Summen leicht aufbringen könnten.

Eine besondere Ehre ist es, die Asketen persönlich zu beherbergen. Sie kommt oft dem Vorstand des *Mahāsabhā* (der lokalen Laienorganisation) zu. Im Unterschied zu den *Sthānakavāsī* besitzen die *Terāpanthī* nämlich prinzipiell keinerlei spezielle Unterkünfte (*Sthānaka* oder *Upāśraya*) für die Asketen, daher ist ihre Unterbringung in Privathaushalten unabdingbar (*Sabhā-Bhavana*) werden nur für die *Cāturmāsa*-Periode verwendet). Der Kontakt zwischen Asketen und Laien ist insofern bei den *Terāpanthī* wesentlich enger als und persönlicher als bei vielen anderen Jain-Sekten.

9.3.2. Haushaltsselektion

Aus der Sicht der Mitglieder der umherziehenden *Siṃghārā* stellt sich ein *Prānta* als ein Territorium dar, welches mehr oder weniger dicht mit Häusern (*Ghara*) von Terāpanthī-Śrāvaka gefüllt ist. "Terāpanthī-Haushalte" unterscheiden sich von denen anderer Jains oder Hindus dadurch, daß sie die korrekten Rituale der Nahrungsmittelzubereitung, etc. kennen und somit beim Bettelgang (*Gocarī*) und der Unterkunft, problemlos angesteuert werden können. Bei Terāpanth-Haushalten gilt die Gabe der Unterkunft als religiöse Pflicht und ist selbstverständlich. Nur unter Voraussetzung einer mehr oder weniger organisierten Terāpanth-Laiengemeinde ist ein Überleben der *Sādhu* (*Sādhvī*) gesichert, ohne daß sie ihre Vorschriften verletzen müssen. In Südinien existieren beispielsweise aus der Sicht der *Śramaṇa* 500-1000 Rajasthani-Terāpanthī-Häuser, in London nur 25. Die genauen Standorte dieser Häuser wird dem *Ācārya* durch die Erfahrungsberichte der Asketen und auch durch die lokalen *Terāpanth Sabhā* selbst mitgeteilt, die zwecks Organisation des *Vihāra* der Asketen miteinander kooperieren, Adresslisten austauschen und z.T. publizieren. Das Sammeln und Verteilen von Adresslisten gehört zur täglichen Routine vieler Jains. Der Ex-*Sādhu* Satish Kumar, der die gelernten asketischen Handlungsweisen später im weltlichen Leben anwendete, hat auch die Bedeutung der Adressen hervorgehoben: "Collecting addresses was one of our most important activities; because we had no money, addresses became our greatest treasure" (S.Kumar 1992: 86). Um möglicherweise auftretende Schwierigkeiten zu vermeiden, und um ein Maximum an Sicherheit und strategischer Planung ihrer Wanderrouen für die Asketen zu gewährleisten, sammeln die Terāpanth-Asketen nicht nur Adressen, sondern auch Einladungen. Mündliche Einladungen zählen dabei genausoviel, wie schriftliche Einladungen. Nichts wird vergessen. Wenn Einladungen nicht freiwillig ausgesprochen oder von den Laien vergessen werden, wird sanft nachgeholfen, indem von einem Stellvertreter schriftlich um (Wieder-) Einladung gebeten wird. Mittlerweile ist ein Sekretär in Ladnun ganztätig damit befaßt, Bitten um Einladungen zu verschicken und die erhaltenen Einladungen dem *Ācārya* vorzulegen, der über die Reiserouten seiner Asketen zu entscheiden hat.

Der genaue Zeitpunkt und die Richtung der Wanderungen werden schließlich nach astrologischen Kriterien bestimmt. Die Art und Weise des Wanderns (*Īriyā*) ist in den *Āgama* genauestens vorgeschrieben (*ĀS*₁ 2.3). Welcher Haushalt bei der Ankunft in einer Ortschaft im einzelnen zur Übernachtung ausgewählt wird, entscheiden die Asketen eines *Siṃghārā* gemeinsam. Der *Ācārya* gibt jedoch auch dahingehend Empfehlungen und versieht die Asketen mit entsprechenden Informationen, die ihm die Vorstände der Laienorganisationen zuvor überreicht haben. Als Hauptkriterium wird bei der Wahl der Unterkunft der Grad des religiösen Engagements der betreffenden Familie bzw. des Familienoberhauptes zugrunde gelegt. Die soziale Stellung eines Haushalts (*Ghara*) ist dabei im Prinzip sekundär. Ähnlich wie im Theravāda Buddhismus doch anders als im Brahmanismus und Hinduismus, bestehen auch im Jain-System "no necessary links between the traditional status-system and the traditional religious system" (Malalgoda 1976: 46). In der Praxis gehen die Asketen jedoch meist zum Vorsitzenden der lokalen Terāpanth-Gemeinde und organisieren mit seiner Hilfe alles Notwendige. Die rituellen Bedingungen sind im "Kanon" genau festgelegt (*ĀS*₁ 2.2, *Utt*₁ 35.4-9). Ein Asket sollte keine angenehme Unterkunft begehren und selbst auch keine Hütten bauen. Ein Friedhof ist gut genug für ihn (Ebda.). Die Unterkunft selbst sollte bevorzugt außerhalb oder am Rande der Ortschaft gelegen und nicht speziell für ihn präpariert sein. Ein Jain-Asket darf die "Gabe der Unterkunft" (*Pratiśraya-Dāna*) (Williams 1983: 155) nicht ohne ausdrücklich Einladung annehmen. Bei der Ankunft und Abreise soll grundsätzlich die Erlaubnis des Gastgebers für Ein- und Austritt aus seinem Haus erfragt und alle seine Bemühungen mündlich honoriert werden (Tatia & Kumar 1981: 49-52). Der zur Verfügung stehende Raum wird nach Kriterien

monastischer Seniorität zugeteilt. Auch die vorselektierten “Hauptfamilien”, die dem Orden “außergewöhnlich ergeben” sind (*Aisaya*, Skt. *Atiśaya*), werden nach Senioritätskriterien zugeteilt und spezielle Routen werden zum Almosenbetteln festgelegt: “It was only a particular group of adept monks engaged in special services to the acarya and old and sick monks, who was allowed to go to the pivotal families (*Sthāpana-Kula*)” (S.53). Die “Hauptfamilien” können auch, ohne es zu wissen, der Gegenstand heftiger Konflikte werden. So z.B. wenn verschiedene Asketengruppen in einer Ortschaft zusammentreffen. Verschiedene Handlungsmöglichkeiten stehen dann offen: vom Aufteilen der “Hauptfamilien”, bis zum höflichen Akzeptieren von unbekannten Häusern (*Ajñātōñcha*) durch die zuerst angekommene Gruppe. Üblicherweise wird jedoch keinerlei Nahrung von Familien angenommen, die die Mitglieder einer rivalisierenden Gruppe unterstützen (z.B. nehmen *Samvegī-Sādhu* keine Nahrung von *Asamvegī*-Haushalten an) (S. 56). Abgesehen von solchen Grundregeln, die allesamt an der Minimierung von Konflikten (*Ahimsā*) und dem Prinzip monastischer Seniorität orientiert sind, können individuell noch weitere Limitationen gewählt werden; wie z.B. geheime Gelübde (*Abhigraha*) in Bezug auf (a) Substanz (*Dravya*), (b) Zeit (*Kāla*), (c) Ort (*Kṣetra*), und (d) die Art und Weise (*Bhāva*) des Nahrungssammelns (S. 57f.) (in *Nikṣepa*-Form).

Ähnlich wie in den “kanonischen” Kommentartexten zum *Vihāra* dargelegt, ist auch bei den Terāpanthī die Etablierung guter Beziehungen zu “ausgewählten Familien” besonders wichtig (S. 53). Die “Terāpanth-Familien” gelten als sichere Ausgangsbasis für weitere Exkursionen. Nicht jedes Haus einer Terāpanth-Familie ist jedoch auch qualifiziert, um den Asketen als Unterkunft zu dienen, denn diese dürfen nicht mit den Haushältern zusammen (in einem Raum) wohnen, sondern nur in Behausungen “die von Leben frei” sind, idealerweise in einem leerstehenden Haus außerhalb der Ortschaft, welches von niemandem benutzt wird. Die Regel besagt, daß die Anwesenheit der Asketen das Leben der Gastgeber in keiner Weise beeinträchtigen darf (S. 48). Dies bedeutet heutzutage, daß Terāpanth-Asketen in der Regel bei den reichsten ihrer lokalen Anhänger - den *Sabhāpati* - Unterkunft beziehen, da diese oftmals leerstehende Seitenflügel ihrer Häuser anbieten können. Solche reichen Familien können mehrere hundert Mitglieder umfassen und werden große Familien (*Atiśaya*) oder Gaben-gebende Familien (*Sthāpana-Kula*) genannt (S. 53).²⁸ Die großen Familien Rajasthans wohnen in einem *Havelī*, einem mehrstöckigen, opulenten Wohnhaus mit Innenhof, in dem mehrere Generationen der gleichen Familienlinie (*Khāndān*) unter der Führung eines patriarchalischen Großfamilienoberhauptes zusammen leben und arbeiten (Bayly 1983, Cottam 1983, Laidlaw 1991: 26-8). Aus der Sicht der Teilnehmer wird sowohl im religiösen als auch im ökonomischen Kontext nicht die Familie, sondern das “Haus” als elementare Einheit aufgefaßt: “Effective status competition is not between castes or caste segments, but between *Khāndāns*” (S. 28).²⁹ Ein *Havelī* ist eine Art kleiner Palast; wie überhaupt der königliche Haushalt als traditionelles Paradigma sowohl aller aristokratischen, wie kommerziellen Haushalte fungiert. Der Besuch des *Ācārya* oder auch eines *Sādhu* oder einer *Sādhvī* wird entsprechend durch die Hymnen der ihn empfangenden Laienschaft mit dem Einzug eines Gottes in eine Stadt und den Palast ihres Herrschers verglichen: “Our Acharya enters the town like a god entering his palace ... The moon has descended upon the town. Our Acharya has come to the town” (Goonasekera 1986: 217f.). Renou und Renou (1951) haben beschrieben, wie das Problem der Unterbringung der Asketen während des *Maryādā-Mahotsava* in Rajaldesar im Jahre 1949 gelöst wurde - ganz ähnlich wie bei meinem Besuch in Rajaldesar *Cāturmāsa* 1993:

²⁸ Das Wort *Sthāpana* bezeichnet die rituelle Bitte an einen Asketen, anzuhalten und Almosen zu empfangen (Jaini 1979: 353, Williams 1983: 219).

²⁹ Gleiches gilt im Bereich der Jain-Sektenmitgliedschaft: “As among Indian Jain (and other) organisations, membership by household or household head/senior male or joint family is more common than individual membership” (Banks 1991: 248 Fn. 4).

“Sādhū et sādhvīs étaient disséminés dans ces hautes maisons, dont certaines ont grande allure avec leurs ornements massifs d'or et d'émaux, les cours intérieurs sur lesquelles s'ouvrent des galeries à arcades, commandant une enfilade de chambres. Il y vit un peuple de gens groupés par “grandes familles”: l'une d'elles, nous à-t-on assuré, abritait deux cent quatre-vingt-cinq membres de la même famille” (S. 346).

Nur gelegentlich, bei großen Versammlungen, wie dem *Maryādā-Mahotsava* oder dem Eintreffen der großen Wandergruppe des *Ācārya*, wurden bis vor kurzem (Kasten-) Versammlungshallen, Hindu-Pilgerrasthäuser (*Dharma-Śālā*) oder Schulen zur temporären Unterbringung benutzt, die von der Laienschaft teils von lokalen Hindu-Organisationen angemietet werden (Goonasekera 1986: 208, 213). Heute werden auch von den Terāpanthī feste Gebäude, sog. *Sabhā-Bhavana* errichtet, in denen die lokalen *Sabhā* ihre Bibliotheken errichten und die ihren Asketen in bestimmten Terāpanth-Zentren, wie z.B. Surat oder Bombay, als Unterkunft während *Cāturmāsa* dienen. *Ācārya* Tulsī ist sich dessen bewußt, daß solche Bauten Manifestationen einer Tendenz zur “Verweltlichung” sind. Doch ohne regelmäßige Besuche von Asketen in den größeren Städten, in denen *Sabhā-Bhavana* vornehmlich gebaut werden, so berichten seine Asketen, “würden die Laien ihre Anhänglichkeit an ihn komplett verlieren”. Der Terāpanth *Sabhā-Bhavana*, entspricht heute dem *Sthānaka* bei den Sthānakavāsī und dem *Upāśraya* bei den Mūrtipūjaka.

9.3.2.1. Konsequenzen der Übernachtung in Privathäusern

Die Terāpanth-Regel, daß *Sādhū* (*Sādhvī*) prinzipiell nicht in *Sthānaka*, *Upāśraya*, sondern - auf Einladung - in den ungenutzten (“frei von lebenden Wesen”) Räumen der Privathäusern der *Śrāvaka* übernachten sollen, setzt auf Seiten der betreffenden Personen einen relativ hohes Einkommen voraus, also ein großes Haus. Im *Bṛhat-Kalpa-Sūtra* heißt es:

“[Es] dürfen die Mönche in Häusern der Art, daß sie niedriger sind als ihr Ohr (als die Diademstellung ihrer erhobenen Arme) Sommers und Winters (in der Regenzeit) nicht nächtigen; nur dann, wenn sie höher sind” (BKB 4.28-31, übersetzt von Schubring 1905: 56).

Der Grund dafür ist die Bestimmung, daß die Asketen niemanden zur Last fallen sollen. Zwangsläufig wird durch diese Regel auch eine stärkere persönliche Beziehung zwischen Asketen und Laien gefördert, als es bei dem System der Übernachtung in *Upāśraya*, *Maṭha* oder *Sthānaka* möglich ist. Dies bedeutet einmal auf Seiten der Asketen: einen Zwang zur Popularisierung der Lehre und zugleich die prinzipielle Möglichkeit der Einflußnahme weiterer sozialer Kreise auf die monastische Gemeinschaft. Durch die zentralisierte Kontrolle der Mitgliedschaft durch den *Ācārya*, sowie die minutiöse Adresslisten, wurde jedoch bei den Terāpanthī der Unabhängigkeit der Asketen sowie der Tendenz zur “Plebeisierung” (Weber 1985) Einhalt geboten. Die Beziehungen zwischen Laien und Asketen sind jedoch innerhalb des abgekapselten sozialen Raumes (des rituellen Systems) der elitären Terāpanth-Sekte intimer als bei anderen Jain-Sekten. Auch bei den Terāpanthī zeigt sich also das typische Paradox des Asketismus: daß eine Stärkung der soteriologischen Orientierung zugleich die Möglichkeit einer stärkeren Einbindung in die Welt mit sich bringt (Weber 1978). Malalgoda (1976: 260) hat dieses Phänomen analog für den “modernen Buddhismus” Śrī Lankās unter dem Begriff der “Laisierung” beschrieben:

“Paradoxically, the ultimate result of this emphasis on asceticism on the part of the new fraternity was not increasing other-worldliness, but rather increasing involvement in their social surroundings. Closer dependence on the laity meant that the monks had to perform their 'parish' obligations: preaching, officiating at death ceremonies and the like. Greater emphasis on the study of the doctrine and the vinaya regulations entailed deeper involvement in the social life of the community of monks, with the resultant controversies with monks within as well as outside the fraternity” (S. 105).

Ähnlich zeigt sich auch im Terāpanth-Jainismus das allgemeine soziale Phänomen des paradoxen Effekts einer strikteren Trennung der Handlungssphären (vgl. Lewin 1936, Luhmann 1984). Größere Selbst-Beschränkung und Selektivität sozialen Handelns ermöglichen größere Handlungsfreiheit und produzieren - in einem Kontext generell hierarchisierter Sozialbeziehungen - eine Verstärkung interaktiver Abhängigkeit und Unabhängigkeit zugleich. Die striktere Trennung der Handlungssphären von Haushälter und Asket läßt zugleich eine größere Nähe und Interdependenz der Mitglieder beider Kategorien zu. Zur Veranschaulichung der Universalität dieser Interaktionslogik kann wiederum Malalgodas (1976) Darstellung des reformierten Theravāda Buddhismus des 19. Jahrhunderts herangezogen werden. Er beschreibt für Śrī Laṅkā: “the beginning of a new era with a decentralized monastic structure which directly and constantly depended on the laity for its support” (S. 259):

“... since there were no royal endowments in the low country [in Śrī Laṅkā], the monks had to depend on the support of their local patrons, This on the one hand compelled the monks to try to make themselves worthy of the patronage of their supporters; on the other hand, it enabled lay men to take an active part in religious affairs on a voluntary basis. The economic and social changes initiated under colonial rule in the meantime had expanded the member of strata who could afford and who wished to perform this role of local benefactors” (Ebda.).

Ācārya Tulsī predigt heute seinen Asketen, nicht mehr nur die alten “Hauptfamilien” und Kasten zu besuchen, sondern indifferent zu sein und sogar *Harijan* die Ehre des Almosengebens zu gewähren (Oldfield 1982: 46). Das Thema solcher Predigten ist jedoch nicht grundlos gewählt, denn in der Regel gehen Terāpanth-Asketen nur zu den sicheren Häusern von Terāpanth-Śvetāmbara-Bīsa-Osvāl. Von Anhängern anderer Sekten werden sie weniger freundlich behandelt und teilweise sogar weggejagt. Ācārya Tulsīs aktive Expansionspolitik trägt erst langsam Früchte. Seine erstmalige Akzeptanz von *Bhikṣā* aus den Händen von *Harijan* Ende der fünfziger Jahre hatte Proteste von Seiten orthodoxer Asketen hervorgerufen und kurzzeitig zur Abspaltung einer Gruppe von Asketen geführt. Ihr Argument, daß *Śūdra* nicht “rein” genug seien, um Terāpanth-Asketen Nahrung geben zu dürfen, gehört zum Traditionsgut der meisten heutigen Jain-Sekten, obwohl die Jain-Lehre nur das “korrekte Verhalten”, nicht aber Geburt zum Kriterium macht. Selbst viele nominelle Terāpanth-Familien sind strenggenommen nicht ausreichend qualifiziert für die ritualisierte Interaktion mit den Asketen. Dies kann sich jedoch nur in der effektiven Interaktion mit Mitgliedern der monastischen Gemeinschaft erweisen. Die Erfahrungen werden minutiös in schriftlichen Berichten festgehalten - die alljährlich vom Ācārya geprüft werden müssen - und so für andere Asketen verwertbar gemacht.

9.3.2.2. Die Gewinnung neuer Anhänger

Ähnliches gilt für neugewonnene Anhänger. Nur durch direkte regelmäßige Interaktion kann ihr Glauben und ihre Verlässlichkeit getestet und bestärkt werden (vgl. Dumont 1980, Kapferer 1983, Goonasekera 1986: 213). Potentielle Anhänger werden meist von den öffentlichen religiösen Veranstaltungen der Asketen angelockt und ggfs. angesprochen. Es ist Pflicht des *Ācārya* und der Asketen ihre Zuhörerschaft anzuziehen und zu einem religiösen Leben im strikten Sinne zu motivieren (Tatia & Kumar 1981: 42). Potentielle Neuanhänger werden durch die Freundlichkeit der Asketen und deren Bereitwilligkeit ihr Wissen mitzuteilen, in ihrem Interesse bestärkt und durch anfängliche Bevorzugung bei Besuchen von Asketen unwillkürlich in die Sitten der Terāpanth eingelernt und mit den Asketen persönlich vertraut gemacht (S. 48). Besonders wichtig bei dieser Selektionsarbeit sind die sog. “begleitenden” oder “dienenden” Asketen, denn auf ihrer Erfahrung und Geschicklichkeit beruht das physische Überleben der Mitglieder des *Dharma-Saṅgha*. Ihre Aufgabe ist es, den Glauben der Almosen-Geber zu bestärken und sie dazu zu trainieren, daß sie den Asketen propere - regelgerechte - Dienste erweisen (S. 54). In mancher Hinsicht gehen die Asketen dabei vor wie manche Ethnologen: zuerst suchen sie eine Vertrauensbasis zu etablieren, um dann anschließend die neugewonnene Beziehung auszunutzen (vgl. Strecker 1988). Eine ethische Grundregeln der Jaina, das achte *Pratimā*, lautet: *Ārambha-Tyāga* – die Entsagung aller (*per se* gewaltsamen) Handlungen. Die Asketen schenken dem potentiellen Laien freigebig Wissen (*Jñāna-Dāna*) und Furchtlosigkeit (*Abhaya-Dāna*) und stehen daher gegenüber den Laien zunächst ausschließlich als Geber dar (Tulsī 1985a: 173). Erst später, wenn eine affektive Bindung hergestellt ist, werden sie die Einladungen des neugewonnenen Laien nutzen und ihn auch bei ihren Bettelgängen anlaufen, um ihm das Privileg der religiösen Gabe (*Dharma-Dāna*) einzuräumen; d.i. das Offerieren korrekt zubereiteter Nahrung, Wasser, Kleidung, Unterkunft, etc. (*Saṅgyati-Dāna*) (S. 173). Ohne vorhergehende Kenntnis der asketischen Sitten ist eine Einhaltung der komplexen Vorschriften des Bettelganges von Seiten der Laien undenkbar. Das Wissen um die Grundprinzipien des Jainismus ist unerläßliche Voraussetzung einer korrekt durchgeführten materiellen Interaktion zwischen *Sādhu* (*Sādhvī*) und *Śrāvaka* (*Śrāvikā*). Erweist sich der obligatorische Vertrauensvorschuß gegenüber einem potentiellen Anhänger aufgrund dessen schlechten Betragens als fruchtlos, werden die Beziehungen schnell abgebrochen und die Asketen “ziehen sich wieder zurück”. Umgekehrt können selbst nur gelegentliche Kontakte schließlich in einer Initiation münden.

Es zeigt sich also in der Praxis gleichsam ein Stufengang der Initiation in die “Jain-Gesellschaft”, beginnend mit (a) gelegentlichen Besuchen der Predigten, über (b) regelmäßige Interaktionen mit den Asketen, und offizieller Affiliation, bis hin zur (c) Etablierung einer Familientradition durch frühzeitige Initiation der Kinder in eine Sekte. (d) Als “wahre Jains” gelten jedoch, selbst aus der Sicht der Jain-*Śrāvaka*, ausschließlich die *Sādhu* und *Sādhvī*, die selbst der Welt entsagt haben (Oldfield 1982: 82). Zum anderen wird deutlich, warum die Wanderungen der Asketen oft eine vorausliegende Wanderung von Terāpanth-Laien voraussetzen, die sich in der Regel aus hochmobilen Händlergruppen rekrutiert. Zunächst einmal muß das Feld (*Kṣetra*) präpariert, also die materiellen, institutionellen und rituellen Bedingungen für das Wohlbefinden der Asketen geschaffen werden, bevor der *Ācārya* einem Besuch seiner Asketen in der betreffenden Region zustimmen würde. Andererseits symbolisiert ein Besuch der Asketen der gesamten Jain-Welt, daß die betreffende Gruppe alle Bedingungen erfüllt und eine wohlorganisierte Enklave der “Terāpanth-Kultur”, eine “Terāpanth-Gemeinde” geschaffen hat, die selbst den hoch angesetzten Kriterien der Asketen genügt. Man kann insofern vereinfachend von drei Phasen der Wanderung sprechen:

- (1) Zunächst wird ein Haushalt in einer bestimmten Lokalität etabliert. Es handelt sich dabei meist um einen "Außenposten" einer anderweitig schon etablierten Familienfirma.
- (2) Wenn die Geschäftsbedingungen an dem betreffenden Orte gut genug sind und sich herumgesprochen haben, ziehen noch mehr Familien-, Kasten- und/oder Gemeindemitglieder nach und organisieren gemeinsame religiöse Festivitäten.
- (3) Erst wenn eine Gemeinde sich soweit konsolidiert hat, daß sie als Gruppe mit gewählten Repräsentanten auftreten und an den *Ācārya* herantreten kann, ist in der Regel an einen Besuch von Asketen zu denken (siehe Kapitel 4).

9.3.3. Der Bettelgang (*Gocarī*)

Die Nahrungssuche (*Gaveṣaṇā*) ist streng geregelt. Jain-Asketen dürfen nur gekochte und nach präzise vorgegebenen Kriterien ausgewählte Nahrung zu sich nehmen. Dadurch sind sie auf Gedeih und Verderb an die Gesellschaft gebunden und auf die Hilfe eines Umfeldes von Haushältern angewiesen, welche die Grundregeln der Asketen kennen oder unbewusst deren Prämissen erfüllen. Der tägliche Bettelgang (*Bhikṣācāra*) der Asketen gilt als Paradigma für die Beziehungen zwischen Asketen und Laien und ist im Kanon und der Kommentarliteratur ausführlich besprochen worden.³⁰ Die Beziehung zwischen Asketen und Laien ist prinzipiell durch eine doppelte Selektivität charakterisiert. Der Bettelgang ist ein bis ins letzte Detail vorgeschriebenes Ritual, bei dem es aus der Sicht der Asketen darauf ankommt, eine Reihe von geeigneten Haushalten und Nahrungsgaben anhand gegebener Kriterien auszuwählen, ohne ihre Gelübde zu verletzen. Um keinem einzelnen Geberhaushalt weh zu tun, sollte das Nahrungssammeln "nach Art der Kuh" (*Gocarī*) bzw. "nach Art der Biene" (*Madhukarī*) vollzogen werden, indem von vielen Häusern jeweils nur wenige Nahrungsmittel angenommen werden. Dem Geschmack der regelgerechten Nahrungsgaben und den Gebern gegenüber sollen die Asketen indifferent sein. Durch ihre Regeln sind sie dazu angehalten, die von unterschiedlichen Haushalten gesammelte Nahrung miteinander zu mischen. In ihrer, durch die Art und Weise der Nahrungsselektion und Zunahme mitbedingten physischen Existenz verkörpern die Jain-Asketen somit unmittelbar-anschaulich die Generosität und den indirekten sozialen Zusammenhang der sie unterstützenden Laienanhänger, deren Nahrung sie akzeptieren. Sie erscheinen in ihrem Dasein gleichsam als Verkörperungen reiner Gesellschaftlichkeit und zugleich als kulturelle Symbole ihres jeweiligen Umfeldes unterstützender Laien.

Umgekehrt gilt der moralische Zusammenhalt der Laien untereinander als Konsequenz der sozial konstitutiven Rolle der Asketen und des Bettelganges, der die Haushalte in die eine höhere soziale Totalität integriert. Wie beim *Vihāra*, bei dem die besuchten Ortschaften bzw. lokalen Laiengemeinden notwendigerweise miteinander in Beziehung gesetzt und in einen linearen sozialen Zusammenhang gebracht werden, erzeugt auch die Trajektorie des Bettelganges einen je spezifischen psychophysischen Zusammenhang zwischen den Geberhaushalten, die sich durch ihre Gaben in die, die Totalität der Jain-Gemeinde verkörpernden, Asketen inkorporieren.³¹ Die materiellen Gaben der Laien gelten insofern - obwohl sie ohne

³⁰ ĀS₁ 2.1, BKS 5, DVS₂ 5 & 8-9, Utt₁ 35.15f., etc.. Vgl. Jayācārya 1983, Schubring 1962/1978: 270-7, Deo 1956, Bollée 1971: 72-4, Mette 1973, Williams 1983, Mahias 1985, Shāntā 1985: 379-84, Laidlaw 1990.

³¹ Jain-Mönche haben verschiedene mathematische Muster des Bettelganges entwickelt, z.B. Sammeln im Zickzack, im Oktogon, nur jedes zweite Haus besuchen, etc. Sie werden heute selten praktiziert und haben einen eher akademischen Charakter. Die dabei

Reziprozitätserwartung zu geben sind - grundsätzlich als "Rückgaben" der sozial konstitutiven, ultimativen Gabe der Furchtlosigkeit (*Abhaya-Dāna*), die im "befruchtenden" Segen der Asketen zum Ausdruck gebracht wird: *Dharma-Lābha* (Terāpanth: *Āśīrvāda*). Hinsichtlich ihrer zugleich moralisch befruchtenden als auch materiell extraktiven Rolle werden die Jain-Asketen mit Bienen verglichen, die von Blüte zu Blüte fliegen, um Nektar zu trinken, und um den befruchtenden Pollen zu hinterlassen. Heesterman (1984: 124) hat darauf hingewiesen, daß der Bettelgang der indischen Wanderasketen darin dem mit dem klassischen *Rājāsuya*-Ritual und den damit verknüpften Raub- und Eroberungszügen gleicht.

Aus der Sicht der Laien kommt es darauf an, die dem monastischen Kodex komplementären Regeln für Jain-Haushälter einzuhalten; also keine Nahrung speziell für die Asketen zu präparieren, sie nicht vorher einzuladen, vegetarisch zu kochen, nur solchen Asketen Almosen zu offerieren, die regelgetreu leben, keine Gaben an ehemalige Familienmitglieder zu geben, usf. (vgl. Stevenson 1964: 219, Williams 1983).³² Da das Kochen ohne Akte der Gewalt nicht möglich ist - Feuer machen, Zerschneiden der Zutaten, etc. - nehmen die Almosen (*Bhikṣā*) gebenden Laien gleichsam die für das Überleben der Asketen "notwendige" Gewalt und den damit verbundenen Einfluß von *Karman* auf sich, um diesen ihre strikte religiöse Lebensweise zu ermöglichen. Umgekehrt werden Gewaltakte der Laien durch den Besuch der Asketen gleichsam in rituelle Notwendigkeiten verwandelt und legitimiert. Denn durch eine vorschriftsgemäß und ohne Reziprozitätserwartung gegebene Gabe (*Dāna*) an die Asketen können, so heißt es, die Laien Sünden (*Karman*) vernichten und religiöses Verdienst (*Punya*) erwerben. Religiöse Gaben sollten im übrigen allen "verehrenden Personen" gegeben werden, ohne Rücksicht auf Kasten- oder Sektenzugehörigkeit. Meist haben sich jedoch die Laien per Gelübde dazu verpflichtet, bevorzugt die Asketen ihrer eigenen Subsekte mit Unterkunft, Nahrung und Medizin zu versorgen. Da den Sektenmitgliedern die Ankunft wandernder Asketen heute immer im voraus bekannt wird, sind lokale Laienorganisationen in der Lage, Besuche vorzuplanen und Präferenzordnungen einladender Familien zu erstellen, die den Asketen zu Beginn ihres Besuchs überreicht werden. Wie auch Mahias (1985) feststellte, sind dabei oft ökonomische Kriterien wichtiger als die rituelle Reinheit einer Familie, wie ihr einige Bīsapanthī-Digambara aus Delhi berichteten: "Les *muni* vont toujours chez les gens riches". "Seuls, les riches ont le temps et les moyens de se consacrer au service des ascètes." "Ceux qui font des dons importants au temple sont connus et se connaissent", sous-entendu: et se partagent les honneurs" (S. 247). Die Jain-Asketen lehnen es seit jeher ab, als Bettler bezeichnet zu werden und aufgrund der derzeitigen minutiösen Planung der Wanderungen leidet auch kaum einer der Asketen jemals an Hunger. Zudem ist es rituell vorgeschrieben, daß Asketen keine Reste empfangen dürfen und somit Nahrung betteln, bevor die Laien ihr Mahl einnehmen (vgl. Deo 1956). In den "kanonischen" Regeln und auch in den Dokumenten über die Gründungsphase der Terāpanth finden sich jedoch noch Spuren vergangener Zeiten, in denen das asketische Leben mit großen Härten verbunden war (SS 1.3). Probleme bei der Nahrungsversorgung treten jedoch auch heute noch im Falle von abtrünnigen Asketen auf, die noch keinen festen Kreis von Anhängern um sich scharen konnten.

Im einzelnen unterscheiden sich die rituellen Details der Bettelgänge der verschiedenen Jain-Sekten. Die Bīsapanthī-Mönche dürfen beispielsweise nur einmal am Tag, zwischen 9.00 und 10.00 und nur von einer einzigen Familie eine feste Mahlzeit annehmen. Dazu müssen sie, auf einen Holzschemel stehend, die Nahrung von den in weiße *Pūjā*-Kleider gehüllten Laien in die zusammengefalteten Hände empfangen. Diese rituelle Erschwernis dient der Prävention der Entwicklung von Bindungen zwischen Laien und Asketen, die sich

verwendeten mathematischen Modelle sind an der Reinkorporation numerischer Differenzen in eine primordiale Einheit orientiert; wie z.B. von Mimica 1988: 94f. an einem Beispiel aus Papua gezeigt wurde.

³² Zu buddhistischen Konventionen des Einladens der Mönche, Zulassung des Fleisch essens, etc., siehe Lamotte 1988: 58.

besonders im Kontext des Bettelganges entwickeln können. Das Digambara-Ritual weist äußerlich Ähnlichkeit mit einem Hindu-*Pūjā* auf. Die Reste der für den Asketen vorgesehenen Nahrung werden beispielsweise an die umstehenden Laien als *Prasāda* verteilt (Mahias 1985: 251ff., Fischer & Jain 1975, 1978, Carrithers 1989).

Die Terāpanth-Asketen dürfen heute bis zu dreimal täglich Nahrung sammeln. Auch ihre Bettelgänge sind von den Asketen und den Laien bis ins Detail vorgeplant. Eine solche Organisation ist insbesondere beim Besuch des *Ācārya* und seiner 50-80 begleitenden Asketen unvermeidbar. Sobald eine Wandergruppe oder der *Rāj* in einer Ortschaft anlangt, wird vom lokalen *Sabhāpati* eine Liste derjenigen Terāpanth-Häuser überreicht, die um einen regelmäßigen Besuch von Asketen bitten, um religiösen Verdienst erwerben zu können. Eben darin liegt das Privileg der Bewohner von *Cāturmāsa*-Orten. Der schriftlichen Bitte um einen regelmäßigen Besuch müssen die Asketen zumindest einmal täglich nachkommen. Andernfalls können sich die Laien beim *Ācārya* beschweren. Die Asketen sind jedoch nicht dazu verpflichtet, Nahrung anzunehmen. Sie sollten auch nie dasselbe Haus zweimal täglich besuchen und nicht untereinander um ihre Pfründe konkurrieren. Nicht zuletzt deshalb ist eine minutiöse Organisation des Bettelganges vonnöten. Zu diesem Zweck unterteilt der *Ācārya* die Ortschaft in verschiedene Bezirke („Straßen“) und weist sie den einzelnen Wandergruppen zu. Das rituelle Prinzip der Einschränkung des Bewegungsraums gilt auch hier und die Grenzen der zugeteilten Areale dürfen keinesfalls überschritten werden. Die Bezirke der *Sādhu* und *Sādhvī* werden besonders sorgfältig auseinander gehalten, um die Chance eines unwillkürlichen Zusammentreffens weiblicher und männlicher Asketen zu vermeiden. Ein Zusammentreffen von Asketen unterschiedlichen Geschlechts ist nur im Beisein des *Ācārya* problemlos. Um zu vermeiden, daß dauerhafte Bindungen zwischen Asketen und Laien entstehen, werden täglich die Bettelareale unter den Wandergruppen rotiert. Zu diesem Zweck zirkulieren kleine Handzettel mit den Straßennamen zwischen den verschiedenen *Siṃghārā*.

Alle Asketen müssen zumindest einmal täglich betteln gehen oder (im Krankheitsfall) vom *Ācārya* eine Befreiung vom Bettelzwang erbitten. Nur der *Ācārya* selbst ist vom Bettelzwang grundsätzlich ausgeschlossen, wie angeblich schon Mahāvīra verfügte (Nathmal 1980: 123). Innerhalb der Wandergruppen existiert ein System der Arbeitsteilung, welches zumeist den jüngeren Asketen die Aufgabe zuweist, mehrfach täglich Wasser und Nahrung betteln zu gehen, die Unterkunft zu säubern und zu waschen. Ältere Asketen haben dadurch mehr Zeit für Textstudien und Meditation. Die *Sādhu* gehen in der Regel betteln, während die *Sādhvī*, aus Sicherheitsgründen, zu zweit oder zu dritt betteln gehen müssen. Wenn der *Ācārya* selbst oder der *Yuvācārya*, *Gocarī* vollziehen, werden sie von den *Agraṇī* des *Rāj* eskortiert. Auch im Kontext des *Rāj* leben die Untergruppen (*Sājh* oder *Varga*) weitgehend autonom. Sie bestehen aus drei bis acht Asketen, welche die erbettelte Nahrung teilen und gemeinsam essen (*Samhōjana*). Laien dürfen ihnen dabei nicht zusehen, da sie zum Zweck des Essens ihre Mundmasken abnehmen. Über Nacht dürfen keine Reste aufbewahrt werden, wie überhaupt gegessen werden sollte, ohne Überbleibsel zu hinterlassen. Die rituelle Begründung ist, daß Nahrungsreste Insekten anlocken, die dadurch in Gefahr laufen, unabsichtlich getötet zu werden. Die Terāpanth-Asketen benutzen beim *Gocarī* vier übereinander gestapelte Bettelschalen (*Pātra*) unterschiedlicher Größe, die sie in einer Stoffschlinge (*Jholī*) tragen. Verschiedene Schalen werden verwendet, um flüssige und feste Nahrung zu trennen.

Jedesmal, wenn ein *Sādhu* oder eine *Sādhvī* Wasser holen oder Nahrung sammeln geht, muß er (sie) beim *Ācārya* (bzw. der *Sādhvī Pramukhā* oder dem/der *Agraṇī*) selbst um Erlaubnis fragen. Ohne die Zustimmung des Gruppenleiters darf nicht gebettelt werden (Vav 4.19). Zwischen 11.00 und 12.00 ist daher reger Betrieb in dessen Raum, wenn ihn die Asketen besuchen. In der Regel wird mit folgenden Worten, in gemischtem Prakṛt und Marvārī, die Erlaubnis erbeten, zum Almosengang die Unterkunft verlassen zu dürfen:

matthaṇa vandāmi hāth joṛ arz karūṃ bhikṣā ke liye jāne hī ājñā hai

“Bowing to you with my head with folded hands, please give me permission to go for alms only”.³³

Meist segnet der *Ācārya* die formelle Anfrage mit einer kurzen Handbewegung ab. Doch ab und zu fragt er nach, welche Häuser die Asketen anlaufen wollen. Nach dem Verlassen der Unterkunft mit einem “*Nissahī*” dürfen die Mönche nicht mehr sprechen, damit sie sich voll darauf konzentrieren können, keine Lebewese, wie z.B. Insekten oder Gräser, auf ihrem Weg zu verletzen. Idealerweise werden sie auf ihrem Weg von Laien auf der Strasse angehalten mit der Formel: “*Matthaṇa Vandāmi*” - Ich beuge mich vor Dir mit meinem Kopf - woraufhin die Asketen mit einem kurzen “*Jay*” - Heil - antwortet. *Samaṇ* und *Samaṇī* werden mit den Worten “*Vandāmi Namaṃsāmi*” - begrüsst und antworten mit “*Arhaṃ*”. Anschliessend wird informell nach Almosen gefragt; z.B. “*Gocarī ke Liye Āeṃ Kyā? Derī Hai Kyā?*” - “Kann ich zum Betteln kommen? Wird es lange dauern? (Ist alles fertig?)”. Wenn nicht, dann ist es erlaubt vor dem Haus stehenzubleiben und zu warten. Wenn das Essen fertig ist werden die Asketen hereingerufen: “Das Essen its fertig. Tretet herein”. Damit ist die Einladung ausgesprochen. Eine bei solchen Interaktionen von beiden Seiten oft verwendete Formel ist: “*Bhāvanā-Bhāve*”, “Verwirkliche den Wunsch”. Jain-Laien werden von den Mönchen dazu angehalten, sich vor dem Essen vorzustellen, dass wenn ein Mönch kommen sollte, zuerst ihm etwas zu geben bevor sie selbst essen. Wenn wirklich einmal ein Mönch oder eine Nonne erscheint wird die Formel *Bhāvanā-Bhāve* verwendet, um dem Wunsch Ausdruck zu verleihen, dass die lang gehegte Wunschvorstellung durch den Mönch wirklich werde. Das Wort *Bhāvanā* bezeichnet den Akt des Bewirkens/Erzeugens durch eine Wunschvorstellung oder Meditation.

Śrāvaka: “Māhārāja Ham Gocarī Kī Bhāvanā Bhāte Haiṃ.”

“Hoheit! Wir möchten die Wunschvorstellung des Bettelganges verwirklichen.”

Wenn niemand eine Einladung ausspricht, dann kann der Mönch (Nonne) fragen:

“*Bhāvanā Bhāve?*”, oder “*Kisa Cīz Kī Bhāvanā Bhāte Ho?*”, “Sind einige Dinge zum Verwirklichen des Wunsches des Almosengebens vorhanden?”, oder “*Kyā Bhāvanā Bhāte Ho?*”, “Habt Ihr den Wunsch zu Geben?”

Eine mögliche Antwort ist zum Beispiel:

“*Dūdh kī Bhāvanā Bhāte Haiṃ.*”, “Wir haben den Wunsch Ihnen Milch zu Geben.”

Am Ende eines Hausbesuches werden wiederum kurz die Begrüßungsformeln *Matthaṇa Vandāmi* und *Jay* ausgetauscht und die Mönche oder Nonnen ziehen weiter zum nächsten Haus.

Nach der Beendigung des Bettelganges muss dem *Ācārya* (*Agraṇī*) die gesammelte Nahrung vorgezeigt werden (vgl. Schubring 1962/1978: 274, Shāntā 1985: 381). Die Unterkunft wird mit einem “*Āvassahī*” betreten. Der *Ācārya* schaut sich die Lebensmittel in den einzelnen Bettelschalen an und fragt nach der Herkunft der einzelnen Nahrungsmittel und ob rituelle Fehler beim Sammeln begangen wurden. Wenn dies

³³ Bei den *Samaṇī* wird die *Niyojikā* oder *Nirdeśikā* gefragt: *matthaṇa namaṃsāmi* (...).

der Fall sein sollte, muß gebeichtet (*Ālocanā*) werden und der *Ācārya* legt den Betreffenden entsprechende Bußen auf (Rezitationen, Fasten, Luft anhalten, etc.). Gegen 12.30 ist der Bettelgang in der Regel beendet und der *Ācārya* kann nun selbst essen. Nur selten geht er direkt zu den Laien, um Nahrung zu sammeln, denn ihm allein kommt das Privileg zu, aus der von seinen Asketen erbettelten Nahrung auszuwählen. Der *Ācārya* lebt also von der Nahrung seiner Asketen, so wie diese von den Haushalten der Laien zehren. Die besondere rituelle Reinheit seiner Nahrung beruht auf diesem zweistufigen Selektions- bzw. Filterungsverfahren. Nahrung, die nicht vollkommen einwandfrei gesammelt wurde, wird vom *Ācārya* nicht akzeptiert. Die Asketen sind dazu verpflichtet, den Ältesten und Funktionsträgern einen Anteil des Eingesammelten zu geben (*Bhakta-Dāna*) (Vav 4.24) und es gilt als große Ehre, wenn der *Ācārya* von ihnen Nahrung akzeptiert. Doch selbst ihnen ist es nicht erlaubt, dem *Ācārya* beim Essen zuschauen (Misra 1972: 35, Goonasekera 1986: 209f.).³⁴ Nur ausgewählten monastischen Würdenträgern ist dies ggfs. erlaubt, sowie jungen, frisch initiierten *Sādhu*, die dem *Ācārya* für eine Zeit assistieren dürfen, wie Satish Kumar (1992) beschreibt:

“As a new monk I was favoured and did not beg for food. When the other monks brought food, the *Guru* was the first to receive it, then myself and the other young monks. Every scrap of food had to be eaten. I would clean my bowl with a small piece of unleavened bread, wash it with some water and then drink the water. In the evening the other monks ate the remainder of the morning meal, but someone would go out specially to beg a hot meal for the *Guru*. If the *Guru* offered us some of his food we all wanted it, because he had touched it. If after drinking a little from a cup of milk, the *Guru* passed it to me, I would feel that I was blessed” (S. 22).

Der Raum des *Ācārya* ist zwischen 11.30 und 12.30 voll mit vorzuzeigenden Nahrungsmitteln und er selbst nimmt nur ausgewählte, erstklassige Nahrungsmittel. Auch seine Bettelschalen und Löffel, die die *Sādhvī* selbst herstellen, sind anders geformt und von besonderer Qualität. In die größte Bettelschale *Ācārya* Tulsī sind alle von ihm besuchten Ortschaften in Mikroschrift eingraviert, wie die Asketen stolz erklären. Nach dem Essen werden von den Novizen die Bettelschalen des *Ācārya* ausgespült, das Wasser ausgetrunken und mit einem Tuch trocken gewischt. Auch die kleinsten Krümel auf dem Boden werden zusammengefeigt und von ihnen gegessen. Anschließend wird der Boden aufgewischt, während der *Ācārya* seine Zähne putzt (eine Innovation Tulsī, die von allen Asketen nachgeahmt wird). Das Essen, Aufbewahren (nur bis zum dritten Viertel der hellen Tageshälfte), Mitnehmen (nicht weiter als $\frac{1}{2}$ *Yojana*) und Wegwerfen von (ungenießbaren) Speisen ist im Kanon genau geregelt (BK 4.11-13, 5.6-12, etc.). Nach dem Mittagmahl ruhen die Asketen für etwa eine halbe Stunde (eine weitere Innovation), bevor sie gegen 13.00 Besuche der Laien empfangen, die immer pünktlich (nie zu früh) erscheinen.

9.4. Die Rolle des *Ācārya* als soziales Integrationsmedium des *Saṅgha*

Der *Ācārya* verkörpert prinzipiell die Totalität des rituellen Systems in seiner Person. Die jeweilige relative - geographische und soziale - Distanz zwischen einem *Sādhu* und dem *Ācārya* gilt daher auch als ein Maß des Status eines Asketen und Laien. Das Begehren der *Sādhu* und *Sādhvī* nach physischen Nähe zum *Ācārya*, ist, wie Goonasekera (1986: 213f.) schildert, so groß, daß sich unter den *Sādhu* der Brauch entwickelt hat, dem

³⁴ Dem Autor wurde im Jahre 1993 in Rjaladesar von *Ācārya* Tulsī erlaubt, ihn bei der Nahrungsaufnahme zu filmen.

rastenden *Ācārya* Schals zu Füßen zu legen. Durch die Berührung mit den Füßen des über die ausgebreiteten Schals zu seinem Sitz schreitenden *Ācārya* gewinnen die Schals aus der Sicht der *Sādhu* sakramental-fetischhafte Energie, genau wie alle anderen Dinge, die mit dem *Ācārya* in Berührung kommen. Die Verwendung von Schals als Übertragungsmedien sakramentaler Energie hat in Indien eine lange Tradition und wird vor allem mit Königen in Verbindung gebracht. Der Brauch scheint schon im Mittelalter bei den Śvetāmbara Jains üblich gewesen zu sein (Sheth 1931). Eine vergleichbare Rolle spielt die periodische Verteilung des selbstproduzierten Kunsthandwerks der Asketen durch den *Ācārya*.

Goonasekera gibt noch ein anderes Beispiel für die große Bedeutung, die der Berührung durch den *Ācārya* beigemessen wird:

“In another context an ascetic who had been fasting for seven consecutive months, surviving on butter milk alone, was intending to break his fast when the Acharya would visit a near-by town. He wanted to go there to receive his first morsel of food from the Acharya's very hand into his mouth. The explanation is the same: the food becomes a fetish once the Acharya establishes physical contact with it” (Goonasekera 1986: 214).

Die ritualisierte Verehrung der Person des *Ācārya* und das an ihn gekoppelte elaborierte System monastischen Gabentauschs (und seiner weltlichen Voraussetzungen) hat bei den Terāpanthī teils doktrinaire, teils organisatorische Gründe. Aus doktrinärer Sicht liegt der Hauptgrund des Personenkults in der Ablehnung von Tempelbauten durch die Terāpanthī. “Acharyashree thinks”, schreibt Yuvacharya Mahāprajña (1986: 32) über Acharya Tulsī, “that the greatest shrine on earth is man himself and that all shrines are the creations of his inner power”. Die bedeutende soziale Funktion der Rolle des *Ācārya* zeigt sich einerseits an stehenden Ausdrücken, wie: “Acharya Tulsī is an institution in himself” (S. 116) (eine Beschreibung, die im übrigen für die meisten Jains zutrifft, die eine besondere Vorliebe für die Gründung von miteinander wetteifernden Institutionen [Vereine, Trusts] besitzen). Andererseits drückt sie sich in einer ganzen Reihe von gemeinsamen Gruppenritualen aus, die (vornehmlich) auf die Person des *Śrī Pūjyājī Mahārāj* zentriert sind. Goonasekera (1986) beschreibt z.B. wie *Ācārya* Tulsī sich im Jahre 1983 nach dem Essen öffentlich meditierend (im Stehen) als *Darśana*-Objekt für die Ehrerbietung seiner Anhänger zur Schau stellte (ähnliche Phänomene haben für Hindus Van der Veer (1989) und für den thailändischen Buddhismus Tambiah (1984) geschildert).

Aus der Teilnehmersicht wird die symbolische, soziale Funktion des *Ācārya* als wandelndem Zentrum der Terāpanth-Sekte auf die intrinsische, objektive Anziehungskraft (*Ākarṣaṇa-Siddhi*) seiner inneren Qualitäten (“Persönlichkeit”) zurückgeführt, die als Resultat seiner durch Entsagung, Wanderung und Meditation in höherem Maße gereinigten Seele gilt.³⁵ Das persönliche und institutionelle Charisma des *Ācārya* wird von

³⁵ Aus der Sicht des *Ācārya* selbst erfordert u.a. seine Rolle als Fokus eines ausgedehnten Ritualismus einen strikt geregelten Tagesablauf. Yuvācārya Mahāprajña gibt folgende Kurzdarstellung der täglichen Routine *Ācārya* Tulsīs:

“Acharyashree sleeps for a limited time. He goes to bed at about 10 or 11 p.m. and wakes up at 4 a.m. Soon after waking up he adheres to a tight schedule of a series of activities, i.e. meditation, self-introspection, reading or reciting sacred texts followed by arhat vadana (a common assembly to pay obeisance to liberated souls). The evening pratikraman (Self-criticism by a careful evaluation of the activities of the day) is followed by an anuvrat prayer. Acharyashree has a stroll in the morning. He used to do yogic exercises and pranayam until a few years back. This practice has now dispensed with. He did not have breakfast earlier but he has it these days. But it is very light and it consists exclusively of milk or whey. He delivers discourses regularly from 9 a.m. to 11 a.m. Soon after the morning discourse, he busies himself with editing or writing. He has his lunch between 12 noon and 1 p.m. His diet is extremely simple and consists of limited items. It is the basis of his inner awareness and success. He rests a while after lunch. He utilizes the period from 1 p.m. to 4 p.m. in studying, writing essays or poetry and exchanging views with the people who come to pay homage to him. He observed silence from 4 p.m. to 5 p.m. for many years but this practice is not a

seinen Anhängern als überwältigend empfunden. Er ist für sie umgeben mit der zweideutigen Aura des Heiligen: anziehend und furchterregend zugleich. Seine Anhänger - besonders die Asketen - sind ihm jedoch vollkommen ergeben in einer Mischung von Disziplin und Devotion (*Bhakti*), welche schwärmerische Formen annehmen kann. Um diesem überwältigenden Charisma nicht zu erliegen und Autonomie (*Vairāgya*) wahren zu können, müssen und bleiben viele Laien auf Distanz: "The first time I met him in 1980 I took *Darśana* from very far", berichtet einer der Asketen: "His voice, you should hear - it is very powerful. And his eyes, his gestures ... The first time I met him, I couldn't speak, so overwhelming was his personality".

Verschiedene Übertragungsmedien für die in der Person des *Ācārya* gespeicherten religiösen Energie können, je nach der relativen Distanz oder Nähe die sie gewähren, unterschieden werden: (1) Berührung (und direkte Gaben), (2) Sicht, (3) indirekter Kontakt (Gaben: Nahrung, Geld, Erinnerungsphotos): "The closer you can get the better. Closest are the *Sādhu*. They may even touch the *Ācārya*. Touch is the principal modality. The laity can only see him and organize feasts at the holy days. In principle, everybody wants to take advantage of *Ācāryaśrī*". Der religiöse Glanz des *Ācārya* kann angeblich vor allem durch Hand, Zehen und Füße "übertragen" werden. Im Gegensatz zu den von Tambiah (1984) untersuchten thailändischen Waldmönchen, deren Charisma in Form von Amuletten übertragbar gemacht wurde, sind die Terāpanthī offiziell völlig frei von solchem Fetischismus. Goonasekeras Beispiel der, durch die Berührung mit den Füßen des *Ācārya* metaphysisch aufgeladenen Schals und der Erinnerungsphotos zeigen jedoch, daß auch hier eine Art Reliquiensystem existiert. Jeder Asket führt ein Photo des *Ācārya* mit sich und hält es heilig. Für die Laien werden kleine Abziehbildchen von *Ācārya Bhikṣu*, *Ācārya Tulsī* und seinem vorherbestimmten Nachfolger *Yuvācārya Mahāprajña* produziert. Eine Tendenz zur Kommodifizierung, der Ablösung des Charisma des *Ācārya* von seiner Person oder ein Kult von mit Mantra aufgeladenen Sakramenten, wie zum Beispiel Sandelholzpulver (Stichwort: *Vasakṣepa*), wie sie in etwa bei den Idole verehrenden Jaina zu finden ist, gibt es bei den Terāpanthī jedoch nicht. Der persönliche Kontakt mit dem *Ācārya* ist unabdingbar. Es findet keine Ablösung und Vergegenständlichung des institutionellen Charisma statt - abgesehen von der Produktion von Büchern.

Sevā-Upāsana

Während *Cāturmāsa* verbringen manche Terāpanth-Laien zwischen fünfzehn Tagen und ein, zwei oder die gesamten drei Monate in der Nähe des *Ācārya* und/oder des *Yuvācārya*. Zu diesem Zweck reisen sie z.T. von weit her an und leben in der eigens errichteten Zeltstadt für die Pilger. In der Regel nehmen sie zweimal täglich am *Guru-Darśana* und an der Morgenpredigt teil. In der Terminologie der Terāpanth wird dies *Sevā-Upāsana* oder "Verehrungsdienst", genannt. Dieser Begriff ist insofern ungewöhnlich, als dem *Guru* keinerlei wirkliche Dienste erwiesen werden. Vielmehr wird die Gegenwart des *Ācārya* selbst als inspirierend und religiös verdienstvoll erfahren. *Darśana-Upāsana* wird daher gleichsam als das Terāpanth-Äquivalent von *Mūrtipūjā* durchgeführt. Darüberhinaus werden dem *Ācārya* (den *Sādhu/Sādhvī*) alle Wünsche von den Augen abgelesen und weitestgehend erfüllt. Die Namen derjenigen, die während *Cāturmāsa* täglich Verehrungsdienst leisten,

regular feature now. Then he sits down to write his diary and reads newspapers, journals or magazines. - Soon after sunset he has another round of activities, i.e. pratikraman in an open assembly with monks and nuns, arhat vandana, discourses, seminars, exchanging views with others and solving individual problems. He is able to go to bed only after 11 p.m." (Mahāprajña 1986: 99f.).

werden in der Reihenfolge ihrer Aufenthaltslänge geordnet (15, 30, 60 oder 90 Tage) publiziert (vgl. VIJÑAPTI 4,7 1998: 7f.).

Smṛti-Puṇya

In ähnlicher Weise wird sogenannter “Erinnerungsverdienst” (*Smṛti-Puṇya*) von solchen Laien gewonnen, die zum Zwecke der Erinnerung der Verdienste (*Puṇya-Smṛti*) ihrer verstorbenen Eltern Spenden an die verschiedenen Terāpanth Institutionen geben. Durch den Akt der Anerkennung der Verdienste anderer wird eigener Verdienst erworben. Viele Gebäude der JVB-Universität in Ladnun tragen die Namensschilder der Spender mit Hinweis auf den Anlaß; d.i. zumeist Lebenszyklusriten von Verwandten, wie Geburt, Hochzeit und Tod. Das soziale Leben in der Familie wird durch solche “sozio-religiösen Gaben (*Dāna*)” religiös prämiert. Die Namen der Spender werden auf der letzten Seite der Wochenzeitschrift *Vijñapti* ohne genaue Angabe des Geldbetrages und unkommentiert publiziert. Oft wird er mit einem Hinweis versehen: *svargīya pitāśrī/mātājī kī puṇya smṛti meṃ*, “in Erinnerung an die Verdienste des verstorbenen Vaters/der verstorbenen Mutter [von] ____.” Darüberhinaus gehören die Errichtung von Denkmählern (*Smāraka*) und die Veranstaltung von Erinnerungszereemonien zum rituellen Grundvokabular des anikonischen Terāpanth.

9.4.1. Die Intentionalität des Ācārya: Reflexion und Dienst

Der *Ācārya* ist das unumstrittene Zentrum der Terāpanth-Sekte. Er gibt die religiöse Grundorientierung - Erlösungsperspektive und sozio-religiöse Perspektive - vor, doch setzt zugleich das an der Welt orientierte Handeln seiner Anhänger – innerweltliche Perspektive – implizit voraus. Die paradoxe Doppelbeziehung von transzendenter (*Lokottara*) und weltlicher (*Laukika*) Perspektive wurde im Vorstehenden mit Husserls (1987) Begriff der “Intentionalität” verglichen. In Frage steht jedoch vor allem die Beziehung zwischen dem soteriologischen, auf die Realisierung der obersten Werte gerichteten Handeln und dem der Welt zugewandten zweckorientierten Handeln. Die These ist hier, daß die Beziehung “hierarchischer Gerichtetheit” indirekte soziale Implikationen hat, die konkreten Handlungskontexten oft bewußt mitgemeint sind aber nicht ausgesprochen werden. Der *Ācārya* lenkt und diszipliniert seine Jünger nicht durch Befehle, sondern durch Methoden indirekter Kontrolle auf der Basis der vorausgesetzten freiwilligen Unterwerfung seiner Anhänger unter die monastischen Regeln und Normen. Vor allem der derzeitige *Ācārya* Tulsī ist berühmt für die Unberechenbarkeit seiner Entscheidungen: “He is unpredictable, you can never tell how he will decide next”. Diese Qualität wurde zwar, gelegentlich auch von Asketen, als “Willkür” und “Selbstherrlichkeit” kritisiert (Oldfield 1982: 89), doch wird meist als Indiz für seine überragende Weitsichtigkeit ausgegeben: “His decisions are very foresighted. When he introduced the *Samaṇ* category, he was criticized: 'How can we send our daughters to him, when we are not sure, what he will do next'. But now even the critics are convinced that he was right”. Die vertrauensvolle Unterwerfung unter das “bessere Urteilsvermögen” des *Ācārya* ist notwendige Funktionsbedingung des monastischen Systems der Terāpanth. Wenn diese Bedingung gegeben ist, ist eine externe Befehlsordnung nicht notwendig und kann durch Methoden der Einfühlung und Imitation abgelöst werden. Wie folgende drei Lehrverse von Jayācārya zeigen, ist es die ausdrückliche Pflicht des Schülers sich in den Lehrer einzufühlen und seinen unausgesprochenen Wünschen zu entsprechen; wobei die verlangte Methode der Einfühlung und des Verstehens der Gesten (*Ṇgītānusāra*) des *Ācārya* zugleich als eine Form des *Vandanā* gilt - der die Selbsterlösung fördernden Identifikation mit dem religiösen Ideal.

“The meritorious disciple is always prepared to carry out every order of the preceptor, never delays in accomplishing the task entrusted to him, understands every gesture of the preceptor and is always modest because of these qualities” (Jāyācārya 1981c: 5). “O *Sādhvīs* ! Try to please the *Guru* with humility. Speak politely. Try to understand the mind of the *Guru* so that you may be esteemed” (S. 79). “A disciple who conducts himself with a correct understanding of the mind of the *Guru*, who practices discipline, who is always increasingly self-watchful and who is day and night mindful of discipline is said to be the most revered in the Gaṇ and even the Ācārya praises and respects him” (S. 81f.).

Die unmerklichen Gesten des Ācārya gewinnen einen hohen Grad an Deutbarkeit, weil, mit Schütz (1981: 217) gesprochen, nicht nur eine “Einstellungsbeziehung”, sondern auch eine “Wirkungsbeziehung”, ein “intersubjektiver Motivationszusammenhang” (S. 223), zwischen ihm und seinen Schülern besteht. Beobachtung (Ko-Orientierung) und soziales Wirkung fallen in diesem “hierarchisch” strukturierten Zusammenhang von gegenseitigen Erwartungen aus der Sicht des Schülers unmittelbar zusammen. Der “Intimitätsgrad der Fremdeinstellung” (Luhmann 1990: 217) zeigt sich an der Fähigkeit, unausgesprochene Wünsche des Ācārya zu erraten und auszuführen und gilt als Beweis für die fortgeschrittene spirituelle Entwicklung des Schülers. “At the beginning, too, I had so many questions”, berichtet ein *Sādhvī*: “But often, only by sitting besides him, and watching his reaction on to your questions, you knew the answer, although no word has been spoken”. Der Ācārya kritisiert seine Jünger auch nicht explizit, sondern nur implizit: “So you went out without permission yesterday?”, sagt er beispielsweise kopfnickend in einer bestimmten Art: “So you feel the mistake yourself inside. You have to do what he thinks is right, but you also will be blessed, if you have done something important for the sect”. Selbiges gilt nicht nur für Asketen, sondern auch für Laien, deren Spenden für das Funktionieren der religiösen Institutionen unabdingbar sind. Notwendige Spenden werden nicht angefragt, sondern müssen von den Betreffenden selbst durch “Einfühlung” in die Absichten des Ācārya gezielt bestimmt werden. Dies hat Ācārya Tulsī wiederholt öffentlich formuliert: “Man muß fühlen und Beobachtungen machen; es ist die Pflicht der Gemeindemitglieder, daß sie ihre Verantwortung fühlen”.

Die Methode der indirekten Kontrolle vermittelt freiwilliger Einfühlung und Verstehen entspricht formal dem von Grice (1975) analysierten rhetorischen Verfahren der “Ausbeutung einer konversationalen Implikatur” (wenn man Gesten im weitesten Sinne als sprachanalog auffaßt). Grundsätzlich besteht das Verfahren im Erzwingen des Einfühlens in die prinzipiell “unberechenbaren” Wünsche und Urteile des Ācārya durch implizite Sanktionsdrohung:³⁶ “Guessing the teacher's thoughts and the purport of his words, one should express one's assent, and execute (what he desires to be done)” (Utt₁ 1.43). Die Tatsache, daß diese “Höflichkeitsbeziehung”, die als “Verehrungskodex” bezeichnet wurde, nicht egalitär und durch die religiöse Ideologie mit einer Reihe von Voraussetzungen angereichert ist, muß beim Versuch des Verstehens der Beziehung miteinbezogen werden. Im strengen Sinne von Schütz' (1981: 215) Definition einer “sozialen Beziehung” als “gegenseitig aufeinander bezogener Bewußtseinserlebnisse” handelt sich im vorliegenden Fall schwerlich um eine symmetrische “soziale” Beziehung. Es liegt vielmehr eine einseitige Orientierung des Schülers an den Implikationen der Gesten des Lehrers vor, die zu erfüllen seine Aufgabe ist. Der Lehrer

³⁶ “An excellent pupil needs no express directions or he is (at least) quickly directed; he always carries out his duties as he is told” (Utt₁ 1.44). “He should not, in every case, wait for the express command (of the teacher) like an unbroken horse for the whip (of the rider), but like a broken horse which sees the whip (of the rider) he should commit no evil act” (Utt₁ 1.12). Siehe auch Caillat 1962 zum Aupapātika (Uvav) 3.32a5: “il exécute la tâche sans mot dire”; und J.C. Jain 1981: 159 zum Vyavahārabhāṣya 10.192: “inhabitants of Magadha are called wise as they were able to grasp a thing merely by an indication”. - Wie Schütz (1981) schreibt, ist sozialwissenschaftliches “Verstehen” dagegen nicht notwendigerweise mit “Unterwerfung” zu verwechseln.

seinerseits orientiert sich primär an der Erfüllung der Umsetzung der Regeln der gesamten Organisation, die er in seiner Person wörtlich „verkörpert“. Sein Blick ist auf die harmonische Funktion des Ganzen gerichtet und nur sekundär auf die individuellen Wünsche und Erwartungen seiner Schüler. Wenn man noch die ultimative Orientierung am transzendenten Wert der Erlösung hinzunimmt, ergibt sich somit das Bild eines hierarchisch strukturierten Feldes von zunehmend weltabgewandten Orientierungen. In diesem ideologisch vorstrukturierten Feld sozialer Handlungserwartungen ist für eine „gegenseitige Einfühlung“ im Sinne der modernen Soziologie kein Platz. Es wird vielmehr davon ausgegangen, daß der Schüler sich verstehend in den Lehrer einzufühlen hat, doch umgekehrt für den „allwissenden“ Lehrer vollkommen transparent ist.

Nach der Lehre orientiert sich ein jeder an der Mit-Gegebenheit des Anderen in seinem eigenen Inneren und nicht am unmittelbaren Handeln desselben. Ein Anderer erscheint nur indirekt, ggfs. als trübende karmische Spur vergangenen Handelns, im Spiegel der eigenen Seele. Der *Guru* partizipiert dabei indirekt an den Sünden (Handlungen) der Schüler ohne selbst kontaminiert zu werden (Goonasekera 1986: 152). Die Reinigung der Seele ist nur durch eigenes Handeln möglich. Aus der Sicht des Schülers gilt daher auch, daß nur, wenn eigenes gewaltsames Handeln gegenüber anderen minimiert wird und wenn keinerlei explizite Intentionen oder Begehungen an andere gerichtet werden. Wenn der *Guru* sich nicht primär an Intentionen und Erwartungen anderer orientiert, sondern ausschließlich als passiver Spiegel fremder Erwartungen erscheint, verhält er sich korrekt. Die Minimierung der Gesten von Seiten des *Guru* entspricht somit einem doktrinären Erfordernis und ist nicht grundsätzlich als zynische Machtstrategie mißzuverstehen (obwohl die offizielle Lehre auch ausgenutzt werden kann). Die Gesten des *Ācārya* werden als Symptome ausschließlich „innerhalb der Selbstinterpretation der eigenen Erlebnisse“ des Schülers bzw. Interpreten verstanden, wie Schütz (1981: 145) in anderem Zusammenhang ebenfalls zeigte.

Der *Guru* kann am Verhalten des Schülers erkennen, ob er verstanden wurde oder nicht. Da ihm aktives Eingreifen nicht erlaubt ist, bleibt ihm - praktisch gesehen - als einzige Sanktion das „Sich Zurückziehen“ - die „Waffe der Nicht-Kooperation“ oder Askese (nach Tulsī & Mahāprajña 1981: 8). Da das Sich-Zurückziehen die Grundform des asketischen Verhaltens darstellt, gilt die Anwesenheit eines Asketen grundsätzlich als ein Privileg und eine Gabe. Die Erfüllung der Bedingungen der Anwesenheit gilt als hohe Ehre und verdienstvolle Bestätigung des eigenen korrekten Verhaltens. Das korrekte Verstehen der Gesten des *Guru* und die Umsetzung der unausgesprochenen Erwartungen stellt, so gesehen, einen Akt des Sich-Funktionalisierens hinsichtlich der Erfüllung der implizit vorausgesetzten Anwesenheitsbedingungen des *Guru* dar. Da der *Guru* als Vorbild des ggfs. in der Zukunft realisierbaren Entwicklungspotentials des Schülers erscheint, wird die Identifikation mit dessen Erfüllungsbedingungen zugleich Medium der Selbstentwicklung. Verstehen und Handeln werden hier nicht getrennt, insofern Verstehen zugleich als Verändern verstanden wird. Insofern kann der Akt der Gewinnung des Selbstverständnisses eines sich am Vorbild des Lehrers und die Einfühlung in seine unausgesprochenen Wünsche orientierenden Schülers zugleich an funktionale Leistungen für den Anderen gebunden werden. Die Gleichsetzung von Motiv und Sinn, die M. Weber von Schütz (1981: 27) vorgeworfen wurde, erweist sich hier als primäres soziales Bindungsmittel. Die rituell erzeugte Verschmelzung von Verhaltenskodex und Verehrungskodex hat zur Folge, daß die eigene Reflexion so erscheint, als hinke sie immer derjenigen des *Ācārya* hinterher. Denn dieser kann in seiner passiven Beobachterfunktion (S. 203) die Funktion des Verhaltens des Verehrenden in den Blick nehmen, die dem Handelnden naturgemäß erst nach Vollzug eines Aktes bewußt werden kann. Er kann, mit Schütz gesagt,

“‘[I]m bloßen Hinsehen’ auch solche fremden Erlebnisse erfassen, auf welche der Andere die reflexive Zuwendung nicht vollzieht, die also für ihn präphenomenal und keineswegs wohlunterschieden sind. Indessen ich also meine eigenen Erlebnisse nur als abgelaufene, entwordene Erlebnisse in den Blick bekommen kann, vermag ich auf fremde Erlebnisse in ihrem Ablauf hinzusehen” (S. 143).

Es ergibt sich daher, phänomenologisch gesehen, eine “Gleichzeitigkeit zweier Dauern”, eine Verbindung zwischen “Retention” des als Repräsentant der Ganzheit anerkannten *Guru* und der “Protention” des *Śiṣya*. Die Differenz zwischen *Guru* und Schüler ist, daß der *Guru* sich nicht mit dem Schüler in gleicher Weise identifiziert - er ist ihm gegenüber “ungebunden” - während aus der Sicht des Verstehenden die Identifikation mit dem Vorbild als Medium der Selbstentwicklung verstanden wird: “Wir nehmen gewissermaßen eine Personenvertauschung vor, indem wir uns an die Stelle des Handelnden setzen und nunmehr unsere Bewußtseinserlebnisse bei einem dem beobachteten gleichartigen Handeln mit den fremden Bewußtseinserlebnissen identifizieren” (S. 159). Zur Veranschaulichung des Unterschieds zwischen Selbstausslegung und der Erfassung fremder Erlebnisse führt Schütz Husserls analoge Begriffe von “immanent-” und “transzendent gerichteten Akten” an. Immanent gerichtete Akte sind dadurch gekennzeichnet, daß ihre Gegenstände zum selben Erlebnisstrom gehören, wie die Akte selbst, während transzendent gerichtete Akte auf die Erlebnisströme anderer gerichtet sind (S. 140), die als bedeutsam erfahren werden. Die Identifikation mit dem Vorbild ist insofern ein Akt der Selbstausslegung (Schütz 1981: 139); jedoch nicht unbedingt “therapeutisch” zu verstehen, wie Goonasekera (1986) argumentiert. Schütz betont, daß diese Interpretation nichts mit den Fehlern der projektiven Einfühlungstheorie gemein hat, die davon ausgeht, daß die “Einfühlung geradezu die Erkenntnisquelle der Existenz fremder Ichs” sei (S. 160), während doch die Bewußtseinsabläufe des anderen nur vermittels Beobachtung seines äußeren Verhaltens - und eines entsprechenden Kategoriesystems zur Beurteilung (*Guru-Darśana*) erfahren werden kann, und daß “alles echte Fremdverstehen auf Akte der Selbstausslegung des Verstehenden fundiert ist” (S. 156). Devotion (*Bhakti*) wird also auch von den Terāpanthī reflexiv praktiziert, nicht nur von den Mūrtipūjaka. Dies macht auch verständlich, warum Verehrung (*Vandanā*) auch von den Terāpanthī nicht als Unterwerfung verstanden wird. Der Ācārya ist in erster Linie ein Symbol und Mittel der anzustrebenden eigenen Perfektion.

Schütz' Begriff des sozialen Verhaltens

Schütz' (1981) Unterscheidung zwischen intentionalem “sozialem Handeln” und passivem “sozialem Verhalten” ist hier zum Verständnis hilfreich. Sowohl soziales Handeln als auch soziales Verhalten bezeichnen Modi “sozialer Beziehungen”, also nicht “beobachtbare Akte physischer Dinge in der Außenwelt”, sondern allein die “intentional auf ein alter ego bezogenen Bewußtseinserlebnisse” (S. 205):

“Tauchen solch intentional auf ein alter ego bezogene Erlebnisse im Bewußtsein in der Form spontaner Aktivität auf, so wollen wir von sozialem Verhalten, sind sie vorentworfen, von sozialem Handeln sprechen. Soziales Verhalten umfaßt daher auch alle ‘stellungnehmenden’ spezifischen Ich-Akte, welche intentional auf ein Du als ein Bewußtsein und Dauer habenden des alter ego gerichtet sind, wie z.B. Sympathie- und Antipathiegefühle, erotische Einstellungen und alle anderen Aktivitäten des Gemüts” (S. 205).

Soziales Handeln ist somit laut Schütz immer an einen Vor-Entwurf orientiert, es ist also an eine intentionale “Zweck-Mittel” (Um-Zu) Orientierung gebunden. Soziales Verhalten ist hingegen auf die Bewußtseinserlebnisse eines *alter ego* in der Form spontaner Erlebnisse bezogen.

Max Weber bezeichnet beide Orientierungsweisen als “soziales Handeln” und muß sich daher von Schütz die Kritik gefallen lassen ‘unpräzise’ zu sein. Schütz ist der Ansicht, “daß der Begriff des sozialen Verhaltens bei Max Weber ... gänzlich ungeklärt ist “ (S. 206). Das Problem sei, daß Weber allein die Vorstellung der Fremdwirkung - der intentionalen Beeinflussung - fremden Verhaltens “als Modell für seinem Begriff des sozialen Handelns gedient” habe. Der Modus des sozialen Verhaltens in Fremdeinstellung ohne Wirkungsabsicht (z.B. beim lesen) sei daher bei Weber überhaupt nicht explizit thematisch. Schütz sucht mit dem Begriff des sozialen Verhaltens diese Lücke zu schließen. Er versteht darunter “alle passiv auftauchenden Bewußtseinserlebnisse, sofern sie nur überhaupt auf ein *alter ego* intentional bezogen sind” (S. 204f.). Akte der bloßen Selbstinterpretation eigener Erlebnisse des *alter ego* wären beispielsweise, so Schütz (1981: 207), “überhaupt nicht auf ein *alter ego* bezogene Akte”. Der Begriff des sozialen Verhaltens bezeichnet ausschließlich solche Akte, die am Anderen orientiert sind, doch auf jede Fremdwirkung verzichten: “Der berühmte Goethesche Satz: “Und wenn ich dich lieb habe, was gehts dich an!” ist ein Beispiel für eine Aktivität des Gemüts in Fremdeinstellung, welche radikal auf Fremdwirkung verzichtet” (S. 209).

Der *Guru* versucht bewußt jede “politische” soziale Wirksamkeit auszuschalten, sein Einfluß ist jedoch dennoch präsent durch sein “passives soziales Verhalten”, seine Anwesenheit oder Abwesenheit. Nur wenn sich *Guru* und Gefolgschaft treffen, ist die Bedingung der sozialen Synthese, des Friedens und der Niederlegung der permanenten Konflikte gegeben (Oldfield 1982: 94). Das Sich-Zurückziehen kann also, gemäß der Doppelorientierung der Intentionalität, zwei Bedeutungen annehmen: einmal kann es als Mittel strategischen Handelns eingesetzt werden und zum anderen als Form der Totalisierung (durch Orientierung am Ziel der Nicht-Orientierung). Der ideale *Guru* handelt nicht, er nimmt wahr und urteilt. Dies geschieht in erster Linie passiv. Durch *Darśana* wird dem Verehrenden die Distanz zwischen eigenem Verhalten und Ideal zu Bewußtsein geführt. Im Bild des Asketen sieht der Verehrende sein eigenes seelisches Potential - seine mögliche Zukunft - im Kontrast zu den Bildern der hinter und unter ihm liegenden Höllensphären, die von manchen Jains mit den Lebensverhältnissen in Indien in Verbindung gebracht werden (S. 64). D.h., sobald der *Guru* (und für Laien: die Asketen) als Orientierung akzeptiert wurde ist der Teilnehmer gefangen in einer Doppelbindung zwischen Ideal (Zukunft) und Wirklichkeit (Gegenwart) (und Vergangenheiten). Umgekehrt erscheint der Verehrende in den Augen des *Guru* als Ebenbild seiner eigenen Vergangenheit. Daraus erklärt sich die These von der Allwissenheit des *Guru*, für den der Schüler, dem er sich reflexiv (passiv) zuwendet, transparent erscheint. Was diesem vor seiner Initiation bleibt, ist die Wahlmöglichkeit zwischen *Guru* verschiedener “Reinheit”.³⁷ Die je nach Grad gelungener Identifikation gegebene Differenzierung führt idealerweise zur Selbsteinstufung des Betreffenden nach Maßgabe des religiösen Ideals und zur Bitte seinerseits vom *Guru* Bußen zur Selbstkasteiung auferlegt zu bekommen. Man kann dies zwar formal als “Ausbeutung einer Implikation” auf der Basis einer fundamentalen Identifikation mit der religiösen Autorität des *Guru* bezeichnen, doch damit verliert man die positiven, gleichsam “systembildenden” Effekte dieser Beziehung aus dem Auge: das “Phänomen des Zusammenalters” (Schütz 1981: 144), die dauerhafte Ko-Orientierung von Lehrer und Schüler, bzw. *Śramaṇa* und *Śrāvaka*. Ohne die konstante Orientierung am Ideal der Tīrthaṅkara und der Asketen wäre die Aufrechterhaltung der Jain-Gemeinden heute - die letztlich ein relativ spätes historisches Produkt sind -

³⁷ Husserls Sphäre der “Passivität” und Schütz’ “soziales Verhalten” sind insofern beide ausschließlich intellektuell strukturiert.

undenkbar. Die soziale Akzeptanz des *Jīva/Ajīva*-Codes ist Voraussetzung der Ausfaltung eines solchen Systems funktionaler Implikationen, welches bei den Terāpanthī vor allem im *Vandanā*-Ritual zum Ausdruck gebracht wird. Passivität kann in verschiedenster Weise als Waffe eingesetzt werden - allerdings im Prinzip nur von der Laienschaft, da die Asketen absolut gewaltlos erscheinen müssen. Der Aktive erscheint so immer als der Schuldige.

9.4.2. Verehrung des Guru (*Guru-Vandanā*)

Vandanā oder *Vandanaka* ist ein obligatorisches Ritual (*Āvaśyaka III*), welches ursprünglich ausschließlich zwischen *Guru* und *Śiṣya* stattfand, doch während des indischen Mittelalters von Śvetāmbara-Asketen (wie Hemacandra und Devendra) auch für die Verehrung der Asketen durch Laien vorgeschrieben und sogar auf den Bereich der Bilderverehrung übertragen wurde. Das *Guru-Vandanā* ist primär ein Bußritual. Zugleich ist es ein Paradigma der jainistischen Auffassung religiöser Interaktion. Es gehört, so gesehen, in die Kategorie der oben "Verehrungskodex" genannten "Höflichkeitsverhältnisse" (Leumann 1934: 11). Das Ritual wurde zunächst nur von Mönchen (und Nonnen) durchgeführt, doch später wurde der Grundtext auch für die Verwendung durch Laien adaptiert. Das Wort "Schüler" (*Śiṣya*) wurde dabei einfach durch "Laie" ersetzt (Williams 1983: 200): "[Y]et it has to be admitted that of all the elements transferred from the monastic ritual this has been the least successfully accommodated to the *śrāvakācāra*" (Ebda., S. 199). Die detaillierte im Anschluss insbesondere an Leumann (1934: 7-13), Krause (1929: 34), Williams (1963/1983: 199-201) und Shāntā (1985) durchgeführte Darstellung und Analyse der Elemente und Bedingungen der Zeremonie im allgemeinen und ihrer der Terāpanth-Varianten, insbesondere der monastischen Form, sowie ihrer Bedeutungsimplicationen, dient der Vorbereitung des weiter unten formulierten Arguments über die Jain-Analyse und Praxis der indirekten Kommunikation.

Das heutige Ritual der Verehrung des Lehrers unterliegt Variationen je nach Sektenzugehörigkeit. Bei den Digambara besteht es im Falle der *Śrāvaka-Guru* Verehrung aus dem Beugen des Verehrenden und einem ritualisierten Wortwechsel, bei dem der Anhänger die Gelegenheit zur Beichte nutzt und der Lehrer "*Dharma-Lābha*" sagt - "möge Deine Rechtschaffenheit zunehmen" (Jaini 1979: 208). Die im folgenden betrachtete *Vandanā*-Zeremonie der (Mūrtipūjaka-) Śvetāmbara ist wesentlich komplexer.

Leumanns (1934: 7-10) Übersetzung des Urtexts des *Guru-Vandanā-Sūtra*, des durch das *Āvaśyaka-Niryukti* tradierte *Āvaśyaka-Sūtra III*, wurde in ähnlicher Form von Williams (1983: 199f.) und Jaini (1979: 209) reproduziert und wird insofern als eine allgemein akzeptierte Textfassung zu betrachten sein. Der folgende, kurze Vergleich der bekannten Versionen deutet auf die Richtigkeit von Stevensons (1984: 256) Beobachtung, daß "all acts, even when they add special vandanā referring to idol worship, seem to use a general form". Der Urtext betrifft jedoch keinen Aspekt der Bilderverehrung, sondern die Form des ritualisierten Dialogs zwischen Schüler und Lehrer. Der Dialog kulminiert in der Bitte des Schülers um Sündenvergebung und wird durch eine anschließende kurze Formel der Reue (*Pratikramaṇa*) ergänzt. Leumanns (1934: 7f.) folgende Übersetzung des *Guru-Vandanā-Sūtra* gibt die im Kommentar genannten ritualisierten Antworten des *Guru* in eckigen Klammern an:

Guru-Vandanā (Die Verehrung des *Guru*)

(In gemessener Entfernung spricht der Schüler zum Lehrer)

- I
1. Ich wünsche Eure Gnaden zu ehren in thunlichster Sammlung - [Gern]
 2. Erlaubt mir den bemessenen Bereich (zu betreten) - [Ich erlaube es]
(Zu des Lehrers Füßen hingetreten legt er das Bürstchen auf den Boden und berührt dasselbe sowie die [eigene] Stirn mit den Händen, sprechend:)
 3. (Erlaubt) unten am Leib (d.h. an den Füßen) die Berührung mit dem (meinigen) Leib (d.h. mit meinen Händen). (Den Kopf hehend und mit an der Stirn gefalteten Händen dem Lehrer ins Antlitz schauend spricht er:)
Es möge von Euch diese Belästigung geduldet werden. Wenig belästigt habt ihr (wohl) den Tag recht gut verbracht - [Ja]
 4. Des geistlichen Fortschritts erfreut ihr Euch - [Euch auch kommt er zu]
 5. Und der Zufriedenheit erfreut ihr Euch - [So ist es]
 6. Ich bitte ab, Euer Gnaden, (mein) tägliches Vergehen - [Ich auch bitte Dir ab]
(Aufgestanden und aus dem Bereich herausgetreten spricht der Schüler:)
- II
1. Aus (Pflicht-) Nöthigung - ich bereue
 2. was irgend Unrechtes (ich begangen habe) gegen Euer Gnaden an täglicher Unehrrbietigkeit in dieser oder jener ihrer Aeusserungsweisen, sei es in Gedanken, Worten oder Bewegungen, aus Zorn, Hochmuth, Unaufrichtigkeit oder Begierde, an jederzeitiger jede falsche Dienstleistung und Pflicht-Versäumnis betreffender Unehrrbietigkeit.
 3. Was ich mir habe zu Schulden kommen lassen,
 4. dessentwegen, Euer Gnaden, bereue ich, tadle, schelte und kasteie ich mich.³⁸

Eine identische Version wird bei Shāntā (1985: 544 Fn. 23, vgl. 537f.) als heutiger “Ritus der Sthānakavāsī” reproduziert. Es ist allerdings fraglich, ob dieser, anhand eines *Śramaṇa-Sūtra* der Sthānakavāsī reproduzierte Text (S. 543 Fn.11) tatsächlich überall täglich rezitiert wird oder nur eine Abschrift aus den scholastischen Texten darstellt. Denn Stevenson (1984) konnte um die Jahrhundertwende folgende (von ihr als “generell” bezeichnete) Version “der” Sthānakavāsī aufzeichnen, die in einigen Details von der o.a. Variante abweicht:

“O forgiving Sādhu! I desire to bow to you and to salute you to the best of my bodily (sic!) powers, forsaking all evil actions. Permit me to approach you, to touch your lotus feet. I touch them. Pardon me if the touch annoys you. O adorable! The day is passing away. O adorable, holy as a place of

³⁸ Im Original *Āvassaya-Nijjuttī*, nach: Leumann 1934: 8: 1.(1) *icchāmi khamā-samaṇo vandīṃ jāvāṇijjāe nīṭhiyāe* (*THE GURU: chandena*) (2) *aṇujāṇaha me mi'oggaham* (*THE GURU: aṇujāṇāmi*) (*nīṭhi*) (3) *aho-kāyaṃ kāya-samphāsaṃ khamāṇijjo bhe kilāmo appa-kilantāṇam bahu-subheṇa bhe divaso vaikkanto* (*THE GURU: taha tti*) (4) *jattā bhe* (*THE GURU: tubbham pi vaṭṭai*) (5) *jāvāṇijjāṃ* [oder: *jāvāṇijjāṃ*] *ca bhe* (*THE GURU: evaṃ*) (6) *khāmami khamā-samaṇo devasiyaṃ vaikkamaṃ* (*THE GURU: aham avi khāmami*) // 2. (1) *āvassiyāe paḍikkamāmi* (2) *khamā-samaṇāṇaṃ devasiyāe āsāyaṇāe tettis' annayarāe jaṃ kiṃci micchāe maṇa- dukkaḍāe vāya-dukkāḍāe kāya-dukkāḍāe kohāe māṇāe māyāe lobhāe savva-kāliyāe savva-micchovayārāe, savva-dhammāikkamaṇāe āsāyaṇāe* (3) *jo me aiyāro kao*, (4) *tassa khamā-samaṇo paḍikkamāmi nindāmi garihāmi appāṇaṃ vosirāmi*. Williams 1983: 199f. hat das *Guru-Vandanā-Sūtra* auf der Basis von Leumanns Material ins Englische übersetzt. Siehe *supra*.

pilgrimage! (sic !) I crave forgiveness from you for all the evil actions I may have done during the course of the day. If I have committed any of the thirty-three errors (*Asātanā*), if I have done anything wrong through body, speech, or thought, or from anger, pride, deceit, or greed, and if during this day I have in any way or at any time violated any of the duties enjoined by religion, I would be free, O forgiving Sādhu, from all such sins, which I condemn and condemn again in your presence. I will keep my spirit free from such sins” (S. 256).³⁹

Nach Leumann (1934: 7) ist nur der erste Teil (I) ursprünglich, denn nur er wird im *Niryukti* kommentiert.

Analyse

Die Analyse der Bedeutungsimplicationen der kurzen Zeremonie verlangt zunächst eine Unterscheidung zwischen (a) sprachlichen und (b) nichtsprachlichen Handlungselementen.

(a) Leumann (1934: 7) ist aufgrund des vergleichenden Studiums verschiedener Varianten des Textes zur Auffassung gelangt, daß vom textkritischen Standpunkt aus das *Sūtra* in zwei Gruppen unterteilt werden muß, da die Letzen vier Verse bloß “eine weitere Ausführung des bereits am Schluß der ersten ... Gesagten” sei und sich auch durch ein andere Metrik von den ersten sechs Versen unterscheide. Wie auch das heute übliche Verfahren der zweifachen Rezitation des gesamten Textes handle es sich somit bei dem Zusatz um eine dem Original später hinzugefügte “Neuerung” (Ebda.). Das ursprüngliche *Guru-Vandanā* besteht demnach allein aus den ersten sechs Zeilen zuzüglich des *Āvassiyā* (Vers 2.1.), welches auch in der älteren *Āvaśyaka*-Literatur meist noch hinzugezogen wurde (Ebda.). Laut *Āvaśyaka-Niryukti* 12.122, dem Kommentar, setzt sich der erste Teil des *Guru-Vandanā-Sūtra* aus sechs Elementen bzw. Stadien (*Sthāna*) zusammen:⁴⁰

1. Wunsch (*Ichhā*),
2. Bitte um Erlaubnis (zum Nähertreten) (*Anujñāpanā*),
3. Unbelästigkeit (*Avyābādha*),
4. geistlicher Fortschritt (*Yātrā*),
5. Gesundheit (*Yāpanā*),
6. Abbitte für Vergehen (*Aparādha-Kṣāmaṇā*).

³⁹ *Ichhā* ist die Kurzform von *Ichhākāra*, einem der zehn Elemente korrekten Verhaltens eines Asketen (*Samyak-Caritra*): Es bezeichnet das freiwillige Sich-Zur-Verfügung-Stellen für die Ausführung einer Handlung eines anderen Asketen (Utt 26.5-7, vgl. Jacobi 1980b: 142, Tatia & Kumar 1981: 6). Die Verwendung der Begriffe *Nisīhiyā* und *Āvassiyā* kann mit den gleichnamigen *Sāmācārī* in Verbindung gebracht werden. *Nisīhiyā* bedeutet soviel wie “Rückkehr zur Unterkunft der Asketen” und *Āvassiyā* bedeutet das “Verlassen der Unterkunft”. Beide Formeln markieren jeweils den Beginn und das Ende einer spezifischen notwendigen Tätigkeit außerhalb der Gruppe der Asketen. Die Umkehrung der Reihenfolge entspricht der spirituell untergeordneten Position der *Vandaka*, die durch Hinwendung zum *Guru* - dem spirituellen Zentrum gleichsam eine Umkehrung ihrer (weltlichen) Grundorientierung vornehmen: zunächst wird gleichsam die Rückkehr zur asketischen Orientierung (*Nisīhiyā*) angezeigt und sodann die Vergebung von Transgressionen bzw. Entfernungen von der wahren Orientierung (*Āvassiyā*) erbeten. Räumliche und spirituelle Distanz werden generell bei den Jaina (Terāpanthī) in eine Beziehung gebracht, wie auch die Unterscheidung zwischen *Rāj* - die Asketen in der Nähe des *Ācārya* - und *Niyara* - den vom *Ācārya* entfernten Asketen zeigt. Vgl. Cort 1989: 331-3 zum *gurupūjā* der Mūrtipūjaka.

⁴⁰ *icchā₁ ya añunnavaṇā₂ avvābāhaṃ₃ ca jatta₄ javaṇā₅ ya avarāha-khāmaṇā₆* (ĀvN 12.122, nach Leumann 1934: 8, vgl. Williams 1983: 200).

Die Gesamtsumme von zwölf Handlungselementen, die dem *Guru-Vandanā* auch den Namen *Dvādaśāvarta-Vandanā* (die “zwölf-Gesten-Verehrung”) oder (nach den Anfangsworten) *Kṣamā-Śramaṇa* eingetragen hat, ergibt sich aus der Dialogform des ersten aus zwei mal sechs Sprechhandlungen bestehenden Teils.

(b) Neben den sechs wesentlichen Elemente des *Guru-Vandanā-Sūtra* werden sechs Formen gestischer Handlung und mit Text und Gestik korrespondierenden innere Einstellung unterschieden (wenn das “Hintreten” (*Nisīhiyā*) und “Wegtreten” (*Āvassiyā*) separat gezählt werden ergeben sich sieben Elemente): (1) Die normale Ausrüstung eines Asketen (*Yathā-Jāta*), (2) zwei Verbeugungen (*Avanamana*), (3) zwölf Gesten (*Āvarta*), (4) viermaliges Kopfnicken (je zweimal von Seiten des *Śiṣya* und des *Guru*) (*Śiras*), (5) ein zweimaliges Hintreten (*Nisīhiyā*) und (6) ein einmaliges Wegtreten (*Āvassiyā*), sowie (7) die “dreifache Achtsamkeit” (in Gedanken, Worten und Bewegungen) (*Gupta*). Es ergibt sich also die Gesamtzahl von fünfundzwanzig zeremoniellen Erfordernissen (Leumann 1934: 12).⁴¹

Um der Wirksamkeit des Ritus willen müssen Text, Gestik und Einstellung während der praktischen Durchführung der Zeremonie vom Actor in eine harmonische Einheit gebracht werden: “La structure du Sūtra correspond a l'attitude interieure et aux gestes” (Shāntā 1985: 544 Fn. 23). Der Grad des daran gemessenen Gelingens der kurzen Zeremonie verrät die Intensität seiner Devotion. Die scholastische Literatur unterscheidet dahingehend eine Reihe von zweiunddreißig prinzipiellen äußerlichen Verhaltensfehlern.⁴² Der Liste von Kriterien unterliegt die prinzipielle doktrinaire Unterscheidung von “äußerlicher Ehrung” und “innerlicher Ehrung” (Leumann 1934: 11). Ihr kommt insofern praktische Relevanz zu, als der geschulte Asket mit ihrer Hilfe allein aus den äußeren Anzeichen der Art und Weise des *Guru-Vandanā* die Qualität der inneren Einstellung des Verehrenden zur Religion, Sekte und Person des Asketen ablesen kann. Beispiele solch überlegener Urteilsfähigkeit werden von Seiten der Laienschaft als Effekt der (tendenziellen) Allwissenheit der Asketen gesehen. Denn im Prinzip gelten die Intentionen des Verehrenden und somit Untergeordneten für den geistig höher Stehenden als transparent. Vor allem die standardisierte Liste der typischen Fehler offenbart eine extrem hohe analytische Auflösungsfähigkeit kleinster Gesten und Verhaltensweisen und gibt einen Einblick in die differenzierte Weltauffassung der Jain-Asketen und die Komplexität der Höflichkeits- und Handlungstheorie der Jaina. Als faktische Handlungskonsequenz der begrifflichen Diskriminierungsfähigkeit der Asketen bzgl. feinsten Gradierungen zwischen “wahren und falschen (Laien-) Anhängern” resultiert deren selektive Zuwendung zu bestimmten, dadurch privilegierten Anhängern. Als stärkste Sanktion gilt den Jaina generell der “Entzug” an Zuwendung - das Sich-zurückziehen: “the weapon of non-cooperation” (Tulsī & Mahāprajña 1981:

⁴¹ Vgl. YŚ 3.130, nach Williams 1983: 199ff.

⁴² Folgende Liste der zweiunddreißig Fehler (*Āśātanā*) aus dem *Nirjukti*-Text wird bei Leumann 1934: 13f. reproduziert: (1) Hingabelosigkeit, (2) Äußerlich und steif (aus Hochmuth), (3) Unterbrechung (als Zwang), (4) Überstürzung (zu viele *Vandanā* auf einmal), (5) Hüpfend, (6) Hakend (den Lehrer anfassend: “setze Dich damit ich Dich ehren kann”), (7) Kriechend, (8) Aufstehen und Niedersetzen wie ein Fisch, (9) Rücksichtnehmend (Übelwollend im Herzen), (10) (Ab-) Stützend (mit den Händen: aus Bequemlichkeit), (11) Furchthaft (vor Exkommunikation), (12) Neigung (Ehrung als Gegenleistung), (13) Freundschaft (Ehrung als Gegenleistung), (14) Ehrgeiz (“ich bin im Unterricht erzogen” und mache alles korrekt), (15) Motiviert (durch diesseitige Ziele), (16) Ehrung als Entgelt (“Wohlan, mit besonderer Hingabe will ich ihn ehren; hernach will ich ihn (um dieses oder jenes bitten) (und) er wird, indem er die Ehrung als Entgelt auffaßt, meine Bitte nicht abschlagen”), (17) Verstohlen (den Augen eines Dritten entziehend: wie ein Dieb), (18) Dem Lehrer in die Quere kommend (während der Essenszeit oder der Entleerung), (19) Zornig, (20) Drohend, (21) Verschlagen (Listig, Täuschend) (“Dies ist eine Gelegenheit der Gewinnung des Vertrauens (von frommen Laien usw.)”), (22) Höhnisch (“Was braucht man Dich zu ehren”), (23) Geschwätzig (nach der Ehrung vulgäre Geschichten erzählend), (24) Gesehenes resp. nicht gesehenes (bloß wenn es gesehen wird), (25) Mit den Stirnknochen (den Boden berührend), (26) Als Steuer (“Ein die Ehrung erweisender hält sie (wohl auch) für eine Abgabe (in der Annahme) “es ist eine von der Jaina Kirche auferlegte Steuer”), (27) Als Ehrungssteuer (nicht weltlich), (28) Mit den Händen berührend oder nicht berührend (auch bzgl. Bürstchen und Kopf), (29) Zusatz (zum vorgeschriebenen Text), (30) Stumm, (31) Laut, (32) Fackelnd (mit dem Bürstchen). Vergleichbare Listen finden sich z.B. in Utt1.1-48 und bei Tatia & Kumar 1981: 27-30. Die Zahl zweiunddreißig wird bei verschiedenen Klassifikationen von Verhaltensfehlern gegenüber dem *Guru* verwendet. Doch letztlich ist sie “based on principles determined at random” (Ebda., S. 30).

9). Als eigentlicher negativer Effekt eines unvollkommen, nur “äußerlich” durchgeführten *Guru-Vandanā* gilt jedoch die unmittelbar verminderte Effektivität des Rituals in Bezug auf die beabsichtigte Reduktion des die “Seele” des Verehrenden schwärzenden *Karman*. Die Doktrin gibt also dem individuellen Effekt des Rituals auf den Verehrenden einen höheren Stellenwert als dem sozialen Effekt der “Höflichkeitsverhältnisse” zwischen *Guru* und *Śiṣya*.

Die korrekte Beachtung aller, aus sechs Grundelementen zusammengesetzten fünfundzwanzig Erfordernisse, sowie die Vermeidung der zweiunddreißig Fehler ist für die Verehrenden von erheblicher Tragweite. Sowohl die innere Reinheit des Gewissens als auch die des religiösen und sozialen Status (vermittelt des am Verhalten ablesbaren Urteils der Asketen) stehen für sie auf dem Spiel. Letztlich definiert die Art und Weise des (mehr oder weniger öffentlich durchgeführten) *Guru-Vandanā* den Charakter der “Höflichkeitsbeziehung” zwischen dem *Guru* (letztendlich: dem *Ācārya*) der Terāpanth und dem einzelnen Mitglied, sei es ein *Śiṣya* oder *Śrāvaka*. Dessen Status innerhalb der Gemeinde wird durch die Distanz und Nähe zum *Ācārya* bestimmt (Goonasekera 1986, vgl. Elias 1984). Doch dies ist nur der äußere, soziale Effekt. Wichtiger ist die Art und Weise der Selbstdefinition angesichts des *Guru* - der Verkörperung der höchsten religiösen Werte des Jainismus und, laut Jain-Metaphysik, das äußeres Ebenbild des eigenen inneren, “seelischen” Potentials des Verehrenden. Im *Guru-Vandanā* erlebt der Einzelne den Grad der Selbst-festlegung in Bezug auf die Näherung an das vorgegebene religiöse Ideal. D.h. durch die Orientierung am passiven Vorbild des *Guru* definiert und bindet sich der Verehrende im *Vandanā* freiwillig selbst und bestimmt die Qualität seiner Selbstbeziehung und Selbstachtung, kurz: seinen Charakter. Der “eigentliche” Effekt des *Guru-Vandanā* ist, daß der Verehrende aufgrund der absoluten Passivität des *Guru* auf sich selbst zurückgeworfen wird und gemäß den bekannten religiösen Prinzipien seine eigenen Status und Charakter durch “Willenskraft” und die Selbst-Auferlegung der Einhaltung der Erfordernisse, der Vermeidung der Fehler und freiwillig übernommener Gelübde bestimmen muß (vgl. Williams 1983: 238). Das Ergebnis der ritualisierten sozialen “Höflichkeitsbeziehung” ist somit eine zumindest momentane Selbsttransformation des Verehrenden, die wiederum, wie gesehen, soziale Konsequenzen impliziert (Tulsi in: S.L. Gandhi 1987: 4).

Die Empfindungen der *Vandatha*, die den aktiven Part in der Zeremonie spielen - im Gegensatz zu dem heute scheinbar vollkommen passiven *Guru*, kann man nur verstehen, wenn man die inneren und äußeren Zwänge des Gesamtkontextes des Rituals vor Augen hat und sieht, wie in der Praxis die Asketen durch den Wechsel von Zuwendung und Abwendung und das Auferlegen von Gelüben oder Sühneriten, die Anhänglichkeit ihrer monastischen und Laienanhänger gleichsam konditionieren - in die Richtung der Weltentsagung und Förderung der asketischen Organisation. Gelübde werden den Anhängern oft aufgezwungen; dadurch, daß sie in einer öffentlichen Diskussion durch geschickte Gesprächsführung genötigt werden “Ja” zu sagen zu einem vom *Guru* vorgeschlagenen Gelübde, um nicht vor den Augen der anderen Gemeindemitglieder ihr Gesicht zu verlieren. Es handelt sich meist um scheinbar kleine Verhaltensmodifikationen (z.B. jeden Monat ein *Guru-Vandanā* durchzuführen), die jedoch - aufgrund der Verfahrens der (erzwungenen) Selbstfestlegung - für das Selbstverständnis des Einzelnen weitreichende Konsequenzen nach sich ziehen kann. So mancher Terāpanth-*Śrāvaka* hat daher schon versucht öffentliche Diskussionen, bei denen Gelübde vergeben werden (und deren Besuch traditionell als Pflicht gilt) zu meiden. Jayācārya hat das Verfahren aus der Sicht der Asketen positiv formuliert (aus der Sicht der Asketen ist jedes auferlegte Gelübde ein Erfolg, weil es den Betreffenden, so oder so, zu faktischen Verhaltensmodifikationen zwingt):

“He [the *Ācārya*] keeps the disciple pleased by prescribing various kinds of *ārādhana* (religious observance) for him and says in the midst of a get-together: ‘He is the support of our *Gaṇ*’” (Jāyācārya 1981c: 80).

Die Abhängigkeit der Asketen von ihrem *Guru* ist aufgrund der strikt regulierten monastischen Lebensweise wesentlich größer als die der Laienschaft. Ein Asket, der die Organisation verlassen will, wird automatisch exkommuniziert und gilt danach für alle Terāpanth als *persona non grata* - auch im Bereich des sozialen Lebens. Niemand wird es wagen ihn auch nur in sein Haus einzulassen, aus Furcht vor der Mißgunst und den machtvollen *Mantra* des *Guru* und der anderen Asketen. Umgekehrt gilt die Gunst des *Ācārya* als höchstes Glück eines Asketen - selbst wenn er sich auf der Stufe höherer Askese befindet und solchen “sozio-religiösen” Beziehungen immer weniger Beachtung schenkt (der *Ācārya* ist oft nicht die religiös fortgeschrittenste Persönlichkeit einer Sekte, da er auch administrative Funktionen erfüllen muß).

Die Bedingungen der Akzeptanz des *Guru-Vandanā* von Seiten der *Guru* sind somit vielfältig und schalten von vornherein indirekt eine große Zahl von Personen aus, die das *Sūtra* und die Gesten nicht kennen und die geforderte Einstellung nicht mitbringen. Umgekehrt unterliegt jedoch auch der *Guru* einer Reihe von Verhaltenserwartungen von Seiten der Verehrer - seien es *Śramaṇa* oder *Śrāvaka*. Nur wenn er diesen gerecht wird, kann er damit rechnen als Objekt ihrer Verehrung in Betracht zu kommen. Im Prinzip kann jeder Jain seinen *Guru* frei wählen - obwohl faktisch auch hier die Familientradition dominiert. Die Verehrer haben jedenfalls, genau wie die *Guru*, eine Wahl zwischen verschiedenen Formen des *Guru-Vandanā*, je nach Grad der von ihnen anerkannten spirituellen Qualifikation des *Guru*. Folgende Formen der Ehrerweisungen werden genannt (in progressiver Folge): (a) ihm nur von außerhalb ein “verehre Dich” zuzurufen (in Rücksicht auf sein Amt), (b) ihn mit dem Heben der Hand und Kopfnicken zu grüßen, (c) sich nach seinem Befinden zu erkundigen, (d) zu verweilen, (e) ihn flüchtig zu ehren, und (f) ihn richtig zu ehren (Leumann 1934: 11). Entscheidend ist die Möglichkeit einem Asketen die Ehrung zu verweigern: Wenn man einen Asketen noch nie gesehen hat, so heißt es (Ebda.), soll man sich erheben. Wenn man einen Asketen schon gesehen hat soll man sich erheben und ihn ehren, wie es sich ihm gegenüber gebührt. Wenn jedoch ein Asket seine Pflichten vernachlässigt soll man ihn nicht ehren, weil man sonst das “Ansehen der Religion gefährden” würde (Ebda). *Sādhu*, die ihre Pflicht vernachlässigen, kann man wiederum an verschiedenen Kriterien erkennen - vor allem an “Aufenthaltort” und “Aufenthaltsweise”: z.B. daran, daß sie seßhaft sind, bestimmten Heiligtümern oder Ämtern anhängen, Speisen von *Sādhvī* annehmen oder eine Neigungen zu schmackhaft zubereiteten Speisen an den Tag legen. Wenn mehrere Asketen zusammen auftreten ist es wichtig zu wissen, wem der Vorrang gebührt, um ihn zuerst zu ehren. Zur Feststellung des Status eines Asketen werden folgende Kriterien angegeben: “Indem man 1. die Dauer der Ordensangehörigkeit, 2. das Amt (im *Kula*, *Gaṇa* oder *Saṅgha*), 4. den Ort, 5. die Zeit, 6. das Studium beachtet ...” (Ebda.).

Faktisch orientieren sich die Śvetāmbara-Laien heute an den vierzehntägigen *Pākṣika*- (*Pakkhī*) *Pratikramaṇa*-Riten, in deren Verlauf alle Asketen sich gemäß ihrem monastischen Status unter dem Beisein der Laienschaft in eine Linie aufstellen, so daß, insofern alle Asketen anwesend sind, der relative Status des einzelnen unmittelbar ersichtlich ist. Der wichtigste Maßstab zur Feststellung der korrekten Verhaltensweise der Terāpanth-Asketen ist für die Laien das *Likhat* *Ācārya Bhikṣus*, in dem die grundlegenden monastischen Regeln des Terāpanth aufgelistet sind. Es wird alle vierzehn Tage und zum *Maryādā-Mahotsava* vom *Ācārya* und den *Agraṇī* verlesen und von den Laien mitgehört. Mit Hilfe des so verbreiteten Wissens um die monastischen Regeln können grobe Verhaltensabweichungen festgestellt und an den *Ācārya* gemeldet werden. *Śramaṇa* und

Śrāvaka und auch *Guru* und *Śiṣya* beeinflussen und kontrollieren sich also gegenseitig. Nur solche Asketen, die sich regelgerecht verhalten, der eigenen Sekte angehören, etc., werden dem “großen Verehrungsritual” für würdig erachtet. Aus diesem Grund wohl versichert sich der Verehrende des geistigen Wohlbefindens des Asketen - seiner Reinheit - (ähnlich, wie der Gebende sich der Reinheit des Brahmanen versichert, dem er das *Dakṣiṇā* übergibt): “Des geistlichen Fortschritts erfreut ihr Euch?”, “und der Zufriedenheit erfreut ihr Euch?”. Das heißt, die Durchführung des *Guru-Vandanā* ist auf beiden Seiten an Bedingungen geknüpft. Was aber bedeuten die einzelnen Text- und Handlungselemente und der Ritus als Ganzes? Zunächst sollen die Elemente näher untersucht werden.

Struktur des Rituals und Bedeutung der konstitutiven Elemente

Wie Leumann (1934: 7) gezeigt hat, besteht das *Guru-Vandanā-Sūtra* aus zwei Teilen, einem vor allem die Bitte um Vergebung (Skt. *Kṣamāpaṇā*, Pkt. *Khamāvaṇā*) der Sünden betreffenden Hauptteil und einer die Bereuung (Skt. *Pratikramaṇa*, Pkt. *Paḍikammaṇa*) betreffenden Ergänzung. Eine ausführliche Darstellung und philologische Analyse der alten für die kurze Zeremonie maßgebenden Ritualtexte hat Leumann (1934: 7-13) geleistet. Im Hinblick auf den Aspekt der Performanz kann zusätzlich bemerkt werden, daß die Struktur des Rituals dem von Hubert und Mauss (1898/1981) entwickelten Dreistufenmodell der Opferriten entspricht (Sakralisierung, Konsekration, Desakralisierung), welches von Van Gennep (1908/1960) und Turner (1979/1974, 1977) auf Rituale insgesamt ausgeweitet wurde. Bei näherer Betrachtung der sechs Verse des ersten Teils zeigen sich eine Dreiteilung des Ritualtextes als Ganzem und eine weitere Dreiteilung der zentralen Passagen. Im Zentrum stehen die körperliche und geistige Berührung des *Guru* (im übertragenen Sinne) und die Bitte um Sündenvergebung. Beide Formen der Berührung werden vorbereitet durch vorsichtiges Erfragen, ob die Annäherung erlaubt und sinnvoll sei und nachbereitet durch rituelle Abkehr (die bei Leumann dem zweiten Teil zugerechnet wird). Die hier vertretene These ist, dass die von den durch die Worte *Nisīṇyā* und *Āvassiyā* markierten Eintritts- und Austrittsriten eingerahmte “transformative” oder “liminale” Phase entscheidend ist für die psychologische und soziale Wirksamkeit des Rituals. Im *Guru-Vandanā* sind die entsprechenden “liminalen” Akte die physische Berührung und geistige Annäherung an den *Guru* und die Bitte um Vergebung. Daraus ergibt sich folgende analytische Gliederung des ersten Teils des *Guru-Vandanā*-Rituals:

- | | |
|--------------------------|--|
| I Eintrittsriten: | (1) Betreten des Bereichs des Guru (1.1-2) |
| II Transformative Riten: | (2) Physische Berührung des Guru (1.3) |
| | (3) Geistige Berührung des Guru (1.4-5) |
| | (4) Bitte um Sündenvergebung (1.6) |
| III Austrittsriten: | (5) Verlassen des Bereichs des Guru (2.1) etc. |

Der hier ausgelassene Teil zwei des Rituals als Ganzem, der Ausdruck der Reue, stellt gewissermassen eine Einfügung nach der Bitte um Sündenvergebung dar.

(1) Eintrittsriten zum Zweck der Betretung des Bereichs des Guru

Der Eintritt in den Bereich (Pkt. *Oggaha*, von Skt. *Avagāha* & *Avagraha*) des Lehrers wird als eine Grenzüberschreitung in eine sakrale Sphäre aufgefaßt. Zunächst muß der *Śiṣya* die volle Ausstattung eines

Mönches anlegen (*Rajoharaṇa*, *Mukhavastrikā*, etc.). Dann nähert er sich dem *Guru* und grüßt ihn als “vergebenden Asketen” (*Kṣamā-Śramaṇa*) und bittet um “Einlaß” (*Nisīhiyā*): “Ich wünsche Euer Gnaden zu Ehren in thunlichster Sammlung”; worauf der Asket im Prinzip mit “*Chamdeṇa*” antwortet - der Formel der Akzeptanz. “Ist er beschäftigt, so fordert er den Schüler mit den Worten *warte eine Weile (accha tāva)* zum Warten auf und lädt später, wenn er die Ehrung entgegennehmen, kann den Schüler dazu ein mit einer verbindlichen Wendung” (Leumann 1934: 7 Fn. 9).

Der *Guru* hat laut *Āvaśyaka*-Text auch die Möglichkeit nach dem ersten Vers – *Khamāsamaṇa* - mit “*Tiviheṇa*”, “Dreimal”, zu antworten: “Führe Deine Verehrung in Geist, Rede und Körper durch”. Damit kann das Ritual abgekürzt werden (Williams 1983: 202). Die *Guru* lehnen in der Regel kein Gesuch ab. Meistens lassen sie ihre Verehrer allerdings indirekt - durch ihre Körpersprache - spüren, wenn sie keine Störung erwünschen. Vom *Vandatha* ist grundsätzlich die Einfühlung in die Empfindungen des *Guru* verlangt. Die sechs vorgeschriebenen Antworten (*Abhilāpa*) des *Guru* werden heute in der Regel nicht mehr ausgesprochen (Shāntā 1985: 544 Fn. 17). Die ursprüngliche Dialogform der Zeremonie ist somit nicht mehr erkennbar.

Nachdem seine Bitte akzeptiert wurde, verbeugt sich der Verehrende (*Avanamana*) und beginnt mit der weiteren Rezitation des *Dvādaśāvarta-Vandanaka-Sūtra* in Prakrit: “Erlaubt mir den bemessenen Bereich zu betreten”. Jeweils am Ende der Rezitation der sechs ersten Verse vollzieht er eines der zwölf (zwei mal sechs) vorgeschriebenen *Avarta* - dem zirkulären Bewegen der vor dem Gesicht zusammengefalteten Hände von links nach rechts. Die Handbewegungen (*Āvarta*) und die innere Einstellung des Verehrenden werden mit den Stadien (*Sthāna*) des ritualisierten Dialogs synchronisiert, wobei die Einzelheiten von Sekte zu Sekte variieren. Die Zahl zwölf erklärt sich daraus, daß die ganze Sequenz zweimal wiederholt werden muß um als komplett zu gelten.

Interpretation

Die Bitte näher treten zu dürfen, mit der Formel: “*Nisīhiyāe*” deutet offenbar auf den Wunsch, sich der Welt abzuwenden und die des *Guru* zu betreten. Notwendig ist zudem, daß formell um Einlaß gefragt wird. Denn aus der Sicht der Teilnehmer existiert um den *Guru* gewissermaßen ein unsichtbarer sakraler Raum, in den einzutreten nur mit seiner Erlaubnis gefahrlos möglich erscheint:

“Der eigenen Größe nach allen vier Richtungen gemessen ist des Lehrers ‘Bereich’; in diesen darf er sich nie begeben wer die Erlaubnis nicht hat. Im Außenfeld stehend berühre er, nachdem er die Erlaubnis erbeten hat, den bemessenen Bereich (mit dem Bürstchen) und trete in das Bereichsfeld bis er mit dem Kopf die Füße (des Lehrers) berührt” (*Āvaśyaka-Niryukti* 12.122f., übersetzt von Leumann 1934: 8).

Das Eindringen in den Bereich des *Guru* wird - im Hinblick auf die Verwendung der Formeln *Nisīhiyā* und *Āvaśyā* - einmal mit der Meldung eines Boten beim König verglichen, der gleich nach der Mitteilung “bei der Entlassung wieder ehrend abgeht” (Ebda.). in den *Śrāvakācāra*-Texten wird die durch das *Nisīhiyā* markierte “Sammlung” und “Abkehr” von der Welt mit dem Austritt eines Fötus aus der Gebärmutter in die Welt verglichen - als Wiedergeburt. Dies ergibt sich aus der Betrachtung der zur Rezitation parallel auszuführenden Geste zyklischer Handbewegungen (*Āvarta*) vor dem Gesicht. Die Bedeutung der *Āvarta* wird in der scholastischen Literatur folgendermaßen erklärt: “The monastic initiation is conceived of as a second birth, the hands clasped in the *añjali* being held to symbolize the folded hands of the child issuing from the womb”

(Williams 1983: 201). D.h. der *Śiṣya/Śrāvaka* wird symbolisch als ein Embryo repräsentiert, der verzweifelt versucht aus der “dunklen Hölle der Gebärmutter” zu entkommen, an die er durch sein durch vergangene Missetaten akkumuliertes *Karman* gebunden ist. Der *Guru* spielt dabei gewissermaßen die Rolle des Geburtshelfers, dessen Bereitschaft zur Anhörung der “Beichte” und der Akzeptanz der Reue dem *Vandatha* helfen sein *Karman* zu reduzieren. und dem das Verhalten der Asketen schon temporär imitierenden Jain-Laien einen kurzen Vorgeschmack der “Freuden der Geburt” kommuniziert - also der permanenten Initiation in die monastische Ordnung.⁴³

(2) Physische Berührung des Guru

Die Frage nach der Erlaubnis der Berührung der rechten Zehe ist das zentrale Thema der zweiten Phase des Rituals. Die Bitte um die Erlaubnis zur physischen Berührung der Zehenspitze des *Gurus* wird mit Entschuldigungen umkleidet und der Frage, ob er einen guten Tag gehabt hat, ob er etwas brauche, etc. Die erste Hälfte des Rituals ist damit beendet. Sie dreht sich ausschließlich um die physische Annäherung an das sakrale Objekt und die Einholung der Versicherung seines physischen Wohlergehens (Andernfalls würde ein Akt der Gewalt von Seiten des Verehrenden vorliegen und das *Vandanā* müßte abgebrochen werden).

Die Rezitation dieser Formel (von der es sicher verschiedene Variationen gibt) ist das entscheidende Element des *Guru-Vandanā* und der Schlüssel zum Verständnis seiner Bedeutung. Nicht alle der prinzipiell fünfundzwanzig Elemente des *Guru-Vandanā* sind bedeutsam. Nur zweiundzwanzig, teilweise abweichende Elemente werden von den Digambara (in ihren *Śrāvakācāra*-Texten) aufgeführt (Williams 1983: 199). Das wesentliche Element dieses rituellen Dialogs ist das Aussprechen der Bitte um die Vergebung der “Sünden” des *Vandatha* an dem *Guru*. Der *Guru* wird dabei ähnlich behandelt, wie die Statue in einem Tempel - als Medium eines “meditativen Aktes” (Jaini 1985: 87). Der Hauptunterschied zwischen den Śvetāmbara-Reformsekten - den Sthānakavāsī und den Terāpanthī - und den Statuen verehrenden Mūrtipūjaka ist, wie Goonasekera (1986) sagt, daß sie zwar keine Statuen verehren, aber statt dessen um so mehr ihre “Asketen wie Idole” behandeln. Beide nicht-idolatrischen Śvetāmbara-Reformsekten praktizieren ausschließlich die “obligatorischen” oder *Āvaśyaka*-Riten, also ausschließlich die “innere Verehrung” in Form der Meditation, nicht jedoch die beiden Formen inneren und äußeren *Pūjā* (*Bhāva*- und *Dravya-Pūjā*), wie die Bilder verehrenden Sekten (Stevenson 1984: 254, Shāntā 1985: 531).⁴⁴

“Jaina image-worship (is)... of a meditational nature; the Jina is seen merely as an [Unreachable” (S. 195)] ideal, a certain mode of the soul, a state attainable by all embodied beings. through the

⁴³ Laut Jain-Kosmologie ist die individuelle Lebenssubstanz durch das in der Vergangenheit akkumulierte *Karman* gefangen in einem Zyklus von Tod und Wiedergeburt (*Samsāra*) in einer nicht enden wollenden Serie von Gebärmüttern, die in der scholastischen Literatur recht plastisch als dunkle, blutbeschmierte Kerker geschildert werden:

“He who, for his own [soul's] welfare, does not check karmic influx ... (will be) scorched by the fiery glare of long, uninterrupted, terrible pain, [will be] grieved and afflicted, [and] for an infinite number of times during a very long period, in a wet mire of blood, clouded with fat, 'jalusa' (?) and pus, full of bad-smelling, foul excrements, punged bile and dirty mucus, cracking, wobbling, staggering [and] being tormented, all his limbs compressed in another and yet another womb, his limbs tightly fettered in every single uterine abode, on and on he would roam! Therefore, fearing the multifarious pains of *samsāra*, sufferings, distress, birth, old age, death, rebirth etc., knowing that the power of spiritual worship totally destroys the fear of existence, after this very [spiritual worship] one must strive with great exertion, assiduously, absolutely” (MS 3.22.74-79).

⁴⁴ “[I]n contrast the Hindu belief, when a Jaina worships an image, he is not worshipping anything that is alive or contains the spirit of a deity. ... For lay people, worshipping an image is considered meritorious because it draws one away from worldly concern to meditation” (Jaini 1984: 86).

personification of that ideal state in stone, the Jaina creates a meditative support, as it were a reminder of his lofty goal and the possibility of his attainment” (Jaini 1979: 194).

(3) Geistige Berührung des Guru

Die zweite Hälfte des Rituals handelt primär von der geistigen Annäherung an den *Guru*. “Des geistlichen Fortschritts erfreut ihr euch”, stellt der Verehrende fest (bzw. fragt), woraufhin der *Guru*, der bisher nur mit “Ja” geantwortet hatte, entgegnet: “Euch auch kommt er zu”. D.h. der Verehrende wird in seinem Bemühen um geistigen Fortschritt positiv bestärkt. Er vollzieht, wie gesagt, bei jeder Frage ein *Āvarta* und wirft damit symbolisch eine Fessel nach der anderen ab. Er verläßt die “profane” Welt und tritt in den sakralen Raum ein, berührt das lebende Idol von außen und sodann von innen. Die Berührung der, aus der Sicht des Verehrenden rechten Zehenspitze - sozusagen des untersten Körperteils - signalisiert zudem die Unterwerfung und den gehorsamen Respekt gegenüber dem *Guru*.⁴⁵

Er fragt nach seinem Wohlergehen - zuerst dem physischen und dann dem spirituellen Wohlbefinden - und wird vom *Guru* bestätigt, daß er nun nicht mehr in der Sphäre äußerlichen religiösen Ritualismus verharret, sondern auch diese Fessel abgeworfen hat.

(4) Bitte um Sündenvergebung

Erst wenn die Sinnenwelt - auch die der Religion - vollkommen in den Hintergrund gerückt ist und die spirituelle Qualifikation des *Guru* (ähnlich wie im Hindu-Ritual) gesichert scheint (“Und der Zufriedenheit erfreut Ihr Euch”), ist der entscheidende, sechste Schritt vorbereitet - die Frage nach der Vergebung der täglichen “Sünden” bzw. “Überschreitungen” (Skt. *Vyatikrama*, Pkt. *Vaikkama*): “Ich bitte ab, Euer Gnaden, (mein) tägliches Vergehen”. Die Antwort lautet, wie schon zuvor bei der Frage nach spirituellem Progress: “Ich auch bitte Dir ab”. Dann folgt die Liste von Standardübertretungen und die Äußerung des Wunsches “das alte Selbst wegwerfen” zu wollen. Wenn man im Bild bleibend das *Guru-Vandanā* mit dem Tempelritual der Statuen verehrenden Jaina vergleichen wollte, so könnte man das Fortschreiten von materiellen Interessen zu spirituellen Interessen als Übergang vom *Dravya-Pūjā* (materielle Verehrung) zum *Bhāva-Pūjā* (internen, spirituelle Verehrung) bezeichnen.

Die Antwort auf die Frage nach der Vergebung vergangener Sünden ist interessanterweise nicht “Ja”, sondern eine Gegenzug: “auch ich bitte um Vergebung”. Damit wird u.a. ausgedrückt, daß das *Vandanā* keine “Transaktion” zwischen zwei hierarchisch aufeinander bezogenen Partner darstellt, wie das “Weggeben der Sünden” im hinduistischen *Dakṣiṇā* (nach Parry 1981); sondern, daß vielmehr der Akt öffentlicher Bekenntnis falschen Verhaltens selbst die Funktion der Selbstreinigung und des “Abstreifens von *Karma*” nach sich zieht. Je mehr sich der (die) Verehrende am Vorbild des *Guru* orientiert, der lebenden Inkarnation des Glaubens an die Realisierung der Omnipotenz der Seele, und in Einklang mit ihm zu kommen versucht, desto mehr - so ist impliziert - ändert er (sie) auch seine eigenes Wesen (zumindest temporär). Die Beziehung ist wechselseitig und setzt eine Werthierarchie voraus: “je mehr ich mich um Andere, insbesondere um spirituell Höherstehende,

⁴⁵ “If all the beauty, loveliness and charm of all the men, gods, God-chiefs and beautiful women were somehow accumulated on one pile, in the presence of a fraction of the splendour of only a part of a Jin's great toe it would shine no brighter than a heap of ashes (in the presence) of Mount Meru” (MS 3.15.23f., nach: Deleu & Schubring 1963: 129f.).

kümmere, desto mehr tue ich für mich selbst. Ich klettere auf der Leiter des geistigen Fortschritts und Andere werden sich an mir orientieren und ihre Verehrung erweisen, etc.”⁴⁶

Die höchste Form der *Ahimsā* ist die Bitte um Vergebung vergangener Transgressionen. Das Bekennen eigener Fehler gilt bei den Jaina als heldenhafter Akt: “And heroic and laudable and respectable for ever and ever is he who, while making a pure confession, clearly tells his evil deed” (MS 1.20.179, auch 1.24.197-200, S. 92).

Der *Guru* selbst vergibt nicht und verarbeitet auch nicht die Sünden anderer - selbst wenn Ācārya Tulsī in Anlehnung an die Hindu-Praxis des Gebens von *Dakṣiṇā* als Entlohnung der Brahmanen sagte: “I don't accept money or any other gift as *dakṣiṇā* but ask of the people to gift away their bad habits to me” (Sādhvī-Pramukhā, in S.L. Gandhi 1985: 26). Theoretisch findet keinerlei Sündentransaktion zwischen *Śiṣya* oder *Śrāvaka* und *Guru* statt. Vielmehr spielt der *Guru* während des ganzen Dialogs mehr oder weniger die passive Rolle eines Spiegels oder eines Zeugen, der von den Aktionen des Preisenden in keiner Weise aus seinem Gleichmut gebracht werden kann. Der *Guru* spielt, in der Erfahrung des wahren *Vandanā*, die Rolle eines sinnlich wahrnehmbaren Ebenbildes des inneren Potentials der Seele des Verehrenden. Im Prozess der fortschreitenden Annäherung an das sakralisierte Idealbild - welches demnach als Symbol der allwissenden und omnipotenten Seele des Verehrenden selbst gilt – reflektiert bzw. verschmilzt der *Śiṣya/Śrāvaka* seiner Empfindung nach mit seinem Vorbild, dem *Guru*, dem er sich vollkommen öffnet indem er eine Fessel nach der anderen abwirft. Im idealen Erlebnis der temporären Identifikation mit dem Vorbild realisiert er die zunächst äußerliche Differenz zwischen Innen (*Guru*) und Außen (*Śiṣya/Śrāvaka*) als einen Prozeß innerer Differenzierung von Seele und Körper. Dieses Erlebnis wird, gemäß der Jain-Lehre, als Akt der “Zerstörung” oder “Abstreifung” von *Karman* interpretiert. Das *Guru-Vandanā* ist somit letztlich ein Erlebnis der Umkehrung der Unterscheidung von Innen und Außen, insofern innerhalb der Sphäre der Spiritualität äußere Unterscheidungen als Innere erscheinen. Umgekehrt erscheinen dem *Śrāvaka* im Alltag spirituelle Unterscheidungen als materielle Objekte - Jaina-*Karman*.

Die Verurteilung eigener Überschreitungen (*Aticāra*) - das *Pratikramaṇa* - besteht, wie noch im Einzelnen gezeigt wird, wesentlich im “Zurückgehen” und Überprüfen des vergangenen Verhaltens an einem fixen Standard. Dies geschieht notwendig in der reflexiven Form der Erinnerung, einer Erfahrungsweise die notwendig Innerlichkeit erzeugt (Husserl 1987). Der *Guru* als wahrnehmbares Medium und Maß der Beurteilung des eigenen vergangenen Verhaltens fungiert gewissermaßen als eine sichtbare Manifestation der eigenen idealen Innerlichkeit. Das *Vandanā* als eine Form der Meditation fixiert dabei zunächst die Aufmerksamkeit auf die Füße und das materielle Wohlbefinden und steigt progressiv höher und transformiert materielle Energie in spirituelle Energie durch Differenzerfahrung. Von Seiten des *Guru* ist nichts anderes verlangt als Gleichmütigkeit. Wenn ein Jain-Asket der Lehre entsprechend lebt und sich der Differenz von Körper und Seele immer bewußt ist, kann ihn keine noch so schlimme Sünde eines Anderen aus dem Gleichgewicht bringen. Hinduistische Asketen, dagegen, weil sie “die Sünden der Anderen essen”, können angeblich an zu großem über Nahrung transferierten Sündeninput sterben (vgl. Heesterman 1985, Parry 1981).

(5) Austrittsriten zum Zwecke des Verlassens des Bereichs des Guru

⁴⁶ Ein Beispiel für Schema des Fortschritts bzgl. des *Pañca-Maṅgala* (Deleu & Schubring 1963: 121): knowledge -> charity -> equality -> fear of killing them -> block of karmic influx -> passionless -> righteousness -> independence -> destruction of ignorance -> discrimination (taking/leaving) -> abstention from evil

Nach dem *Vandanā* bittet der Verehrende um Erlaubnis zum Verlassen der Sphäre des *Guru*. Leumann (1934: 9f.) hat auch die Texte der Austrittsriten übersetzt und ausführlich analysiert. (Er vergleicht sie mit den Riten beim Betreten und Verlassen katholischer Kirchen.) Der Kommentar Śāntīyācārya und Lakṣmīvallabha zu Utt 26 beschreibt die Notwendigkeit der formellen Abkehr wie folgt:

“Ohne besondere Veranlassung darf man im ‘Bereich’ des Lehrers nicht verweilen, sondern muss ihn nach erledigter Angelegenheit verlassen. Hierbei sowie überhaupt bei jedem pflichtmäßigen Motivierten Weggehen (aus dem Kloster u.s.w.) hat man sich den Gang mit dem Wort *āvaśyakī* als eine Pflicht-Nötigung zu vergegenwärtigen, weil man den Ort nicht grundlos wechseln darf” (Ebda., S. 9).

Die mit dem Wort *Āvassiyā* markierte Abkehr wird in den Texten auch als durch das *Vandanā* geleistete Abkehr von Verfehlungen interpretiert.

9.4.3. Die Regelung des *Guru-Vandanā*-Rituals bei den Terāpanthī

Das *Vandanā-Sūtra* wird im Terāpanth heute formell nur noch im Rahmen des *Pratikramaṇa* rezitiert und ohne die hier in Klammern angegebenen konventionellen Antworten des *Guru*.⁴⁷ In der Regel wird eine abgekürzte Variante verwendet.⁴⁸ Es werden zwei Formen des *Vandanā* praktiziert:

I. Das in Prakrit abgefaßte und von allen Jain-Sekten rezitierte *Vandanā-Pāṭha* oder *Tikkhutto* wird von den Terāpanth-Asketen ausschließlich dann vollzogen, wenn eine direkte persönliche Zusammenkunft mit dem *Ācārya* oder einer anderen religiösen Autoritätsperson, wie dem *Yuvācārya* oder der *Sādhvī-Pramukhā*, zustande kommt.

II. Das Terāpanth-spezifische, in Hindi komponierte *Ācārya-Vandanā* (*Guru-Vandanā*) wird von Asketen und Laien ausschließlich dem *Ācārya* gegenüber (oder sich in Richtung des Aufenthaltsortes des *Ācārya* beugend) vor und nach jedem *Pratikramaṇa* vollzogen.

(I) Laien vollziehen das *Tikkhutto* gegenüber allen Mönchen und Nonnen. Die Laien nähern sich nach dem morgendlichen *Pratikramaṇa*, in der Zeit, die im formellen Tagesablauf dem *Pratīkṣhanā* gewidmet ist, dem *Guru* und rezitieren das *Namaskāra-Mantra*, vollziehen das *Tikkhutto* und singen den ersten Teil des

⁴⁷ In Prakrit: *icchāmi khamāsamaṇo! vandīṃ jāvāṇijjāe nisīhiyāe* * [*Guru: chandēṇa* (nicht im Terāpanth-Text)] *aṇujāṇaha me miy'-oggahaṃ* * [*the Guru: aṇujāṇāmi*] *nisīhi aho kāyaṃ kāya-samphāsaṃ khamāṇijjo bhe kilāmo appa-kilantāṇaṃ bahu-subheṇa bhe divaso vaikkanto* * [*the Guru: taha tti*] *jattā bhe* * [*the Guru: tubbham pi vaṭṭai*] *jāvāṇijjaṃ ca bhe* * [*the Guru: evaṃ*] *khāmemi khamā-samaṇo devasiyaṃ vaikkamaṃ* * [*the Guru: aham avi khāmemi*] *āvassiyāe* * *paḍikkamāmi khamā-samaṇāṇaṃ devasiyāe āsāyaṇāe tettis' annayārāe jaṃ kiṃci micchāe maṇa-dukkāḍāe vāya-dukkāḍāe kāya-dukkāḍāe kohāe māṇāe māyāe lobhāe savva-kāliyāe savva-micchovayārāe savva-dhammāikkamaṇāe jo me aiyāro kao tassa khamā-samaṇo paḍikkamāmi nindāmi garihāmi appāṇaṃ vosirāmi* (AK I: 279). Das Zeichen * zeigt an, wann die Verehrenden sich beugen und wiederaufrichten sollen. Die Terāpanthī praktizieren die “Antwort des *Guru*” nur beim *Ācārya-Vandanā*. Für Listen respektlosen Verhaltens (*Āśātana*) siehe Williams 1983: 225-9, Tatia & Kumar 1981: 26-30.

⁴⁸ “[Y]et it has to be admitted that of all the elements transferred from monastic ritual this has been the least successful accommodated to the śrāvakācāra” (Williams 1983: 199). Heute praktizieren daher auch Laien das *Dvādaśāvarta-Vandanā* - das “vollständige Verehrungsritual”, welches ursprünglich nur für Asketen von höherem monastischen Status vorgesehen war (Ebda.: 201). Zumeist wird jedoch von Laien das kleine Verehrungsritual (*Laghu-Guru-Vandanā*) praktiziert, eine abgekürzte Version, die auch von den Asketen selbst während des *Āvaśyaka*-Rituals durchgeführt wird.

zweiteiligen *Aṇuvrata*-Liedes.⁴⁹ Darauf segnet der *Guru* oder die *Guruṇī* die Betreffenden und spricht für sie das *Maṅgala-Pāṭha*. Der elementare Ritus variiert, je nachdem ob er Morgens oder Abends durchgeführt wird und umfaßt drei notwendige Elemente, die nach individuellem Geschmack durch zusätzliche Ausschmückungen elaboriert werden können:

1. *Namaskāra-Mantra* (Verehrung der *Parameṣṭhin*)
2. *Vandanā-Pāṭha* (Verehrung des *Guru*)
3. *Maṅgala-Pāṭha* (Glück bringende Verehrung der *Arhat*, *Siddha*, *Sādhu* und des *Dharma*)

In der offiziellen Variante wird, wie gesagt, an dritter Stelle das *Aṇuvrata-Gīta* (Lied der Kleine Gelübde-Bewegung) vor dem *Maṅgal-Pāṭh* eingefügt. In der Praxis wird es jedoch selten intoniert. Das Ritual wird im einzelnen folgendermassen durchgeführt.

(1) Zunächst wird das *Namaskāra-Mantra* rezitiert. (2) Anschließend nähern sich die Verehrenden ihren *Guru* und rezitieren das *Tikkhutto* (*Vandanā-Pāṭh*), bei gleichzeitigem dreifachen, stillen Umkreisen des *Guru* (*Pradakṣiṇā*), symbolisiert durch die kreisförmige Bewegung der zusammengefalteten Hände im Stehen von rechts nach links, vom Nabel bis zur Stirn, so daß der gesamte Oberkörper innerhalb des Kreises fällt.⁵⁰ Dann wird die sogenannte fünffache Verehrung (*Matthaena-Vandāmi*) durchgeführt, bei der die *Vandatha*, auf beiden Knien sitzend, mit zusammengefalteten Händen ihre Stirn auf den Boden beugen und das *Vandanā-Pāṭh* rezitieren: *Matthaena-Vandāmi* - “mit dem Kopf ehre ich (Dich)”. Die korrekte Durchführung des Ritus verlangt, daß dreimal abwechselnd aufrecht stehend *Pradakṣiṇā* und sitzend *Vandanā* durchgeführt wird.⁵¹ Dem *Ācārya* gegenüber wird zusätzlich oft ein preisendes *Ācārya-Vandanā* in Hindi erwiesen,⁵² bevor (3) abschließend der Segen des *Guru* durch dessen Rezitation des Glück bringenden *Maṅgala-Sūtra* entgegengenommen wird:

⁴⁹ *Aṇuvrata Gīta*:
saṃyamamaya jīvana ho;
naitikatā kī sura-saritā meṃ jana-jana mana pāvana ho.
 1. *apane se apanā anuśāsana, aṇuvrat kī paribhāṣā,*
varṇa, jāti yā sampradāya se mukta dharma kī bhāṣā;
choṭe-choṭe saṅkalpoṃ se mānasa parivartana ho.
 2. *maitrī-bhāva hamārā sabase pratidina baṛhatā jāe,*
samatā-sah-astitva, samavay-nīti saphalatā pāe;
śuddha sādhyā ke lie nīyojita, mātra śuddha sādhanā ho.
 3. *vidyārthī yā śikṣaka ho majdūra aura vyāpārī,*
nara ho nārī, bane nītimaya jīvanacaryā sārī;
kathanī-karanī kī samānatā meṃ gatiśīla caraṇa ho.
 4. *prabhu banakara ke hī hama prabhu kī pūjā kara sakate haiṃ,*
prāmāṇika banakara hī saṃkaṭa-sāgara tara sakate haiṃ;
āja ahiṃsā śaurya-vīrya saṃyuta, jīvana-darśana ho.
 5. *sudhare vyakti, samāja vyakti se, rāṣṭra svayaṃ sudharegā,*
'tulasī' aṇuvrata siṃhanāda sāre jaga meṃ prasaregā;
mānavīya ācār-saṃhitā meṃ arpita tana-mana ho (AK I: 343f.).

⁵⁰ Siehe Hoernle (UD 10 Fn. 17) zur ursprünglichen Funktion des *Pradakṣiṇā* als Begrüßungs- und Abschiedsritus.

⁵¹ Paṭāvarī 1991: 5.

⁵² In Hindi: *ācārya vandanā: vande ācāryavaram! vande Guruvaram! dīnabandhu! kṛpā sindhu! tyāg mūrti! viśv vibhūti! tapodhan! bāl-brahmacārī! pād vihārī! jagatoddhārak! jīvan naithā ke kaṛṇadhār! śāsan śṛṅgār! hradayhār! taruṇ tapasvī! mahāmanasvī! ācārya dev ke caraṇoṃ meṃ merī śat-śat vandanā* (Paṭāvarī 1991: 7).

Namaskāra-Sūtra

“Hail to the *Jinas*, to those who have attained *mokṣa*, to religious leaders, to religious teachers and to all monks in the world”.⁵³

Guru-Vandanā (reverence to the *Guru*)⁵⁴

“While rotating my folded hands from right to left three times, I venerate you, I adore you, I honour you, I pay homage to you, you are blessed, you are auspicious, you are divine, you are full of knowledge, I approach you respectfully, and I bow my head down to you in veneration”.

Maṅgala-Sūtra (sūtra of auspiciousness)

“The four are the auspicious ones, the *arhats* are the auspicious ones, the *siddhas* are the auspicious ones, the *sādhus* are the auspicious ones, the *dharma* taught by the *kevalins* is the auspicious one. These four are the best, the *arhats* are the best, the *siddhas* are the best, the *sādhus* are the best, the *dharma* taught by the *kevalins* is the best. Take refuge to the four, take refuge to the *arhats*, take refuge to the *siddhas*, take refuge to the *sādhus*, take refuge to the *dharma* taught by the *kevalins*”.⁵⁵

Außerhalb des *Pratikramaṇa*-Rituals wird *Guru-Vandanā* als allein stehendes Ritual auch innerhalb der monastischen Gemeinde oft in stark abgekürzter Form durchgeführt. Ein Junior beugt sich oft einem Senior mit den letzten beiden Worten des *Guru-Vandanā-Sūtra*: “*Matthaṇa Vaṇḍāmi !*”, worauf der so Angesprochene seinen Segen mit einem kurzen “*Je!*” verleiht, ohne viel Zeit auf Formalitäten zu verschwenden.

(II) Das *Guru-Vandanā* findet innerhalb der monastischen Gemeinde des Terāpanth morgens zwischen 5.00 und 5.30 und abends zwischen 18.30 und 19.00, jeweils vor dem *Pratikramaṇa* statt. Dabei wird zunächst dem *Ācārya* (auch bei Abwesenheit) und anschließend dem (der) *Agraṇī* des jeweiligen *Siṃghārā* die *Laghu-Guru-Vandanā* (kleine *Guru*-Verehrung) erwiesen. Wenn eine unmittelbare Verehrung des *Ācārya* nicht möglich ist, wenden sich die Asketen in die Richtung, in der der *Ācārya* sich jeweils aufhält und praktizieren *Vandanā* gegenüber seinem vorgestellten Erinnerungsbild. Die Verehrung des inneren Vorstellungsbildes des *Guru* wird nicht nur von den Mitgliedern von *Siṃghārā* die weit entfernt vom *Ācārya* leben praktiziert, sondern auch von allen weiblichen Asketen, die sich der Unterkunft der männlichen Asketen vor Sonnenaufgang nicht nähern dürfen. Auch die von der *Sādhvī-Pramukhā* geleitete Gruppe der *Sādhvī*, die im *Rāj* des *Ācārya* mitwandern dürfen, verbringt die Nacht grundsätzlich in einem anderen Gebäude als die *Sādhvī* des *Rāj*. Um jedoch auch den *Sādhvī* des *Rāj* die unmittelbare Verehrung des *Ācārya* zu ermöglichen, wird für sie kurz nach

⁵³ *namo arahantāṇaṃ namo siddhāṇaṃ namo āyāriyāṇaṃ namo uvajjhāyāṇaṃ namo loe savva-sāhūṇaṃ* (AK I: 271). Übersetzt von Williams 1983: 185.

⁵⁴ In Prakrit: *tikkhutto āyāhiṇaṃ payāhiṇaṃ kareṇi vaṇḍāmi namaṃsāmi sakkāremi sammāṇemi kallāṇaṃ maṅgalaṃ devayaṃ ceiyaṃ pajjuvāsāmi matthaṇa vaṇḍāmi*. In Hindi: *tīn bār maiṃ dāīm or tak pradakṣiṇā kartā hūṃ. vandanā kartā hūṃ. namskār kartā hūṃ. satkār kartā hūṃ. sammān kartā hūṃ* (AK I: 4f.). Vgl. die Übersetzungen von Stevenson 1984: 216 und von Sheth 1992: 17.

⁵⁵ *cattāri maṅgalaṃ arihaṇtā maṅgalaṃ, siddhā maṅgalaṃ, sāhū maṅgalaṃ, kevalīpaṇṇatto dhammo maṅgalaṃ. cattāri loguttamā - arahantā loguttamā, siddhā loguttamā, sāhū loguttamā, kevalīpaṇṇatto dhammo loguttamo. cattāri saraṇaṃ pavajjāmi - arahante saraṇaṃ pavajjāmi, siddhe saraṇaṃ pavajjāmi, sāhū saraṇaṃ pavajjāmi, kevalīpaṇṇattam dhammaṃ saraṇaṃ pavajjāmi* (AK I: 272). Vgl. Shāntā 1985: 538, 544 Fn. 26-30.

Sonnenaufgang und noch vor dem Wasserholen, von Ācārya Tulsī ein spezielles *Guru-Vandanā* überwiegend in Hindi abgehalten.

Jeden Morgen gegen 6.50 kommen die *Sādhvī* in Form einer Prozession, die von der *Sādhvī-Pramukhā* angeführt wird und sammeln sich zu Füßen des *Ācārya*, der sie in Begleitung einiger - doch nicht aller - *Sādhvī* erwartet. Die Prozession der *Sādhvī* des *Rāj* - der unmittelbaren Gefolgschaft des *Ācārya* - ist ein spektakuläres Ereignis und wird von vielen zuschauenden Laien genutzt, um *Guru-Darśana* und die Segnungen der *Sādhvī-Pramukhā* zu erheischen. Nachdem die *Sādhvī-Pramukhā* den *Ācārya* begrüßt hat, vollziehen sie und alle *Sādhvī* das *Laghu-Guru-Vandanā*, die kleine *Guru*-Verehrung, die bei den Terāpanthī dem großen *Vandanā* (*Dvādaśāvarta-Vandanā*) vorgezogen wird.⁵⁶ Die wesentlichen Elemente des abgekürzten Verehrungsrituals sind (1) das dreimalige *Tikkhuto*: das Beugen des Kopfes auf den Boden, kontrapunktiert durch ein dreimaliges Schwenken der vor dem Gesicht gefalteten Hände (*Āvarta*) von rechts nach links und das daran anschließende dreimalige zyklischen Schwenken der Hände im Stehen; (2) der dritte Teil des fünffachen Verehrung (*Pañcapada-Vandanā*) des Terāpanth, komponiert in Hindi von Ācārya Tulsī;⁵⁷ und (3) Die Frage nach dem Wohlbefinden (und impliziert nach den Wünschen) des *Guru*.⁵⁸ Daraufhin gibt der *Guru* in der Regel seinen Segen mit erhobener Hand. Manchmal stellt er jedoch einige Fragen oder verkündet eine offizielle Botschaft in seltenen Fällen. Männliche Verehrer berühren danach entweder mit den Händen die Zehenspitze des *Guru* und anschließend ihre Stirn oder er berührt die Zehenspitze direkt mit seiner Stirn. Den *Sādhvī* und *Śrāvikā* ist es nicht erlaubt die Zehenspitze des *Ācārya* zu berühren. Dies ist nur den Männern - auch Laien - gestattet. *Śrāvikā* dürfen jedoch die *Sādhvī* berühren, was wiederum den *Sādhvī* und *Śrāvaka* verboten ist. Shāntā (1985) hat die wesentlichen Elemente des *Laghu-Guru-Vandanā* folgendermaßen zusammengefaßt:

“[P]our le *laghu-Guruvandanā*, on fait 3 *āvarta* (sthānakavāsī, terāpanthī) ou on joint les mains (mūrtipūjaka), puis le *pañcāṅga-namaskāra*, la prostration des membres (les mains, les genoux et le front touchant le sol) en récitant le *sūtra* (différent suivant les *sampradāya*), ceci trois fois de suite. Ce petit *vandana* est le plus courant, les *sādhvī* le font à l'ācārya en dehors du rite des *āvaśyaka* et aux muni. Les *śrāvaka* et *śrāvikā* (sthānakavāsī, terāpanthī) le font à l'ācārya, aux muni et aux *sādhvī*, mais les mūrtipūjaka ne font ce triple *vandana* qu'à l'ācārya et aux muni” (S. 256 Fn. 25, vgl. S. 41 Fn. 11).

Vandanā als Statusindikator

Von besonderer Bedeutsamkeit sind die von Sekte zu Sekte variierenden Konventionen hinsichtlich der monastischen Kategorien denen gegenüber *Vandanā* praktiziert werden muß. Soziologisch interessant ist vor allem die Rolle des *Vandanā* als Kriterium (1) der Sekten-Mitgliedschaft, und (2) des individuellen Status innerhalb einer Sekte.

⁵⁶ Der Gruß der Terāpanthī an den *Ācārya* lautet: *Vandāmi Namaṃsāmi Sukhasātā*: “I bow and pay homage to his holiness you are happiness and bliss” Leumann (1934: 9) führt eine ähnliche Formel aus der *Āvaśyaka*-Literatur an: “*Matthaṇa Vandāmi*”: “mit dem Kopf ehre ich Dich”. Es handelt sich in beiden Fällen, wie Leumann in anderem Zusammenhang bemerkt, um eine vor allem “für Laien berechnete Vereinfachung des Grundtextes” des *Guru-Vandanā* (Ebda.).

⁵⁷ *Pañcapada Vandana III: Namo Āyariyāṇaṃ*: *parama ācāra kuśala, dharmopadeśaka, dharmadhurandhara, bahuśruta, meghavātī, satyaniṣṭha, śuddhā-dhṛti-śakti-sānti sampanna, aṣṭa gaṇi-sampadā se suśobhita, dravya, kṣetra, kāla aur bhāva ke jñātā, caturvidha dharmasaṅgha ke śāstā, tīrthāṅkara ke pratīdhi evaṃ chātīsa guṇoṃ ke dhāraka paramapūjya gaṇādhipati Gurudeva śrī tulsī ādi ācāryoṃ ko vinamra bhāva se pañcāṅga praṇīta pūrvaka vandanā-tikkuto āyāhiṇaṃ* (AK I: 15f.).

⁵⁸ *Vande Guruvaram hāthajora arz karate haiṃ āpake tanuratna meṃ sukhāsātā haiṃ.*

(1) Das *Guru-Vandanā* gehört zu denjenigen Praktiken, welche die Mitgliedschaft sowohl zur Gemeinde aller Jains als auch zu einer bestimmten Jain-Sekte definieren (Jaini 1979: 161). Das *Vandanā*-Ritual fungiert als sichtbare Bestätigung der Gefolgschaft einer bestimmten Sekte durch die Art und Weise der Verehrung ihrer Führer. Es dient einerseits (a) als symbolisches Mitgliedschaftskriterium auch für die außenstehenden Beobachter, und zugleich (b) als pragmatisches Medium der direkten, alltäglichen Reproduktion der (einseitigen) Gefühls-Bindungen zwischen den Teilnehmern: d.i. Führern und Gefolgschaft. Der symbolische und der emotionalen Aspekt können nur analytisch auseinandergehalten werden.

(a) Die Zugehörigkeit zur Sekte des betreffenden *Guru* wird damit zum Ausdruck gebracht, daß der *Vandatha* sich vor dem *Guru* dreimal niederbeugt und mit der Stirn den Boden berührt. Von einem Jaina - *Śramaṇa* oder *Śrāvaka* - der einer anderen Sekte angehört, wird dieses *Laghu-Guru-Vandanā* nicht durchgeführt. Statt dessen wird in der Regel nur eine Respektsbekundung gegenüber dem Asketen durch das einmalige Beugen des Hauptes mit zusammengefalteten Händen und dem Flüstern einer Begrüßungsformel (z.B. "*Vandanā*") vollzogen - die minimalste Form eines *Vandanā*. Ein Nicht-Jain ist dadurch zu erkennen, daß er sich zwar in der Regel auch vor einem Jain *Guru* beugt, aber nicht die Begrüßungsformel kennt. Die so öffentlich signalisierte Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gruppe operiert auf der Subsektenebene. D.h., selbst die Anhänger der Mūrtipūjaka-Traditionen werden nicht jedem *Ācārya* oder *Śramaṇa* der Mūrtipūjaka gegenüber *Laghu-Guru-Vandanā* vollziehen, sondern nur gegenüber denen ihrer jeweiligen *Śākhā*. Wenn sich in einem großen *Upāśraya*, Asketen verschiedener Subsekten zusammenfinden sollten, kann man die Zugehörigkeitsverhältnisse der Asketen untereinander und der Laienanhänger anhand der beiden Formen des *Vandanā* erkennen. Wem gegenüber im Einzelnen das *Vandanā* vollzogen werden muß, hängt von der organisatorischen Struktur der jeweiligen Sekte ab. Durch die dahingehende Regelung der *Vandanā* Praktiken wird zugleich die Autoritätsstruktur innerhalb des *Gaccha* reproduziert. Denn ein Mangel an Respekt der Asketen gegenüber dem *Ācārya* oder den *Agraṇī* gilt als, der sich in einem fehlerhaft durchgeführten *Vandanā* äußert, gilt als schwerwiegend und muß gesühnt werden (Shāntā 1985: 373f.).

(b) Die sich durch wiederholte Interaktion entwickelnden gefühlsmäßigen Bindungen zwischen *Guru* und *Śiṣya* sind prinzipiell asymmetrisch strukturiert und einseitig orientiert: "a one-way relation obtains between the devotee and his object of devotion" (Jaini 1979: 193). Jaini charakterisiert dieses Verhältnis als "Komplementarität von Askese und Devotion". Die prinzipielle Einseitigkeit ergibt sich aus dem Gebot der Hauslosigkeit (*Anagāra*) der Asketen, welche selbst (oder: gerade) gegenüber ihren eigenen Familienangehörigen eine Einstellung vollkommener Bindungslosigkeit kultivieren sollen. Faktisch bestehen auch zwischen Asketen und Laien Beziehungen bevorzugter persönlicher Sympathie und Freundschaft (ggfs. sogar Antipathie). Die Bevorzugung bestimmter Anhänger äußert sich darin, daß die Asketen ihnen mehr Zeit zum persönlichen Gedankenaustausch gewähren. Im Laufe der Jahre entstehen intensive Vertrauensbindungen nicht nur zwischen Asketen, sondern auch zwischen Asketen und Laien. Die Asketen beraten ihre Anhänger in alltäglichen Problemsituationen und geben ihnen spirituelle Rückendeckung, aber auch praktische Ratschläge und Kontakte möglicher Hilfe. Beide Seiten erfahren viel vom Anderen durch diese oft lebenslangen vertraulichen Interaktionen. Dabei entstehen offensichtlich besondere Gefühlsbindungen von beiden Seiten - ohne daß damit jedoch der generelle asymmetrische Interaktionsrahmen in Frage gestellt würde. Zusätzlich zu diesen "contingent ties" werden jedoch von den Asketen ganz unvermeidlich Beziehungen zur Familie und Freunden aus ihrem vormaligen weltlichen Leben fortgesetzt. Doch die Qualität solcher Bindungen hat sich gemäß der gewandelten sozialen Position eines Asketen verändert (vgl. Bunnag 1973: 78). Im Zweifelsfall bestehen keinerlei Obligationen von Seiten der Asketen gegenüber den Laien, wohl aber umgekehrt: z.B. die

Verpflichtung zur Verpflegung der Asketen. Die doktrinaire Ansicht, daß auch die Anhänglichkeit der Laienanhänger an die Asketen letztendlich zu verurteilen sei ergibt sich zwingend aus der Logik der Jain-Metaphysik. Sie mag von außen betrachtet als eine absurde “double-bind” Situation erscheinen angesichts der Tatsache, daß die Asketen ohne jene Anhänglichkeit nicht überleben könnten (vgl. Jaini 1979: 174). Der Jain-Metaphysik unterliegt jedoch grundsätzlich, wie allen traditionellen indischen Systemen, ein impliziter Bezug auf die Realisierungsbedingungen der Doktrin. Nur ein Asket kann demnach das Gebot der Bindungslosigkeit praktizieren - und selbst er nur zu einem gewissen Grad. Denn “absolute Bindungslosigkeit” ist, per Definition, innerhalb der Welt (*Loka*) unmöglich und daher gleichbedeutend mit der endgültigen Befreiung der Seele. Nur der gewissermaßen “negentropisch” operierende individuelle Wille zur Erlösung und zur Selbsttransformation kann den Zustand der Bindungslosigkeit herbeiführen. Bindungslosigkeit erfordert demnach eine Anstrengung, Bindung nicht: “Don't worry about ritual, ritual will always come” (Citrabhānu, persönliche Mitteilung). Praktisch bedeutsamer ist letztlich die Unterscheidung zwischen zwei Arten der Bindung: “pious bondage” und “sinful bondage” (Bharill 1981: 79). Damit wird auszudrücken versucht, daß der Einfluß des *Guru* bzw. der Asketen (der den Jaina nur möglich erscheint aufgrund bestimmter positiver, innerer Dispositionen auf Seiten der Beeinfluhten) wohltuend und förderlich für die damit “Angebundenen” ist, während “weltliche” bzw. Gewalt fördernde “Einflüsse” - die negativ (*Pāpa*) UND positiv (*Puṇya*) sein können - als negativ und hinderlich gelten. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen *Sāvadya* (Pkt. *Sāvajja*) und *Niravadya* (Pkt. *Niravajja*). *Sāvadya* ist eine tadelnswerte Handlung, die den Einfluß (*Āsrava*) von *Karman* hervorruft. *Niravadya* ist eine tadellose Handlung, durch die jeglicher Einfluß (*Āsrava*) von *Karman* gestoppt und schon akkumuliertes *Karman* zerstört wird - auch das *Puṇya-Karman*. Bei Terāpanth Jain-Laien wird *Niravadya* vor allem durch *Sāmāyika* aber auch durch *Vandanā* (welches gleichfalls als Form der Askese gilt) praktiziert.

(2) *Vandanā*, der rituelle Gruß einem verehrungswürdigen Asketen gegenüber, ist auch ein Indikator für den relativen Status der Asketen innerhalb eines Ordens. Grundsätzlich muß die statusniedrigere Person der statushöheren die Verehrung erweisen (DVS₂ 9.3.3). In der Regel ist der monastische durch das Initiationsalter oder durch die Verleihung eines Amtes durch den *Ācārya* eindeutig bestimmt. Die Überlegenheit der *Sādhu* oder *Muni* gegenüber den *Sādhvī* wird beispielsweise dahingehend zum Ausdruck gebracht, daß grundsätzlich nur *Sādhvī* den *Sādhu* gegenüber *Vandanā* praktizieren, nicht jedoch umgekehrt. Früher galt, daß eine langjährige *Sādhvī* selbst einem frisch initiierten *Sādhu* Respekt erweisen mußte. Auch Laien vollzogen das vollständige *Vandanā*-Ritual nur den *Sādhu* gegenüber. Erst *Ācārya* Tulsī hat als erster Jain *Ācārya* verfügt, daß auch *Sādhu* den *Sādhvī* gegenüber das *Vandanā* durchführen müssen - wenn auch nur in der rituell untergeordneten Form des bloßen Zusammenfaltens der Hände bei persönlichen Begegnungen:

“Et dans la pratique, la superiorité des muni est mise en evidence par le fait que non seulement ils n'adressent pas le *vandana*, salutation rituelle, aux *sādhvī*, mais ils ne les saluent meme pas en s'inclinant devant elles. En ceci, l'attitude des muni est celle prevalente dans le monde ou l'homme predomine, et non celle inspiree par des motifs spirituels. Les *śrāvaka* et *śrāvikā* des communautés traditionnelles ne font le *vandana* rituel qu'aux muni, mais dans les communautés reformés ils font le même *vandanā* aux muni et aux *sādhvī*. Recemment, *Ācārya* Tulasi à demande aux muni de sa communauté (terāpanthī) de saluer les *sādhvī* les mains jointes et en s'inclant, lorsque celles-ci leur font le *vandana*” (Shāntā 1985: 41 Fn. 11).

Die vorgeschriebenen Muster der Ehrerweisung variieren von Sekte zu Sekte: Bei den Terāpanthī erweisen *Śrāvaka* und *Śrāvikā*, wie gesagt, das kleine *Vandanā* sowohl dem *Ācārya*, als auch den *Sādhu* und *Sādhvī*. Mūrtipūjaka-Laien erweisen das kleine *Vandanā* nur dem *Ācārya* und den *Sādhu*, nicht jedoch den *Sādhvī* (Shāntā 1985: 256 Fn. 25). Das große *Vandanā* wird von den Mūrtipūjaka-Asketen ausschließlich dem *Ācārya* oder, im Falle seiner Nichtanwesenheit, dem *Sthāpanācārya*, seiner symbolischen Repräsentation, gegenüber erwiesen. Sthānakavāsī erweisen dem *Ācārya* das große *Vandanā* nur dann, wenn er unmittelbar präsent ist, aber auch der *Guruṇī* (S. 543 Fn. 17). Die Terāpanthī praktizieren, wie gesagt, in der Regel nur das kleine *Vandanā* sowohl dem *Ācārya*- als auch den *Agraṇī* und den andern Asketen gegenüber (S. 256 Fn.19).

Formell betrachtet, wird demnach durch die Praxis des *Vandanā* drei Bedeutungsebenen aktiviert: (a) Einmal wird die generelle Zugehörigkeit zur Jain Religion und (b) die spezifische Anhängerschaft zu einem bestimmten *Guru*/(Sub)Sekte symbolisch ausgedrückt. Zum anderen werden (c) die Autoritätsstruktur des *Gaccha* oder *Gaṇa* und (d) die Gefühlsbindung zwischen *Guru* und *Śiṣya* funktional bestätigt und reproduziert. Soziale Kontextfaktoren werden dabei indirekt über die minutiöse Regelung der Bedingungen des korrekten *Vandanā* mit einbezogen.

9.4.4. Vandanā, Bhakti und Mūrtipūjā

Wie das vorgestellte dreifache *Pradakṣiṇā* im Kontext des *Tikkhutto* deutlich macht, werden von den Jaina bewußt formale Analogien hergestellt zwischen den Praktiken der Statuenverehrung (*Mūrtipūjā*) im Tempel und der Verehrung der Asketen als “lebender Götter”. Dabei besteht für die Terāpanthī kein Zweifel, daß die Asketen von größerer religiöser Bedeutung sind als Statuen. Der Unterschied wird in der Struktur der genannten fünf Rahmenbedingungen des *Guru-Darśana* (*Guru Darśana Ke Pañca Abhigama*) in der Terāpanth-Zeremonie deutlich. Wie es im *Amṛta Kalaśa* (AK I: 5), dem Ritualführer der Terāpanth-Laien, ausdrücklich heißt, dürfen bei der Näherung an den *Guru* (*Sādhu-Sādhvī*) weder belebte (*Sacitta*) Objekte, wie Blumen, noch unbelebte (*Acitta*) Objekte, wie Schirme oder Waffen, Verwendung finden. Die Verehrenden sollen ihren Oberkörper mit einem aus einem einzigen Stoffstück gefertigten Tuch (*Cādar*) bedecken, die Hände falten, sobald sie ihren *Guru* sehen und ihre Gedanken auf die Hände konzentrieren.⁵⁹ Verglichen mit der im großen *Vandanā* ist die dabei verlangte Konzentration weit weniger anspruchsvoll. Bekanntlich haben andere Jain-Sekten (Mūrtipūjaka und Bīsapanthī) Elemente des “Hindu-Rituals” - wie die Verwendung von Blumen - übernommen, um ihren Einfluß auf die Laienschaft zu erhalten. Die Terāpanthī distanzieren sich bewußt von solchen Praktiken. Sie fordern jedoch, daß die Verehrenden sich - in Imitation des Gebrauchs der *Mukhavastrikā* auf Seiten der Asketen - ein weißes Taschentuch vor den Mund halten wenn sie sich dem *Guru* nähern und das *Vandanā-Sūtra* hinter vorgehaltener Hand sprechen. Insofern ähneln sich Statuenverehrung und *Vandanā*. Denn wer auch immer die Statuen der Mūrtipūjaks berühren und mit Sandelholzpaste dekorieren will, muß ein Mundtuch tragen, um die Reinheit des innersten sakralen Raumes - dem *Garbha*, in dem die Statuen stehen - nicht ggfs. durch gewaltsames Verschlucken unsichtbarer Luftlebewesen zu entweihen. Der Einfluß des *Bhakti* der hinduistischen Umgebung der Jaina ist jedoch nur stufenweise abzubauen und gilt zugleich als Maßstab des religiösen Fortschritts des Einzelnen: “As Radhakrishnan makes clear, whilst strictly speaking there is no room

⁵⁹ In Prakrit: 1. *Sacittāṇaṃ davvāṇaṃ viosaraṇayāe*; 2. *acittāṇaṃ davvāṇaṃ ya viosaraṇayāe*; 3. *egasāḍiṇaṃ uttarāsaṅga karaṇeṇaṃ*; 4. *cakkupphāse añjalippaggahaṇaṃ*; 5. *maṇase egattī karaṇeṇaṃ*. In Hindi: 1. *Sacitt dravyoṃ ko choṛanā, jaise puṣp ādi*; 2. *acitt dravyoṃ ko bhī choṛanā, Jaise chatr, śastr, jūte ādi*; 3. *ek paṭī cādar se uttarāsaṅg karnā*; 4. *Guru ke dṛṣṭagocār hote ho hāth joṛnā*; 5. *man ko usī meṃ ekāgr karnā* (AK I: 5).

for devotion or bhakti in the Jain system ... ‘weak man is obliged to develop a sort of devotion towards the great Tirthankaras, however much strict logic may prohibit it’” (Oldfield 1982: 25).

Reinheit und Fruchtbarkeit

Der *Guru* als bevorzugtem Ziel von Pilgerfahrten wird von der Mehrheit der Laien in erster Linie um des *Maṅgala-Sūtra* willen verehrt - als Glücksbringer und Quelle Wohlstand bringender metaphysischer Energie, Vortrefflichkeit und Schutz bietet das *Maṅgala-Sūtra* der *Sādhu*. Ein Pilger wird nicht von seinem *Guru* scheiden ohne das *Maṅgala-Sūtra* von ihm erbeten zu haben. Damit ist er vor jedem Unglück auf Reisen geschützt und mit Fruchtbarkeit gesegnet bis zum nächsten Treffen mit dem *Guru* - meist ein Jahr später.

Das gleiche Ritual wird zelebriert, um die nach einem Todesfall für die Familienmitglieder anfallende Periode der rituellen Unreinheit zu beenden. Früher wurde, wie bei Hindus üblich, die Unreinheitsperiode durch ein großes Festmahl beendet. Ācārya Tulsī hat jedoch seit vierzig Jahren gegen solch “hinduisierte” Bräuche gepredigt und die Verschwendung an Ressourcen bei diesen Gelegenheiten kritisiert. Auf Tulsīs Empfehlung praktizieren daher heute viele Terāpanth statt eines Festgelages das *Guru-Vandanā*. Grundsätzlich wird eine Minimierung hinduistischen Brauchtums propagiert und die Ersetzung oder zumindest Ergänzung aller traditionellen Lebenszyklusriten (*Samskāra*) durch das *Vandanā* gegenüber den Asketen. Die *Śrāvaka* nehmen ihre neugeborenen Kinder mit auf die alljährliche Pilgerfahrt und lassen sie sie mit der Stirn die Zehe des Ācārya berühren, um sie gesund und munter werden zu lassen. Für die Laien steht dabei jedoch die Berührung der Asketen im Vordergrund und nicht etwa das Bestreben dem *Guru* gleich zu werden, welches im “großen” *Guru-Vandanā* der Asketen im Vordergrund steht. Der *Vandanā*-Text sucht den Kontakt mit den Asketen in erster Linie um des weltlichen Glücks (*Maṅgala*) und moralischen Verdienstes (*Puṇya*) willen. Die Asketen lehnen diese Form der Vergötterung im Prinzip als “hinduistisch” ab, doch sie dulden den Brauch um ihre Anhänger nicht zu verlieren. Das *Maṅgala-Sūtra* unterstützt den Glauben ihrer Anhänger an die metaphysische Energie mit der die *Sādhu* durch ihre permanente Askese aufgeladen sein sollen, indem es sie in eine Reihe mit den vergötterten *Tīrthaṅkara* stellt.

Obwohl nach der Lehre strenggenommen kein Transfer metaphysischer Energie (*Puṇya*) zwischen Individuen stattfinden kann, da jeder als selbst für sein Schicksal (*Karman*) verantwortlich gilt, wird der physische Kontakt zwischen *Guru* und Anhängern als “glückbringend” definiert. Wie Reynell (1985) u.a. gezeigt hat wird auch innerhalb einer Familie davon ausgegangen, daß wenn ein Familienmitglied der Welt entsagt oder auch nur für eine bestimmte Zeit Askese praktiziert - meist sind es die Frauen die dafür die Zeit finden - das damit von ihm akkumulierte *Puṇya* auf die anderen Familienmitglieder “abfärbt”. Es wundert daher nicht, daß in der religiösen Praxis der meisten, oft ungebildeten Anhänger der Terāpanth aus den ländlichen Gebieten Rajasthans, die Verehrung der Asketen als “lebende Götter” (Van der Veer 1989, Goonasekera 1986) und der Versuch der “Anzapfung” ihrer Energien eine wesentlich größere Rolle spielt als die individuelle Selbstreinigung vermittelt der zeitweiligen Imitation asketischer Praktiken. Obwohl die Terāpanth-Asketen durch ihre Predigen kontinuierlich versuchen den Anteil des äußerlichen Ritualismus in der Alltagsreligiösität ihrer Anhänger zu reduzieren, stellen sie sich weiterhin für Fruchtbarkeitsriten, wie es das *Vandanā* aus der Sicht vieler Teilnehmer ist, zur Verfügung. Mit ihrem *Maṅgala-Sūtra* machen sie jedoch deutlich, daß “der Gedanke der Entsagung allein Fruchtbarkeit bringend ist” (Jaini 1985: 90).

Vandanā und Wunscherfüllung

Eine der gebräuchlichsten Praktiken ist die heimliche Instrumentalisierung des *Guru* als Medium der “Wunscherfüllung” (*Īcchākāraṇa*). Terāpanth-Geschäftsleute reisen von weit her zu den Asketen, um insbesondere dem *Ācārya* ihr *Vandanā* zu erweisen. Meist bleiben sie nur wenige Stunden, zelebrieren das *Vandanā* und reisen wieder ab. Sie benutzen den *Ācārya*, indem sie in seinem Angesicht innerlich Gelübde wie das folgende ablegen: “Wenn Du mir hilfst wohlhabend zu werden, werde ich Dir 10% meiner Einnahmen spenden”. Beim allmorgendlichen *Sāmāyika* erinnern sie sich an den Segen des *Guru* und gewinnen daraus ihr Zuversicht. D.h. selbst im Versuch der Manipulation des Systems wird die Grundprämisse - der *Guru* als Fruchtbarkeitsmedium: Glücksbringer und Wunscherfüller - nicht angetastet, sondern, ganz im Gegenteil, bestätigt: “Only ascetics ... are truly auspicious” (Jaini 1985: 90).

Damit ist zugleich ein radikaler Unterschied zwischen doktrinärem Jainismus und Hinduismus benannt. Im Hinduismus gelten bestimmte materielle Objekte - die Statuen im Tempel, Ganges-Wasser, etc. - als mit sakralen Kräften ausgestattet. Gemäß der Jain-Lehre erlangen rituelle Objekte solchen Status allein aufgrund lokalen Brauchtums (*Deśācāra* oder *Lokācāra*), ohne Rückendeckung durch die heiligen Texte (vgl. Jaini 1985: 90). Allein die “transzendentalen Praktiken” der Asketen gelten als Glück bringend (*Maṅgala*). Handlungen, nicht Objekte! Im Jainismus fallen Reinheit und Fruchtbarkeit im Akt der Entsagung zusammen (vgl. Reynell 1985, Laidlaw 1990). Die segensreichste Handlung ist für einen Laien - einmal abgesehen von Akten der Entsagung - der “Kontakt mit dem toten Körper eines Jaina-Asketen” (Jaini 1985: 88). Der Leichnam des Asketen ist das einzige anerkannt wertvolle Objekt für Jain-Laien. Laut *Maṅgala-Sūtra* gelten ausschließlich *Arhat*, *Siddha*, *Sādhu* und *Dharma* als heilige “Objekte” (S. 90). Objekte gewinnen den Charakter des *Maṅgala* - kontraintuitiv - ausschließlich durch Assoziation mit Akten der Entsagung. “Produktion” gilt nur als “Produktion der Erlösung” als wertvoll. Es wird jedoch im heutigen Jainismus weltliches Leben nicht schlechthin für wertlos und fruchtlos erklärt, sondern durch die Unterscheidung von weltlicher Fruchtbarkeit (*Śubha*) und transzendentaler Reinheit (*Śuddha*) und Assoziation zwischen beiden (d.i. der Verpflegung der Asketen und der Befolgung ihrer Werte von Seiten der Laien) versucht zu vermitteln. D.h. der Begriff des *Maṅgala* wurde uminterpretiert:⁶⁰

“The Buddhists and Jainas attempted to assimilate the ascetic ideal into *maṅgala*, not by degrading the *śuddha*, but instead by raising *maṅgala* to a new status which incorporated both the worldly *śubha* and the supramundane *śuddha*. ... Thus for the Jainas, *maṅgala* came to refer both to the transcendental (*śuddha*), as well as to that portion of the mundane sphere which was pure *śubha*” (Jaini 1985: 90).

Jaini versucht so zu erklären, warum Jain-Asketen heute zugleich als rein (*Śuddha*) und fruchtbarkeitsbringend (*Śubha*) gelten, offenbar dem bekannten Theorem Dumonts (1980) widersprechend, daß Reinheit und Fruchtbarkeit in Südasien vollkommen getrennte Bereiche darstellen. Dadurch daß dem Wort *Maṅgala* eine vollkommen andere Bedeutung zugesprochen wird ist jedoch kein ernsthafter Widerspruch gegen Dumonts Modell vorgebracht; zumal Dumont im Entsagenden den Apex der südasiatischen Werteordnung erblickt. Aus

⁶⁰ Zugleich werden die Brahmanen hinter die Kṣatriya in der *Varṇa*-Hierarchie heruntergesetzt. Zugleich definieren die heiligen Schriften (Utt) den Jain-Asketen jedoch als den “wahren Brahmanen”. Insofern entsprechen sie Heestermanns Theorie, die offenbar nicht die des brahmanischen Priesterstandes ist. Jaini macht in seiner Darstellung der Differenz zwischen Jain und brahmanischen System also nicht klar, daß das *Varṇa*-System selbst durch die Kategorie der Asketen transzendiert wird.

der Perspektive des Entsagenden erscheinen Reinheit (*Śuddha*) und Fruchtbarkeit (*Śubha*) gleich-gültig.⁶¹ In der Praxis, und in apokryphen Texten, wie *Mahānīśītha* 1.1.46, etc., wo Mönchen zum Beispile die Fähigkeiten zugesprochen wird, "Milch herbeiströmen, alle Heilmittel und Speise und Trank nicht ausgehen zu lassen (Schubring 1918: 75), sind Tantrische Vorstellungen und Riten weit verbreitet.

Askese und Opfer: Todesritual

Es ist nicht ohne Bedeutung, daß die Glück und Fruchtbarkeit bringende *Vandanā*-Zeremonie oft im Moment der Trennung und des Abschieds vollzogen wird. Denn nur ein Akt der Entsagung ist glückbringend. *Sādhu* gelten nur als *Maṅgala*, weil sie "Entsagung" verkörpern (Jaini 1985: 89). Das Paradigma ist die legendäre Entsagung Mahāvīras, der seinen Reichtum unter das Volk verstreut. Die Entsagungsriten der Asketen imitieren diese Praktik. Weitere Parallelen sind die Todesriten eines Asketen. Sie werden von der Laienschaft - im Gegensatz zu Tod eines Laien - mit großem Pomp und Freude gefeiert, denn der Tod (*Nirvāṇa*) separiert Körper und Seele und gibt einem Asketen ggfs. die Chance zur Erlösung. Im Tod, vor allem im Ritual des freiwillig herbeigeführten Todes (*Samthāra*), findet ein Asket sein Ziel (Settar 1989, 1990). Die durch jahrelange Askese mit positiver Energie (*Puṇya*) gesättigte sterbliche Hülle wird der Laienschaft überlassen. Diese tragen den Leichnam auf einer Bahre (*Pālki*) unter großem Pomp in einer Prozession durch die dadurch "purifizierte" Stadt. Die Teilnehmer suchen vor der Feuerbestattung die Berührung des Fruchtbarkeit bringenden Leichnams: "If a Jain Jati has died, they put him into a palkee and take him away to bury him, and if a woman creep beneath the palkee she obtains a son. If she manages to get hold of the cloth he tied on his mouth, the same advantage is gained by her" (Dalpat Ram Daya 1990: 82). Das Entweichen der "Seele" aus dem Körper des Asketen ist somit für beide Teile der Gemeinde vorteilhaft: der Asket wird "befreit" und die Laienschaft hat Zugang zum energiegeladenen materiellen Überbleibsel. Dadurch erklärt sich das Paradox, daß "in death ostentation and lavish treatment is acceptable" (Oldfield 1982: 51). Die Asketen selbst ignorieren diese Feiern der Laienschaft, der sie immerhin den Körper zur Bestattung überlassen. Die Euphorie der Laien kann nur verstanden werden, wenn man - vor allem angesichts der *Vandanā*-Zeremonie - sieht, wie schwierig der Zugang zum Körper des Asketen zu dessen Lebzeiten ist. Das Paradigma der Todesfeiern ist wiederum Mahāvīras legendäres *Nirvāṇa*, welches alljährlich zu *Dīvālī* zelebriert wird. Dabei zeigt sich die gleiche Logik: allein Entsagung, Separation und freiwilliger Hungertod gelten im Kontext des sorgfältig markierten sakralen Raums der Jaina als Fruchtbarkeit bringend (vgl. Cort 1989, Laidlaw 1991). Insofern sind Askese und Devotion komplementär (vgl. Jaini 1985).

Es zeigen sich insofern funktionale Analogien zwischen Askese und Opfer (Hubert und Mauss 1898/1981). Der Unterschied ist, daß in der Askese im Unterscheid zum Opfer "nichts verloren" wird - aus der Sicht der Jaina gewinnt der Entsagende nur. Nur seine Familienmitglieder fassen die von ihnen verlangte Zustimmung zur Entsagung eines Kindes als Opfer und Verlust auf, nicht jedoch der Entsagende selbst. Die Entsagung ist kein Selbstopfer.

⁶¹ Als Konsequenz ergibt sich, wie schon ausgeführt wurde, die Möglichkeit der Legitimität eines "reinen Königtums". Dumonts These von der Rückkehr zu einem primitiveren Stadium "sakralen Königtums" - eine These, die von Tambiah (1977) und Kapferer (1986) übernommen wurde - erscheint jedoch aufgrund der vorausgesetzten Existenz des *Sādhu-Saṅgha* nicht haltbar: der Schnitt zwischen "rein" und "unrein" ist nur anders gelegt worden - zwischen "transzendental rein" und "rein und unrein". Könige und Brahmanen erscheinen gleich verweltlicht aus dieser Perspektive - doch nur Könige, eine Gruppe mit unabhängigen materiellen Ressourcen, können *Puṇya* akkumulieren.

10. SOZIALE UND RELIGIÖSE REFORMEN DES TERĀPANTH

Die sozialreformerischen Impulse gingen bei den Terāpanthī im 20. Jahrhundert zunächst nicht vom *Ācārya* aus, sondern von der bourgeoisen Elite in Calcutta, die schon in den 20er und 30er Jahren die sozialen und religiösen Reformen forderten, die der *Ācārya* vierzig Jahre später ratifizierte. Dieses Muster, daß soziale Initiativen erst nach ihrer Bewährung nach einer Zeitverzögerung durch die religiösen Führer abgesegnet werden, scheint ein durchgängiges Verfahrensschema aller Jain-Sekten zu sein (Mahāprajña 1987: 31f.). Der Beginn der modernen anti-orthodoxen Reformbewegung innerhalb des Terāpanth hing unter anderem mit Veränderungen der sozialen Struktur innerhalb der Jain Mārvārī-Gemeinden in den Metropolen - insbesondere in Calcutta - zusammen. Vor allem drei Faktoren waren in diesem Zusammenhang bedeutsam: die Herausbildung einer Schicht von Industriellen und Großhändlern unter den Mārvārī nach dem ersten Weltkrieg, deren Unterstützung des nationalen indischen Unabhängigkeitskampfes und Interesse an der Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung (S.K. Jain 1987: 266-8): "The Mārvārī community was strongly affected by the movement for social reform, the abolition of untouchability, and by the nationalism movement. This was true especially after World War I, and their first entry into industry" (Timberg 1978: 68). Die vorherrschende politische Interessenlage der Mārvārī wurde in Calcutta erstmals im Anschluß an die gewaltsamen Auseinandersetzungen mit bengalischen Muslimen im Jahre 1918 artikuliert. Mārvārī, die in den Kriegsjahren unter anderem durch erfolgreiche Spekulationsgeschäfte ihre führende Stellung im kommerziellen Leben Calcuttas etablieren konnten, wurden damals wegen unlauterer "kapitalistischer" Geschäftspraktiken öffentlich angegriffen:

"For 1918 this course of events was novel and alarming. Before men of property in general and the Marwaris in particular, it raised an awful vision of the disastrous possibilities of a breakdown of law and order in the face of a malcontent or fanatical rabble. They were uncomfortably aware that in some way the stability of Indian society had been shaken in the war years" (Broomfield, nach Timberg 1978: 103).

Die heute noch existente langanhaltende lokale Kooperation der Mārvārī mit der Kongresspartei muß mit dem Schock von 1918 in Verbindung gebracht werden, in dessen Gefolge sie über den Kongressmann Byomkes Chakravarti der Regierung für die gewaltsame Unterdrückung der Unruhen dankten (Ebda.). Das Interesse vieler Mārvārī an Industrialisierung, an nationaler Unabhängigkeit und ihre Unterstützung der reformorientierten Kongresspartei hingen damals unmittelbar miteinander zusammen:

"As the Marwaris moved into industry, other transformations occurred among them. Movements for nationalism, social reform, and 'modernization' swept the community. In part these movements helped put the Marwaris into industry, because industry was felt to be more productive than trade. Industry decreased dependence on England while trade was the substance of the dependence. Industry was a modern activity; trade a traditional one. Entry into industry was both an expression and a cause of nationalist and reformist impulses in the community. Industry was profitable; it enabled its owners to contribute to political movements, to aspire to higher social levels ..." (S. 67f.).

Die tendenzielle Spaltung der Terāpanth-Gemeinde in Calcutta in zwei Gruppen in dem 20er Jahren war demnach letztlich Ausdruck der unterschiedlichen sozialen Interessen der *Baniyā* und der Industriellen unter den Mārvārī:

“In Calcutta the Marwari community was divided into two parties. One was religiously orthodox, largely anti-nationalistic, and controlled by the more traditional types of traders and agents to the major British firms, the banias. The other was religiously reformist, often nationalist, and sometimes involved in the beginnings of new industry. The actuality was, of course, not as simple as the model” (S. 69).

Die aus dieser Konstellation resultierenden Konflikte dominierten vor allem in der Metropole Calcutta die intra-kommunale Politik. Besonders nach der Gründung der erster Mārvārī-Industriebetriebe - Birla errichtete sein erste Jute-Fabrik in Calcutta 1919 - verstärkten sich die Gegensätze, sowohl im sozialen, im religiösen, als auch im politischen Feld (S. 75). Im sozio-religiösen Kontext standen vor allem die Praxis der Exkommunikation im Falle des Verreisens nach Übersee oder von Witwen im Falle der Wiederverheiratung im Blickpunkt der Kritik, sowie der traditionelle Verschleierungszwang für Frauen (*Pardā*, Engl. *Purdah*). Die Liste der Hauptstreitpunkte zwischen orthodoxen und reformorientierten Mārvārī liest sich wie eine Vorlage für die (weiter unten diskutierten) Hauptpunkte von Ācārya Tulsī's Sozialreformen von 1960:

“First, the reformers attacked strictures, like those against foreign travel, which hindered the Marwaris in their commercial activities. There was another attack on customs which were seen to oppress women: their seclusion in ‘purdah’, their disqualification from formal education, the prevention of their remarriage if they became widows. There was concern with abolishing customs that were seen as demeaning the community, such as the enjoyment of ribald humor and dancing girls at weddings, and the support of Brahmin priests who neglected their ritual duties. Measures were taken to control expenditures at weddings and funerals, which spiralled as the prosperity grew, and appeared burdensome to the poor and wasteful to the rich. Finally, there was an attack on the very principle of the caste system itself, by promoting marriages at first over minor barriers like those between Marwari and non-Marwari Aggarwals, and finally among totally different castes” (Timberg 1978: 72f.).

Ācārya Tulsī's Sozialreformen initiierten also nicht die Neubewertung und Restrukturierung der sozialen Bräuche der Anhänger des Terāpanth aus Rajasthan, wie offizielle Publikationen der Sekte glauben machen, sondern reagierten auf Forderungen, welche die modernistisch orientierten Terāpanth-Eliten in den Metropolen schon seit Beginn dieses Jahrhunderts artikulieren.

10.1. Die Reformen Ācārya Tulsī's

10.1.1. Vom Feudalismus zum Nationalismus (1918-1949)

Die heutige Bedeutung der inzwischen weltweit präsenten Terāpanth-Sekte ist in erster Linie auf das Wirken ihres derzeitigen (1993) Führers - Ācārya Tulsī - zurückzuführen, der seit 1936 (also seit nunmehr 54 Jahren) den *Gaṇa* leitet. Er wurde 1914 als jüngster Sohn einer einst wohlhabenden, doch zwischenzeitig verarmten, kinderreichen (sechs Söhne und drei Töchter) Rajasthani Bīsa-Osvāl-Khatter-Familie in Ladnun geboren. Wie

Aman (1970: 1f.) schreibt, resultierte die schwierige ökonomische Lage der Familie aus einem sozialen Boykott durch den Arbeitsgeber des Großvaters Seth Rai Bahadur Babu Budh Singh, dessen Geschäft in Sirajguni (Pakistan) war, und der im Jahre 1887 seinen Enkel verbotenerweise auf eine Europareise geschickt hatte: “His opponents boycotted him and all those who had any connection with his family” (Ebda.). Tulsīs Großvater mußte daraufhin in seine Heimatstadt Ladnun zurückkehren und dort Schulden machen. Die schwierige ökonomische Situation seiner Familie verschlimmerte sich nach dem Tod seines Vaters im Jahre 1916. In den Jahren seiner Kindheit verbrachte Tulsī viel Zeit im Sevā Kendra der Terāpanth *Sādhvī* in der Nachbarschaft. Im Jahre 1926, mit 11 Jahren, wurde er initiiert; wie es heißt, inspiriert durch den Besuch des achten Terāpanth-*Ācārya* Kālūgaṇi in Ladnun im Jahre 1925. In Mahāprajñas (1986/1994: 121) Biographie von Tulsī wird, unter Bezugnahme auf Tulsīs Autobiographie *Some Recollections of the Past*, folgende Deutung der Entsorgungsmotive gegeben:

“His great attraction for Kalugani’s unique individuality was the principal factor behind Acharya Sri’s disillusionment with the world. His birth-place was a centre of the Terapanth. Particularly, the locality in which he lived, is known today as Dharampatti (the place of religion). The religious environment since birth, mother’s strong devotion to religion and frequent contact with the monks and nuns – all these were factors in his development. The inspiration provided by Muni Champalalji Swami was in itself very significant. The biggest factor was mental conditioning, i.e. the impressions hidden in the unconscious” (Mahāprajña 1986/1994: 121).

Von Bedeutung mag auch die Tatsache gewesen sein, daß sowohl Tulsīs Großvater als auch sein Vater starben, als er drei bzw. fünf Jahre alt war. Als er zehn war, entsagte sein älterer Bruder, Muni Campalāl, und wurde von *Ācārya* Kālūgaṇi initiiert. Tulsīs Wunsch, seinem Beispiel zu folgen, wurde schließlich nachgegeben. Tulsīs monastische Erziehung erfolgte zunächst unter Aufsicht des Bruders. Auch eine Schwester der kinderreichen Familie entsagte wenig später der Welt und wurde später von *Ācārya* Tulsī zum Oberhaupt der Terāpanth-*Sādhvī* geweiht. Die Erlaubnis zur Entsagung gab sein älterer Bruder Mohanlāl, der in Calcutta lebte (Aman 1970: 4).

Tulsī zeichnete sich schon früh durch seine Gelehrsamkeit und sein ungewöhnliches Gedächtnis aus. Er wurde in Sanskrit und in Jain-Philosophie ausgebildet, unter direkter Supervision des *Ācārya*, in dessen Gruppe er acht Jahre lang durch die “drei Bezirke von Rajasthan” wandern durfte. Als *Ācārya* Kālūgaṇi 1936 in Gangapur (bei Bhilvara) ernsthaft erkrankte, nominierte er den erst einundzwanzigjährigen Tulsī überraschenderweise zu seinem Nachfolger (*Yuvācārya*). Nach dem Tode Kālūgaṇis, nur vier Tage später, wurde Tulsī im Beisein des *Caturvidha-Saṅgha* zum neunten *Ācārya* des Terāpanth geweiht (*Paṭṭotsava*-Zeremonie) - nicht ohne den Widerstand einiger älterer *Sādhvī*, die sich übergangen fühlten (L.P. Sharma 1991: 159. Mahāprajña (1987a: 3-5) weist auf die Bedeutung von Tulsīs Horoskop und seiner Handlinien hin, deren Deutung durch Paṇḍit Sūrya Narāyan die ungewöhnliche Entscheidung Kālūgaṇis, einem so jungen Asketen die Nachfolge zu überantworten, offenbar mitbeeinflusst hatte:

“Though he was young in age, venerable Kalugani visualized in him the seeds of genius, manly courage and great fortune. It was a sudden and dramatic way that both Guru (master) and Shishya (disciple) were seized with a feeling of oneness” (S. 3).

Andererseits macht Mahāprajña die Zeitumstände für die Entscheidung verantwortlich:

“In reality it was the need for a new way of life in a new age. If someone unaware of the age had become the Acharya, Terapanth would not have reached the height of glory where it finds itself today. Our tradition shows that we get the Acharya we need at a particular time” (S. 10).

In den ersten zehn Jahren seiner Führerschaft (1936-1947) - den Jahren des indischen Unabhängigkeitskampfes - konzentrierte sich Ācārya Tulsī fast ausschließlich auf die Erhöhung des eigenen und des Bildungsstandes seiner *Sādhu* und *Sādhvī*, aus deren Kreisen später eine ganze Reihe bedeutender Gelehrter hervorging. Seine generelle religionspolitische Ausrichtung während dieser Zeit war zwangsläufig konservativ, denn der *Dharmasaṅgha*, dessen Leitung er von Kālūgaṇi vermacht bekommen hatte, war orthodox. “It had limited objectives and [was] mainly concerned with the ritualistic approach of the sect. Its main aim was looking after the welfare of the members of the order” (L.P. Sharma 1991: 278).

Die orthodoxe Orientierung des Ordens entsprach der des sozialen Umfeldes. Rajasthan stand bis zur indischen Unabhängigkeit unter der politischen Kontrolle einer Vielzahl semi-autonomer, allmächtiger Feudalfürsten, welche ausschließlich der britischen Kolonialregierung gegenüber Rechenschaft schuldig waren. Die althergebrachte Sozialordnung in diesen randständigen Fürstentümern war durch die Werte des Kastensystems und der Familienehre bestimmt. Sie wurde kaum durch die sozialen Veränderungen berührt, die zur gleichen Zeit in anderen Teilen Indiens stattfanden. Zurschaustellung von Reichtum, Kinderheirat, *Pardā* (Verschleierung der Frauen) und die Diskriminierung von Witwen, etc., waren und sind teilweise noch immer charakteristische Merkmale der alten regionalen Kultur (S. 249-51). Das traditionelle System hatte jedoch, wie der Reformator Mahāprajña (1987a: 11-13) betont, trotz aller heute zunehmend inakzeptablen Restriktionen den Vorteil, daß die Beziehungen zwischen Armen und Reichen damals immer noch “freundlich” waren und durch “funktionierende” traditionelle Moralprinzipien geregelt wurden (womit implizit gesagt ist, daß sie es heute nicht mehr sind). Doch zugleich, so bemerkt er weiter, wurde den Differenzen zwischen den Ritualen der verschiedenen (Jaina-) Sekten größere Bedeutung beigemessen als ihrem gemeinsamen “Geist” (der demzufolge heute mehr zum Tragen kommt). Politische und ökonomische Interessensgegensätze wurden früher nicht direkt ausgetragen - wie es heute auch in Indien zunehmend der Fall ist - sondern gleichsam in religiöser Form verkleidet. Entsprechend bedeutsam waren öffentliche Debatten zwischen Sektenführern, welche große Zuschauerzahlen anzogen. Denn die Beziehung zwischen Religion und Politik wurde noch nach traditionellem Muster geregelt. D.h. im Falle der Jaina, daß die Führer konkurrierender Sekten um die möglichst exklusive Gunst der Fürsten und Aristokraten - die zugleich die obersten Richter einer Region waren - buhlen mußten, um mit deren Unterstützung den Einfluß der jeweils eigenen Sekte zu Vergrößern und den der anderen Sekten in einer Region zu vermindern (L.P. Sharma 1991: 229-36). Die Sektenkonkurrenz nahm oft sogar gewaltsame Formen an. Auseinandersetzungen entzündeten sich meist an ritualistischen Details, durch die sich die Sekten voneinander unterschieden. Öffentliche Debatten über doktrinaire Streitpunkte zwischen den Sektenführern waren, wie gesagt, üblich, wobei der Fürst in seiner Funktion als oberster Richter ein Urteil fällen mußte und ggfs. die Anhänger der Verliererpartei aus seinem Fürstentum auswies (S. 253). Hinter solchen Auseinandersetzungen über religiöse Detailfragen standen jedoch meist auch politische Interessen. Denn die Anhänger der jeweiligen Sekten waren meist noch auf der Basis ihrer Kastenzugehörigkeit organisiert und verstanden es, vorgeschobene religiöse Differenzen auszunutzen, um ggfs. politische und ökonomische Konkurrenten in einem bestimmten Gebiet auszuschalten. Aus der Tatsache, daß auch politische Interessen nur

in religiöser Form legitim vertreten werden konnten, erklärt sich die Vehemenz der Auseinandersetzungen über scheinbar unwichtige rituelle Details, die als Differenzkriterien fungieren:

“... everyone was carried away by the feeling that sect was higher than their own inner religion. Fanaticism was considered a virtue. Judging or defending a point pertaining to one another's religious conviction was the ideal of every person” (Ebda.).

Nicht nur die *Saṅgha*- und *Jāti*-Organisationen der Laienschaft, von deren Unterstützung das Überleben der Asketen abhängt, sondern auch der Einfluß der politischen Machthaber selbst beeinflusste die religiöse Politik des *Dharmasaṅgha*. Macht und Religion gingen Hand in Hand. Die religiösen und politischen Führer spielten im traditionellen politischen System Rajasthans und Südasiens insgesamt eine komplementäre Rolle, wie auch Mahāprajña (1987: 11) feststellt: “If religion wielded its authority on the State, the ruler's way of thinking also left its imprint on religion”. Ācārya Tulsī weigerte sich im ersten Jahrzehnt seiner Führerschaft noch, Hindi zu sprechen und zu schreiben, nur weil Ganga Singh, der damalige Herrscher von Bikaner, den Gebrauch von Hindi nicht mochte. Tulsī predigte zunächst ausschließlich im lokalen Mārvārī-Dialekt, schrieb jedoch auch in Sanskrit. Ganga Singhs Ansichten waren für die Terāpanthī von besonderer Bedeutung, weil Bikaner und die *Thalī* Region in Nordwesten Rajasthans seit Jayācāryas intensiver Kampagne im Jahre 1872-1877 das Haupteinflußgebiet der Sekte ist (L.P.Sharma 1991: 177). Tulsī war zu jener Zeit noch geprägt durch das “feudale” politische Umfeld der Princely States von Rajasthan und teilte zwangsläufig die vorherrschenden politischen Ansichten über Sprachpolitik, etc. Seinem Reformwillen wurden zusätzliche Schranken gesetzt durch seine noch geringe Autorität als junger Ācārya und durch das konservative interne Milieu des Terāpanth-*Dharmasaṅgha*, der sich vor allem nach innen - an den beschränkten Interessen der Sektenmitglieder - orientierte und an Sektengrenzen übergreifende religiösen Fragen zunächst wenig Interesse zeigte (S. 278):

“Acarya Tulsī's assignment was new but his mission compelled him to work in an atmosphere of a tradition bound orthodox society. The means of transportation and communication were in a deplorable condition. Rajasthan was not a fertile ground for new or radical ideas. Feudalism and its gorgeous style of living were the norms of the day” (S. 252).

Tulsī setzt daher zunächst Ācārya Kālugaṇis Politik “orthodox ritualistischen Sektierertums” in der gewohnten Weise fort (S. 278). In den ersten zehn Jahren wagte er nicht einmal seinen Plan in Angriff zu nehmen, einen kritischen Kommentar der 32 Terāpanth *Āgama*-Texte zu schreiben (S. 253).

Diese vereinfachende Darstellung der Verhältnisse im Rajasthan der 30er Jahre dient vor allem zu Verdeutlichung des “revolutionären Charakters” der Reformen, die Ācārya Tulsī im zweiten Jahrzehnt seiner Amtszeit einleitete:

“He became generous and the outlook of the people around him also underwent a change. Now all sections of the society, irrespective of their caste, class, religion and party, look at him as their saint” (Mahāprajña 1987: 31).

Die Erfahrung der indischen Unabhängigkeit im Jahre 1947 war es, welche Ācārya Tulsī zu der “Vision eines Erwachens der Rolle des Individuums” inspirierte:

“Acharya Tulsī realized that national independence would be futile unless it was accompanied by the development of national character. He composed a soul-stirring poem on the eve of the first Independence Day entitled 'Let us have real independence'. Real independence means moral elevation” (S. 15).

Das Zelebrieren des indischen Unabhängigkeitstages im August (Śrāvaṇa Śukla 6) ist heute ein integraler Bestandteil des rituellen Kalenders des Terāpanth.

In Wahrheit war es weniger die Unabhängigkeit, als die damit verbundenen sozialen Probleme und die unablässigen gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den religiösen Gruppen Indiens, welche die Neuorientierung Ācārya Tulsīs erforderlich machten. Die Teilung Britisch Indiens, die gewaltsamen Unruhen zwischen Muslims und Hindus und das resultierende Flüchtlingsproblem konnten nicht ignoriert werden.¹ Hinzu kam die Einsicht in die Notwendigkeit der Neuorientierung der Terāpanth-Sekte in dem vollkommen veränderten sozialen Umfeld. Die Existenz des neuen, unabhängigen und sozialistischen Staates Indien brachte Veränderungen für alle Bereiche des sozialen Lebens. Erstmals wurden freie Wahlen abgehalten, es wurden neue Steuergesetze erlassen, “Unberührbarkeit” wurde als kriminelles Vergehen definiert und die Privilegien der bis dahin semi-autonomen *Princely States*, sowie das Prinzip feudalen Landbesitzes, wurden aufgehoben. Der Machtverlust des indischen Adels bedeutete auch für die Terāpanth-Asketen teilweise den Verlust einer traditionellen Quelle politischer Unterstützung. Er machte eine stärkere Zuwendung zur neuen herrschenden politischen Klasse unabdingbar, nicht zuletzt, um die Probleme und Interessen der indischen Bourgeoisie ansprechen zu können, zu der ihre traditionelle Klientel gehörte. Ein Orden von Wanderasketen, der keine Antworten auf die existentiellen Fragen seiner Gefolgschaft finden kann, verliert unweigerlich an Einfluß. Das Hauptproblem der ökonomischen Elite Indiens nach 1949 war die Frage der Absicherung ihrer neugewonnenen Freiheiten, ohne die traditionelle Statusordnung und die neue säkulare Staatsordnung öffentlich in Frage zu stellen. Dazu gehörte einerseits die Notwendigkeit zusätzlich (oder alternativ) zur traditionellen rituellen Reinheit auch das neue Statuskriterium Bildung zu erwerben. Der neue indische Staat thematisiert jedoch nicht nur die Notwendigkeit der Schulbildung als Voraussetzung für die Aufnahme von Angehörigen aller Schichten in den Staatsdienst, sondern auch die Frage der krassen ökonomischen Disparitäten innerhalb der indischen Bevölkerung. Die damit verbundene Frage der Quotenregelung bei Bildungsinstitutionen und der Planwirtschaft hat für eine ökonomische Elite, wie die der Mārvaṛī, potentiell dramatische Implikationen und wurde von ihnen vielfach als “kommunistische Gefahr” betrachtet. Ācārya Tulsī griff nach der Unabhängigkeit auch diese, seine Anhänger bewegende Frage der Ungleichheit während eines Aufenthaltes in Delhi auf:

“We can not lose sight of the worsening situation rendered by economic inequality. I think it the main cause of the advent of communism. ... it will come if you invite it. If you do not, it won't come. The people who really care for religion and are so concerned about its existence, should refrain from accumulating wealth” (in S.L. Gandhi 1985: 22f.).

Mahāprajña faßt diese gesamte neue Problemsituation unter dem Begriff des “Verlusts der Einheit” zusammen:

¹ Da viele Flüchtlingsströme aus/nach Pakistan Bikaner durchquerten und auch aufgrund lokaler Ausschreitungen sahen sich die Terāpanth-Asketen unmittelbar mit dem Problem der kommunalistischen Gewalt konfrontiert. Viele Seths in Churu und Sujanghar, darunter auch Terāpanthī, beschäftigten Moslems doch boykottierten sie nach dem Beginn gewaltsamer Unruhen. Viele Moslems flohen aus beiden Städten nach Ladnun oder Bikaner und weiter nach Pakistan. Erst nach der Intervention des Mahārājas von Bikaner bei den einflußreichen Seths konnten einige zurückkehren und bekamen ihr Eigentum zurück (K. Singh 1973: 315-8).

“The unity attained during the struggle for freedom was lost. Basic problems which remained hidden under the dayyle of independence surfaced gradually: Casteism, untouchability, communalism, economic disparity, dearness and beggary are India's basic problems. Then there are post-independence problems like indiscipline, love of office, over-ambition, regionalism and language controversies. These and other similar problems caused a lot of suffering to the people as well as a decline in their character. - Meanwhile, there was growth in education and general intellectual development. Old beliefs were weakening. New principles were coming into existence. Religious leaders were decrying intellectuals who in turn were trying to reinterpret the past to the former” (in S.L.Gandhi 1987: 16).

Das Zitat macht deutlich, daß es aus der Sicht der Terāpanth-Asketen um das Überleben ihrer Sekte selbst ging. Die religiösen Grundorientierung der Bevölkerung Indiens schien bedroht zu sein durch den Bedeutungsverlust der traditionellen Schutzherren der Jain-Sekten, der Mahārāja von Rajasthan, von Seiten des säkularen sozialistischen Staates und von der neuen Klasse von Intellektuellen bedroht. Die permanente gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Interessengruppen, sowohl außerhalb (Teilung Indiens) als auch innerhalb der Sekte (der Konflikt zwischen reichen Reformern und der vergleichsweise armen Orthodoxie) kreierte ein für Jain-Asketen unakzeptables Umfeld. In dieser Umbruchzeit wurden die nationale Euphorie und der Modernisierungsdruck auch von den Asketen selbst intensiv empfunden. Sie diskutierten untereinander und mit ihren Anhängern, ob sie weiterhin dem harten, asketischen Regime von Bhikṣu folgen oder - wie zuvor schon manche Mūrtipūjaka-Gaccha - ihren Orden modernisieren sollten. Tulsī selbst befürwortete die Modernisierung. Nachdem er im ersten Jahrzehnt seiner Herrschaft seine Asketen von Ritualspezialisten in Gelehrte verwandelt hatte, wollte er schon lange den Einfluß des Terāpanth auch auf nationaler Ebene etablieren. Dazu mußte er einige, bis dahin als grundlegend geltende Handlungsbeschränkungen der Terāpanth-Asketen aufgeben; z.B. Restriktionen, die den Besuch von Großstädten betrafen, die Errichtung (sozio-) religiöser Bauwerke, der Publikation von Büchern und der Zusammenarbeit mit Politikern (S.Kumar 1992: 30). Der Widerstand der Orthodoxie war daher groß. Nach der indischen Unabhängigkeit im Jahre 1949 verkündete Tulsī dennoch - gegen erbitterten Widerstand - eine Reihe bedeutender Reformen bzw. religionspolitischer Neuorientierungen (Mahāprajña 1987: 30-44). Vier besonders bemerkenswerte Innovationen werden im Folgenden näher betrachtet: (1) Die Propagierung des Jainismus als “Religion der Massen”, (2) die Sozialreformen innerhalb der Terāpanth-Sekte, (3) die expansive, nationale und internationale Bildungs- und Missionierungspolitik, und (4) die institutionelle Reorganisation der monastischen Ordnung.²

10.1.2. Die *Aṇuvrata*-Bewegung (1949)

Am 1.3.1949, im Jahr der indischen Verfassung, begründete Ācārya Tulsī in Sardarshahar den sogenannten *Aṇuvrata-Saṅgha*, welchem er das Ziel der Propagierung von Selbstdisziplin setzte, um einen grundsätzlichen Einstellungswandel nicht nur bei den Jaina, sondern bei der gesamten indischen Bevölkerung zu bewirken. Die Grundprinzipien wurden von ihm im Jahre 1949 in der Schrift “On the Threshold of Good Life (The First Manifesto of the Anuvrat Movement)” formuliert. Darin wurde verkündet, die einst nur für gläubige Jain-Laien vorgesehenen *Aṇuvrata*, die “kleinen-” oder “atomaren Gelübde”, in abgeschwächter und etwas anders

² Siehe insbesondere die Publikationen von Tulsī 1945, 1985, 1987a, 1987c, 1987d, 1989, 1993, 1993a, 1993b und die umfangreiche indische Sekundärliteratur.

definierte Form für die Verwirklichung sozialer Ziele einzusetzen, ohne ausdrückliche Orientierung am Jainismus als Glaubenssystem. Tulsī's erste ins Englische übersetzte Schrift, das Pamphlet "A Message of Peace to a World full of Unrest", erschien im Jahre 1945 auf Grundlage einer von ihm am 6.9.1945 in Sardarshahar/Bikaner gehaltenen Predigt kurz nach der Zerstörung Hiroshimas durch die erstmalige Verwendung einer Atombombe. An die Stelle der Atombombe sollte von nun an die Befolgung "atomarer Gelübde" treten. Der *Aṇuvrata-Saṅgha* (Versammlung) wurde im Jahre 1954 umgetauft in *Aṇuvrat Āndolan* (Bewegung), um dem nicht-sektiererischen, inklusivem Charakter der Initiative Ausdruck zu verleihen (Mahāprajña 1987: 1, 1987b: 18). Ziel der Bewegung war die moralische Erneuerung der indischen Gesellschaft auf der Grundlage der *Ahiṃsā*-Lehre, die im Gegensatz zu Gandhis unspezifischer Verwendung des Begriffs, hier mit konkreten von Anhängern öffentlich zu gelobenden sozial-ethischen Regeln verbunden wurde. Das Vorbild dieser Regeln sind die gleichnamigen, von Ācārya Tulsī für Nicht-Jaina inhaltlich uminterpretierten Jain-*Aṇuvrata*, die schon im Kanon festgelegten fünf "kleinen Gelübde", die auch für die Jain-Laienschaft Gewaltlosigkeit, Ehrlichkeit, Nicht-Stehlen, Züchtigkeit und Besitzlosigkeit in abgeschwächter Form vorschreiben. Die Botschaft Ācārya Tulsī's an die *Aṇuvratī* ist, daß moralischer Charakter wichtiger ist als religiöser Ritualismus und sozialer Status: "The only qualification that the movement recognizes is the preparedness on the part of the person concerned for self-restraint and self-examination" (in S.L. Gandhi 1987: 4f.). Die Einhaltung eines Gelübdes, so erklärt er, fördert grundsätzlich die Entwicklung von Willenskraft und das Potential zur Selbsttransformation und Emanzipation:

"Even an atom of a vow can emancipate a man from the greatest fear. - The vow is the dividing line between one individual and another. It is a restraint a man subjects himself to willingly and not something imposed from the outside ... religion in essence ought not to be grounded in rituals but in the building of character" (S. 9).

Selbstbewußtsein, Willensstärke und Handlungskontrolle entwickelt sich durch die Praxis der Selbstbindung. Selbst die kleinste Einschränkung kann somit ein Keim weiterer positiver Entwicklungen werden. Terāpanth-Asketen und *Aṇuvrata*-Enthusiasten aus allen Kreisen der indischen Bevölkerung werden vom Ācārya angehalten, die Lehre von den Vorzügen der Selbstbindung in öffentlichen Versammlungen und mit Hilfe der Medien zu verbreiten. Das Ziel ist, möglichst viele Menschen zu einem Akt der öffentlichen Selbstlimitation zu bringen, selbst wenn sie nicht zum Jainismus überzutreten bereit sind.³ Die lokalen *Aṇuvrata-Saṅgha* (Versammlungen) sind dahingehend von besonderer Bedeutung. Dabei werden die von einem *Aṇuvratī* jeweils akzeptierten Gelübde entweder stehend, vor den Augen der Anwesenden übernommen oder durch Unterschrift auf einer Liste von Gelübden. Der öffentliche Akt der Entsagung gilt, wie in religiösen Kontexten, als hochgradig verdienstvoll und prestigereich. Die *Aṇuvrat*-Organisation ist von wesentlicher Bedeutung für die Bewegung, mehr noch als die der Asketen. Die *Aṇuvrat*-Bewegung wird durch einen finanziell wohl ausgestatteten Trust finanziert. Einmal im Jahr wird eine Konferenz der Mitglieder abgehalten. Mehr als 100.000 Menschen haben sich in den ersten zehn Jahren der Bewegung Gelübde auferlegt (Nagaraj 1959: 18).

³ Eine ähnliche Strategie, die weniger auf die Änderung des Glaubens, als auf die des Verhaltens gerichtet ist, findet sich schon in der berühmten Legende von der "Konvertierung" des Königs Kumārapāla durch Hemacandrasūri. Vgl. Tawney 1901.

Kommunalismus

Die Prinzipien der *Aṇuvrata*-Bewegung wurden bewußt flexibel gehandhabt und im Laufe der Zeit mehrfach abgeändert, um veränderten sozialen Umständen gerecht werden zu können: “[they] underwent changes in the context of social problems” (Mahāprajña 1987: 8). Das zunächst dringlichste Problem war im Jahre 1949 die Frage des Kommunalismus, die sich in Verbindung mit der gewaltsamen und blutigen Teilung “Indiens” stellte. Im weiteren, übertragenen Sinne betrifft sie jedoch auch das Verhältnis der Jain-Sekten zueinander. Folgende Grundsätze, die alle auf die Hervorhebung der gemeinsamen Interessen an *Dharma*, im Sinne der *Ahiṃsā*-Lehre im weitesten Sinne, und der Trennung von Religion und Politik abzielen, wurden daher zunächst ins Zentrum gerückt:

- (1) *Dharma* occupies the first place, sect comes next.
- (2) There may be many sects but *dharma* belongs to all.
- (3) *Dharma* is quite distinct from politics. It must not be subjected to political interference.
- (4) *Dharma* is not merely an instrument of ensuring happiness in the hereafter. It should also bring happiness in the present life.
- (5) He who fails to make his present life better is unlikely to achieve happiness in the hereafter.
- (6) The primary aim of *dharma* is to purify character. Its ritualistic practices are secondary (S. 8f.)

Bemerkenswert ist hier zweierlei: einerseits die Tatsache, daß dem Leben in dieser Welt größere Bedeutung beigemessen wird, als dem nächsten Leben und andererseits die Betonung der Priorität von Praktiken der Selbstpurifikation über kommunalem Ritualismus und Sektierertum. Beide Aussagen decken sich mit ähnlich lautenden Zielen des Sinhalaischen “modernistischen Buddhismus”, der insbesondere durch Anagārika Dharmapālas (1864-1933) Reformprogramm zu Anfang des 20. Jahrhunderts ein quasi “protestantisches” Programm von Meditation und innerweltlicher Askese formulierte, welches vor allem von Angehörigen der einheimischen Sinhalaischen Bourgeoisie übernommen wurde.⁴

Kapitalismus

Die spannungsgeladenen Beziehungen zwischen Kapitalismus und Kommunismus, sowie den religiösen Traditionen innerhalb des neuen sozialistischen Staates Indien und die dahinterstehenden sozialen Konflikte, bilden den zweiten neuen Themenkreis Ācārya Tulsī. Er schlägt einen “synthetischen, antidogmatischen Ansatz” vor und betont, daß weder eine blinde Imitation des Westens, noch ein Festhalten an überkommenen Traditionen den rechten Weg weisen - das Hauptproblem liege vielmehr in der “Befreiung der Individuen von den Lasten” und Begierden: “Marx discovered that the root of a change in society lay in the change of the economic system. Acharyashree is trying to discover the root of a social change in the transformation of man's nature” (Mahāprajña 1987: 25). In Bezug auf die Frage der Akkumulation und Verteilung von Reichtum schlägt er folgende Maßnahmen vor:

⁴ Vgl. Bechert 1966, Obeyesekere 1976, Gombrich 1983, Gombrich & Obeyesekere 1988.

- (1) Reduktion der Habsüchtigkeit durch Eingrenzung der Raff-Instinkte.
- (2) Verringerung der Zahl der Bettler durch Einschränkung der Almosengaben an Bettler.

“Acharya Shri Tulsi's appeal to review the traditional approach to philanthropic activity and also to reconsider whether it is necessary to give alms to the beggars was something new for Jainism, as for all the Indian religious faiths. He preaches that it was only because religion promises posthumous bliss for this help [charity] that the society could compel the rich to part with certain part of their wealth in the name of help to the poor. But the more that is given to the poor, the more will be the number of the poor in this world” (Guseva 1971: 101).⁵

- (3) Redistribution von Land, Organisation von Kooperativen und gemeinsame Anstrengungen aller Mitglieder der Gesellschaft.
- (4) Organisation einer gerechten Redistribution von Ressourcen durch den die Klassengegensätze transzendierenden Staat.

“In the opinion of Acharya Shri Tulsi, in a socialist state like India it is the government which must direct social life, realise just distribution of riches and adjust a just mutual relationship between various groups in the society. This programme is a reflection characteristic of many bourgeois scholars and a part of Indian bourgeoisie, looking upon state as a public organ above class” (S. 102).

Nach Ansicht der Russischen Forscherin Guseva kommt die hinter diesen vorgeschlagenen Maßnahmen stehende Analyse zum Schluß, “that the accumulation of wealth in one pole gives rise to the attempts towards aggression and destruction from the other pole” (Ebda.); und daß nicht die traditionellen philanthropischen Aktivitäten und Wohltätigkeiten der Reichen dieses Problem lösen könne, genausowenig, wie ein gewaltsamer Klassenkampf von Seiten der Armen. Vielmehr sei der rechte Weg (a) in der gerechten

⁵ Die Selbstwidersprüche einer solchen exklusiv soteriologischer Interpretation der Probleme sittlichen Verhaltens in der Welt wurden von Hegel (10 1981) in seinen Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion analysiert: “Durch das Sicheinführen des göttlichen Geistes in die Wirklichkeit, die Befreiung der Wirklichkeit zu ihm wird das, was in der Welt *Heiligkeit* sein soll, durch die *Sittlichkeit* verdrängt. Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt nun erst die Ehe als das Sittliche, und damit als das Höchste in dieser Seite des Menschen die *Familie*; statt des Gelübdes der Armut (dem, sich in Widerspruch verwickelnd, das Verdienst des Wegschenkens der Habe an die Armen, d.i. die Bereicherung derselben entspricht) gilt die *Tätigkeit* des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß und die *Rechtschaffenheit* in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die *Sittlichkeit* in der bürgerlichen Gesellschaft; statt des Gelübdes des Gehorsams gilt der *Gehorsam* gegen das *Gesetz* und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welcher selbst die wahrhafte Freiheit ist, weil der Staat die eigene, die sich verwirklichende Vernunft ist; die *Sittlichkeit* im *Staate*. So kann erst Recht und Moralität vorhanden sein. Es ist nicht genug, daß in der Religion geboten ist: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist*; denn es handelt sich eben darum, zu bestimmen, was der Kaiser sei ...” (S. 358f.). Hegel kritisiert an gleicher Stelle die moderne Trennung von Staat und Religion und die Subjektivierung derselben vom Standpunkt der Absoluten Wahrheit: “Indem die Religion das Bewußtsein der *absoluten Wahrheit* ist, so kann das, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d.i. als *wahr* in der Welt des freien Willens gelten soll, nur insofern gelten, als es *Teil* an jener Wahrheit hat, unter *sie subsumiert* ist und *aus ihr folgt* ... Beides ist untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalt nach davon verschiedenes sittliches, geben” (S. 355f.). Das Problem bestehe vielmehr im Gegensatz zwischen Inhalt (absolute Freiheit) und äußerer Form der Religion (Rituale, Priesterkaste etc.) - insbesondere im Katholizismus, der prinzipiellen Stütze unrechtlicher und unsittlicher Regime. Obwohl Hegel Platons Philosophenstaat ablehnte war er der Ansicht, menschengemachte Gesetze bräuchten eine Stütze in einem umgreifenden individuellen protestantischen religiösen Gewissen, in dem “Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammenfallen” (S. 364). Siehe Marx’ berühmte *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. - Die Teräpanthi kombinieren offenbar durch Trennung der Wertsphären Prinzipien der Weltentsagung mit solchen des sittlichen Lebens.

Redistribution von Produktionsmitteln (“Hilfe zur Selbsthilfe”), (b) der Erziehung aller Individuen zu moralischen Persönlichkeiten, und (c) durch Unterdrückung der Gewalt zeugenden Begehungen zu suchen. Nicht materielle Begierden und Gewalt, sondern Entsagung und friedvolles Verhandeln unter der Oberaufsicht des Staates gelte als Modell sozialer Konfliktlösungen.

Als Grundlage für solche Verhaltensweisen wird die Selbsterzeugung moralischer Persönlichkeitsstrukturen unter Anleitung der religiösen Prinzipien der Jaina anempfohlen. Ācārya Tulsī unterteilte zum Zwecke der Hinführung der indischen “Massen” die *Aṇuvratī* in drei Stufen: (1) Im ersten, dem Anfängerstadium (*Praveśaka Aṇuvratī*) gilt es die sündhaften Versuchungen durch die Umwelt zu überkommen und moralische Degradation zu vermeiden. (2) Im zweiten, dem Stadium für Fortgeschrittene (*Aṇuvratī*), und (3) dem dritten, dem Stadium der besonders Vollkommenen (*Viśiṣṭa Aṇuvratī*), gilt es für die gesamte Gesellschaft vorbildliches moralisches Verhalten zu zeigen, sich mit sozialen Problemen zu identifizieren und mögliche Lösungen “without violence and exploitation” anzustreben (S. 102, vgl. Nagaraj 1959: 17f.). Diese Ideen wurden zwar teilweise auch von Anhängern anderer Religionsgemeinschaften angenommen, doch insgesamt blieb die Bewegung, die immerhin für die gesamte indische Bevölkerung gedacht war, relativ unbedeutend und “limited mainly to the members of the Terapanth sub-sect” (Guseva 1971: 104).

Gelübde für Berufsgruppen

Eine der hervorstechendsten Innovationen des Programms ist - wie Misra (1972: 64f.) schreibt - die Tatsache, daß Ācārya Tulsī spezifische Gelübde für ausgewählte gesellschaftliche Gruppierung verordnet. Er begann 1949 zunächst mit einer Liste von neun und, kurz darauf, dreizehn Gelüben, die noch eng an die Jaina *Aṇuvrata* angelehnt waren.⁶ Zusätzlich zum Kodex für spezifische Gruppen, entwickelte er noch eine Reihe von generellen Regeln für besondere Situationen, wie z.B. Wahlen oder “international conduct”. Die Liste wurde in der Folgezeit erweitert und unterlag im Detail manchen zeitbedingten Modifikationen. Ācārya Tulsī (1989a) erklärt explizit seine Bereitschaft und Forderung, die Gelübde - nicht jedoch die unterliegenden Prinzipien - den jeweiligen Zeitumständen anzupassen. Er bittet sogar um Verbesserungsvorschläge: “I am always prepared to accept suggestions that further the usefulness of the Movement along proper lines” (S. 7). Beiliegend abgebildeter Kodex ist z.Zt. gültig (S. 10-14, vgl. Misra 1972: 64f., Tulsī 1994, siehe Anhang).

⁶ “The nine-point programme was: (1) not to think of committing suicide; (2) not to use wine and other intoxicating drugs; (3) not to take meat and eggs; (4) not to indulge in a big theft; (5) not to gamble; (6) not to indulge in illicit and unnatural intercourse; (7) not to give any evidence to favour a false case and untruth; (8) not to adulterate things nor to sell imitation products as genuine and (9) not to be dishonestly inaccurate in weighting and measuring. The thirteen-point scheme was: (1) not to intentionally kill moving, innocent creatures; (2) not to commit suicide; (3) not to take wine; (4) not to eat meat; (5) not to steal; (6) not to gamble; (7) not to deposit falsely; (8) not to set fire to buildings or materials out of malice or under temptation; (9) not to indulge in illicit and unnatural intercourse; (10) not to visit prostitutes; (11) not to smoke and not to make use of intoxicating drugs; (12) not to take food at night, and (13) not to prepare food separately for *Sādhus*” (S. Gopalan, in S.L. Gandhi 1987: 35).

ANUVRAT CODE OF CONDUCT

A Description of Various Vows

Aims

1. To inspire people to observe self-restraint irrespective of their caste, colour, creed, country or language.
2. To establish the values of friendship, unity, peace and morality.
3. To create a society free from all kinds of exploitation.

Means

1. To make maximum people *anuvrat*s.
2. To bring about a revolution in thinking and acting.

Eligibility

All those who believe in leading a pure life will be entitled to become *anuvrat*s.

Categories

1. One who subscribes to the *anuvrat*s and *sadhana* (dedicated practice) shall be called an *anuvrat*.
2. One who subscribes to the rules meant for his/her own class shall be called a *vargiya anuvrat*. For example, someone who accepts the *anuvrat*s meant for students shall be called a *vidyarthi anuvrat* (*Vidyarthi-student*).

The Directive Principles of Anuvrat

1. Developing human unity
2. Developing the feeling of co-existence
3. Developing rectitude of behaviour
4. Developing the technique of introspection
5. Developing right standards in society
6. Developing trust in the purity of means
7. Developing will-power and self-restraint
8. Developing communal harmony
9. Developing inner purity
10. Developing fearlessness, objectivity and truthfulness
11. Developing non-attachment
12. Developing an awareness of the limits of individual possession and consumption
13. Developing a process of bringing about transformation of consciousness and emotional state.

Anuvrat (atomic or small vows) for All Categories

1. I will not kill any innocent creature.
2. I will neither attack anybody nor support aggression and will endeavour to bring about world peace and disarmament.
3. I will not take part in violent agitations or in any destructive activities.
4. I will believe in human unity, will not discriminate on the basis of caste, colour, etc., and will not practise untouchability.
5. I will practise religious toleration.
6. I will observe rectitude in business and general behaviour.
7. I will by degrees develop a pure tenor of life and control over senses.
8. I will not resort to unethical practices in elections.
9. I will not encourage socially evil customs (dowry, big feasts following death, child marriage, old age marriage, etc.).
10. I will not use intoxicants like alcohol, hemp, heroin, etc.
11. I will lead a life free from addictions.
12. I will do my best to avoid contributing to pollution.

Class Anuvrat

It will be obligatory for an *anuvrat* to observe the *anuvrat*s meant for his class in addition to the above vows.

(Anuvrat vows for different classes of people)

Students' Anuvrat

1. I will not resort to unfair means in the examinations.
2. I will not take part in violent agitations and destructive activities.
3. I will not use obscene language, will not read pornographic literature, and will not see obscene movies.
4. I will not use intoxicants.
5. I will not resort to unethical practices in elections.
6. I will be courteous towards my parents and teachers.

Teachers' Anuvrat

1. I will help as much in the building of students' character as in their mental development.
2. I will not resort to unfair means in helping students pass the examinations.
3. I will give no place to party politics in my educational institution; nor will I encourage my students to take part in it.
4. I will not use intoxicants.
5. I will cooperate in expanding the Anuvrat Movement.

Businessmen's Anuvrat

1. I will refrain from adulteration and from selling counterfeit goods.
2. I will not indulge in underweight or false measuring.
3. I will not trade in or undertake import/export of goods and articles banned by the State.
4. I will not go back on my pledge to return articles under my custody or mortgaged by others.
5. I will not indulge in hoarding.

Officers'/Employees' Anuvrat

1. I will not accept bribes.
2. I will not abuse my authority.
3. I will not deliberately make delays or do injustice in the exercise of my duties.
4. I will not use intoxicants.

Workers' Anuvrat

1. I will work with devotion.
2. I will not take part in violent agitations or destructive activities.
3. I will neither drink nor smoke, and will not use intoxicants.
4. I will not indulge in gambling.

Peasants' Anuvrat

1. I will not be cruel to the animals dependent on me.
2. I will not indulge in hoarding.
3. I will not use intoxicants.

The International Code of Conduct

1. No country should commit aggression against another country.
2. No country should try to occupy the territory or grab the property of another country.
3. No country should interfere in the internal affairs of another country.
4. No country should try to impose its form of government or ideology on another country.
5. In the event of differences between them countries should adopt a policy of reconciliation.
6. There must be efforts to bring about disarmament.
7. Developed countries must have goodwill towards under-developed countries.

Wenn man diese, hier nur in Form einer Übersicht reproduzierte Liste mit der von Misra (1972) zitierten vergleicht, zeigen sich eine Reihe von Veränderungen: folgendes Gelübde für Studenten wurde weggelassen: "I will practise honesty and truth in my daily routine". Folgendes Gelübde für Geschäftsleute wurde umgeändert in Gelübde vier: "I will not practise blackmarketing". Die folgenden Gelübde für Autoren und Literaten wurden ganz weggelassen:

- (1) I will create literature and/or art not for commercial gain, but only with the feeling of producing it, symbolising truth, goodness and beauty.
- (2) I will not produce obscene literature and/or art.
- (3) My creation of literature and/or art will not be affected by party politics and communalism.

Nicht alle Formen der Selbsteinschränkung werden effektiv auch von den *Anuvratī* akzeptiert. Die Komitees der *Anuvratī* selektieren daher oft zusätzlich diejenigen Regeln aus, die sie selbst für unabdingbar und für praktisch umsetzbar erachten. Sie beschlossen z.B. auf ihren Konferenzen in den frühen siebziger Jahren die Empfehlung folgender konkreter Maßnahmen (Guseva 1971: 102):

- (1) The entrepreneurs and traders must not resort to false weights and measures, must not sell in black market and must not participate in various machinations.
- (2) Students must not resort to unclean methods during examinations and must not participate in disorders.
- (3) Government employees must not take bribes and must not use their position as employees to harm others.

Diese Umsetzung von Tulsī's generellen Vorstellungen in praktische Empfehlungen zeigt eine erhebliche Reduktion der Zielsetzung. Von einer "Nicht-Akkumulation von Reichtum" und von einer "freiwilligen Redistribution von Produktionsmitteln" unter Oberaufsicht des Staates kann hier nicht mehr die Rede sein. Vielmehr wird auf moralische Appellen an das Individuum nach dem Muster der Dharmaśāstra, oder vergleichbarer Jain-Schriften, zurückgegriffen - ohne explizite sozialpolitische Zielsetzung.

Als obersten Grundsatz, so könnte man das Programm zusammenfassen, gilt die Empfehlung der Distanzierung von der Politik bei gleichzeitiger Pflege moralischen Verhaltens. In Einklang mit Tulsī's Empfehlungen wird beispielsweise eine ausdrückliche Empfehlung an Studenten ausgegeben, nicht an politischen Auseinandersetzungen teilzunehmen. Dies entspricht den generell antipolitischen Lehren des Jainismus und dem Grundprinzip der Gewaltlosigkeit, welche somit scheinbar nicht notwendig als eine Besonderheit des Jainismus erscheint, sondern als allgemeines moralisches Prinzip. Doch durch die Grenzen der kontextuellen Anwendungsbedingungen der vorgeschlagenen Verhaltensweisen ist indirekt eine bestimmte politische Ausrichtung impliziert. Guseva hat die politischen Implikationen des Programms für Studenten expliziert:

"Students, connected with the Anuvrat movement are forbidden to participate in political struggle. - The Anuvrat movement is evaluated by its participants and leaders as a movement, revolutionary in its final analysis, as it pursues as its aim a cardinal reconstruction of the society by means of a change in the cognition of its members. Anuvratīs say that they accept the idea of equality from the communist

teaching but do not accept the appeal to violence. So far as capitalism is concerned, they approve of the idea of capital as an instrument of organised commerce and business but they object to its excessive accumulation and exploitation. Thus they wish to hold back the proletariat from violence by re-educating the capitalists” (S. 103).

Die Unterdrückung des eigenen Begehrens nach materiellen Gütern gilt den *Aṇuvratī* als Allheilmittel. Sie betrachten Klassenkampf als “unklug” und die Vorstellung einer klassenlosen Gesellschaft als eine “absurde Phantasie”. Statt dessen appellieren sie an Toleranz und Gewaltlosigkeit als individuelle Tugenden. Folgende weitere Programmpunkte finden sich in ihren Manifesten (S. 103f.):

- (a) Die Restriktion oder vollständige Abstinenz von “ehelichen Beziehungen”.
- (b) Kampf gegen die Prostitution.
- (c) Verbot von Filmen, die “verführerische Tänzerinnen” zeigen.
- (d) Kampf gegen die Kinderheirat (empfohlenes Heiratsalter: 15-45).
- (e) Protest gegen das indische “Mitgift-System” - als Ausdruck “materialistischer Werte”.
- (f) Verbot von Alkohol, Zigaretten und Protest gegen teure Kleider und Schmuckstücke.
- (g) Empfehlungen, sich nicht von “amoralischen” Festivitäten (wie *Holi*) anstecken zu lassen.
- (h) Kampf gegen die Diskriminierung der “Unberührbaren”.

Im Zentrum der hier ausgesprochenen Kritik an traditionellen Moralvorstellungen der indischen Gesellschaft stehen dabei die Fragen der Frauenemanzipation und des Aufhebens von Kastenschranken (innerhalb der Sekte).

10.1.2.1. Terāpanth-Sozialreformen (1960-1970)

Wie bereits näher ausgeführt wurde, haben schon in den 20er Jahren “progressive” Terāpanth-Mārvārī gegen die “Unterdrückung der Frau” in der traditionellen Kultur Rajasthans protestiert. Nach seiner Rückkehr aus Calcutta, im Jahre 1960 in Rajsamand, übernahm Ācārya Tulsī die Grundforderungen der vor allem in den Metropolen lebenden Reformer und startete die sogenannte *Naya Moḍ* (Neue Wende) Kampagne - “for the eradication of evil practices among the Terāpanth people” (Mahāprajña 1987a: 34). Kampagnen dieser Art zur Purifikation der Sitten zeichnen sich in erster Linie durch verstärkte propagandistische Tätigkeit und den Appell an die Einsicht der Bevölkerung, in diesem Falle der *Śrāvaka*, aus. Zu den expliziten Zielen von *Naya Moḍ* gehörte die Abschaffung (a) des *Purdah*-Systems (Verschleierung der Frau), (b) der *Mṛtyu-Bhojan*-Praktiken (Leichenschmaus), (c) des obligatorischen Weinens und der Verwendung bezahlter Klageweiber (*Ronāvāla*) bei Todesfällen, (d) des Aufzwingens schwarzer Kleidung und der Beleidigung von Witwen, (e) sozialer Veranstaltungen im Zusammenhang mit der Ehrung von *Tapasvinī*, und (f) des öffentlichen Aushandelns und der Zurschaustellung von Mitgiftartikeln (Ebda.).⁷ Tulsī legitimierte diese einschneidenden, antiritualistischen

⁷ Auch die mit Totenritualen verknüpften Festivitäten, und die dafür notwendigen finanziellen Ausgaben, erschienen dem Ācārya überflüssig. Timbergs (1978) Darstellung gibt einen Eindruck über den Umfang des Konsums in solchen Fällen bei den Calcutta-Mārvārī: “On the death of Hari Ram and Badridas Goenka's father in 1908, 75,000 attended and each was given a rupee and food in their home village of Dhundlod. The total cost was approximately RS 250,000. Similar expenditures were recorded on the death of Surajmal Jhunjunwala in 1894 - and it is reported that he himself had given more than Rs 1 million to charity in his lifetime” (S. 59). Auch in anderen Teilen Indiens fanden in den 20er und frühen 30er Jahren Mārvārī-Reformbewegungen statt: “In Central India, the social reform movement among the Marwaris started by opposing expensive customary funeral feasts, which were felt to impoverish the recently bereft.

Reformen durch den Hinweis auf die Notwendigkeit des “Brechens” mit alten Traditionen der “Massen”, um “Neuerungen einführen zu können” und den (spirituellen) “Fortschritt” der Terāpanthī zu befördern: “The rituals observed at the time of birth, wedding and death must be given up, dowry must be put an end to and the use of the veil must be discontinued. Once these basic problems are resolved a new way of progress will open itself” (Mahāprajña, in S.L. Gandhi 1987b: 26). Beim Versuch der Umsetzung dieses Reformprogramms erwies sich der *Terāpanth Mahāsabhā* in Calcutta als eine wesentliche institutionelle Stütze. Kampagnen dieser Art, zum Zwecke der Aufweichung unzeitgemäßer althergebrachter Sitten, führten interessanterweise nicht zu einer Abnahme, sondern zu einer weiteren Erhöhung der Zahl der Terāpanth-*Sādhvī*.

Weitere, vor allem für die Frauenemanzipation wichtige Innovationen wurden, vor allem auf Betreiben der damaligen *Sādhvī-Pramukhā Lāḍān*, einer Schwester Ācārya Tulsīs, vorangetrieben:

- (a) Im Kontext der *Aṇuvrata*-Bewegung wurden verschiedentlich Frauenkomitees eingerichtet und generell eine größere Unabhängigkeit der Frau propagiert.
- (b) Im Jahre 1964 wurde der *Akhil Bhāratiya Mahilā Maṇḍal*, die offizielle Frauenorganisation des Terāpanth für ganz Indien, in Bidasar/Rajasthan gegründet. Später wurden auf lokaler Ebene in zunehmenden Maße *Kanyā Maṇḍala* (Vereinigungen junger Mädchen) eingerichtet (S. 70f.).
- (c) Innerhalb der monastischen Gemeinde wurde, wie gesagt, *Vandanā* (rituelle Ehrerweisung) auch den Terāpanth-*Sādhvī* gegenüber von Seiten der *Sādhu* zur Vorschrift gemacht. Damit wurde eine entscheidende, in den alten Schriften festgelegte Asymmetrie zwischen *Sādhu* und *Sādhvī* aufgehoben.
- (d) Tulsī war sich der Bedeutung der Frauen für die kulturelle Überlieferung der Jain-Tradition wohl bewußt und forderte schon kurz nach seiner Thronbesteigung eine bessere Ausbildung der *Sādhvī*. Die Nonnen selbst reagierten darauf zunächst ablehnend und hielten an der alten Arbeitsteilung zwischen schriftkundigen *Sādhu* und handwerklich und musikalisch tätigen *Sādhvī* fest. Nachdem sich der Ācārya in 60er Jahren strikt weigerte, weiterhin ungebildete *Sādhvī* zu initiieren, brachten einige Laien den Gedanken der Gründung eines Instituts für die vormonastische Ausbildung zukünftiger *Sādhvī* auf: des *Pāramārthika Śikṣaṇa Saṁsthāna* [= PSS] (L.P. Sharma 1991: 268).
- (e) Insbesondere durch die *Sādhvī* wurde später in zunehmendem Maße die Emanzipation der Frauen von den “repressiven Sitten” in Mārvār öffentlich gepredigt (Shāntā 1985: 41 Fn. 11, vgl. 177, 468). “The upcountry mercantile classes Oswal, Maheswari and Aggarwals pay little attention to the education of their womenfolk, who are very strictly secluded behind purdah” (Census of India, in Timberg 1978: 67).

Organized demonstrations took place at Malkapur in 1920, against a local panchayat which took a conservative stand on requiring these feasts. At an ensuing demonstration one young man was killed. - Intercaste marriages between the Maheshwaris and the Aggarwals started in the 1930s. The Maheshwari Mahasabha, founded in 1912, took a reformist turn at its third meeting in Pali in Jodhpur state, in 1917. By 1922 it had identified itself fully with both social reform and the nationalist movement. The All-India Marwari Aggarwal Mahasabha was started in 1918 as a reformist group; the Akhil Bhartiya Maheshwari Mahila Parishad, a women's rights group, in 1927. Anti-purdah day started in 1929, and became an annual event in the Marwari centers of population. An anti-purdah delegation of husbands and wives toured the country. Marwari women started to emerge from their customary seclusion” (S. 76).

Kritik des Kastenwesens

Die prinzipielle Abschaffung der Kastenschränken ist seit 1949 in der indischen Verfassung festgelegt. Die Kritik des Kastenwesens erwuchs jedoch bei dem Terāpanth, wie es heißt, aus einem erneuten Studium des Jainismus (*Jain Vidyā*), welches zu der Erkenntnis führte, daß die Befolgung der Sitten des Kastensystems bei den Jaina zu einer “duplicity”, einen Zwiespalt zwischen Wesen und Erscheinung der Religion, führen: “Casteism was not in conformity with truth”, d.i. des *Jain Dharma*, “and that it was the way the Jain community behaved itself that made it look so” (Mahāprajña 1987: 30). Besonders die Diskriminierung der *Harijan* durch den “orthodoxen” Jainismus wurde damit doktrinär unhaltbar. Folgende Reformen wurden vorgenommen:

- (a) Tulsī begann ganz bewußt damit, *Harijan*-Siedlungen zu besuchen und gab explizite Anweisungen an seine *Sādhu* und *Sādhvī* die *Harijan*-Siedlungen in ihren Wandergebieten aufzusuchen.
- (b) *Harijan*-Versammlungen und Camps wurden organisiert, auf denen gelehrt wurde, wie diese durch Ausrichtung am Jainismus ihre “schlechten Gewohnheiten” - den Rauschmittelgebrauch, die Verwendung unreiner Nahrungsmittel und ihren “Minderwertigkeitskomplex” – überwinden und es zu Reichtum, Wohlstand und letztlich zur Erlösung bringen könnten.
- (c) Eine Wohlfahrtsorganisation zur Unterstützung von *Harijan*, der *Bhāratīya Saṃskār Nirmāṇ Samiti* (Gesellschaft zur Entwicklung der indischen Kultur), wurde gegründet.
- (d) Zwei zusätzliche Gelübde wurden dem *Aṇuvrata*-Kodex hinzugefügt, um bei den Jaina das (offenbar immer noch nicht sehr stark ausgebildete) Bewußtsein der Solidarität mit den *Harijan* zu stärken: “(1) I shall have faith in the unity of all human beings. (2) I shall not consider anyone untouchable on grounds of caste, creed, colour and class” (S. 31).
- (e) Der *Ācārya* setzte seine persönliche Autorität aufs Spiel, um den Widerstand vieler *Śrāvaka* gegen den Einlaß von *Harijan* in das *Paṇḍāl* - ein speziell zu Zeiten des *Cāturmāsa* errichtetes Zelt, in dem der *Ācārya* seine Diskurse abhält - zu überwinden: “No one has the authority over a place where we stay. Preventing Harijans from coming to this place will mean asking us to vacate it” (Ebda.).

10.1.2.2. Integrales Bildungsprogramm (1975-1983)

Nachdem die *Aṇuvrata*-Bewegung innerhalb des Terāpanth und auf nationaler Ebene Akzeptanz gefunden hatten, begannen *Ācārya Tulsī* und *Yuvācārya Mahāprajña* damit, breit angelegte Bildungsprogramme zu entwickeln, die nicht allein die moralische Erziehung der indischen sondern gar der Weltbevölkerung im Sinne der Jain-Lehre anstreben. Die Bildungspolitik *Ācārya Tulsīs* ist heute Teil eines umfassenden Programmes zur “Rettung der Menschheit” durch die Propagierung des Jain-Wertes der Gewaltlosigkeit (a) als persönliche Ethik, und (b) Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen. Im Zentrum steht dabei die Formung des individuellen Charakters im Sinne der Werte des Jainismus, ergänzend zur Spezialausbildung an Schulen und Universitäten.

Die Bemühungen richteten sich zunächst auf die Förderung von Jain-Bildungsinstitutionen und die Editierung, Übersetzung und Verbreitung der Jain-Literatur. Die Förderung literarischer Aktivitäten, des Studiums und der Charakterbildung ist seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ein generelles Charakteristikum (reformistischer-) sozio-religiöser Bewegungen in Indien und seit langem auch eine Statusfrage. Durch die Anregung der Gründung verschiedener neuer Lehranstalten hat sich Tulsī darüber hinaus darum bemüht, die

traditionelle Schulbildung mit neuen populistischen Formen von *Sādhana* (Yoga), *Jīvan-Vijñān* (Lehre der rechten Lebensführung) und *Prekṣā-Dhyāna* (Einsicht-Meditation) zu kombinieren, um Schulwissen zusätzlich durch eine ethische Ausbildung und praktische Formung des gesamten Charakters zu ergänzen: “the main purpose of education should be character development (because) ... [a] very learned person may be full of psychological distortions such as cruelty, retaliation etc.” (Tulsī Adhyātma Nīdam: Pamphlet).

Die “Wissenschaft vom Leben” (*Jīvan-Vijñān*) basiert auf dem Versuch einer Integration traditioneller moralischer Prinzipien und moderner medizinischer und psychologischer Erkenntnisse. Sie zielt auf eine integrale Entwicklung der Persönlichkeit “through attitudinal change and behavioural modification” (Mahāprajña 1987: 36). Dahinter steht die Theorie, daß das moderne Leben (“Technologie, Industrialisierung, Über-Urbanisierung”, etc.) “gefährliche emotionale Spannungen” im Individuum erzeugt, welche die “soziale Gesundheit” gefährden. Eine Kontrolle dieser emotionalen Spannungen durch das Erlernen der “rechten Lebensweise”, so heißt es, sichere letztlich auch den sozialen Frieden, da “die mentale Einstellung eines Menschen die Grundlage seiner Verhaltensmuster” sei (Pamphlet). So führe beispielsweise “Gier” zum “Unglücklich Sein”, “Geduld” zu (sozialer) “Anerkennung”, “Furcht” zu “Spannung”, etc. Das Gesamtsystem postuliert eine Korrespondenz zwischen “Psychischen Zentren”, “endokrinem System”, “Nervensystem”, “individuellen Verhaltensmustern” und dem “Zustand der Gesellschaft”. Das entscheidende Ziel von *Jīvan-Vijñān* ist letztlich die Förderung der Einsicht und Orientierung der Individuen an Jain-Werten. Der Grundwert des Jainismus ist *Ahiṃsā*. Eine an *Ahiṃsā* ausgerichtete, “richtige Lebensweise”, erzeugt in den Augen nicht nur der Terāpanthī positive, Friedlichkeit-fördernde Verhaltensorientierungen und minimiert zugleich negative, Gewalt produzierende Verhaltensorientierungen. Als positive Werte gelten im Einzelnen: “Pflichtbewußtsein”, “Unabhängigkeit”, “Ehrlichkeit”, “menschliche Gleichheit”, “Loyalität/Patriotismus”, “Mitleid”, “Furchtlosigkeit”, “Lustlosigkeit”, “Willenskraft”, etc. Die Einweisung in der Lebenskunst ist effektiv eine Art moderner Ethik-Unterricht, vermischt mit ausgewählten Lehren aus der modernen Biologie und der Orientierung am Wert der nationalen Einheit. Ein Hauptelement des Curriculums ist die Einsicht-Meditation.⁸

Prekṣā-Dhyāna dient der aktiven Einverleibung eines modifizierten, verbesserten Verhaltensmusters beginnend mit der Kontrolle und Eliminierung innerer, emotionaler Spannungen. Im Wesentlichen geht es dabei um die “Konzentration auf das innere Selbst” und der damit verbundenen Distanzierung mechanischer unreflektierter Verhaltensroutinen. Die Einsicht-Meditation sei von der “Konzentration des Denkens” streng zu scheiden, da sie die Ebene der kalkulierenden Rationalität transzendiert. Drei Haupttechniken werden gelehrt: (1) *Kāyotsarga* (Preisgabe des Körpers) durch Atemregulierung (*Prāṇāyāma*), etc., (2) Konzentration und Kontrolle der “psychischen Zentren” gekoppelt mit Farb-Visualisierung (der ein nachhaltiger Effekt auf die unterbewußten Tiefenschichten des Bewußtseins nachgesagt wird), und (3) *Bhāvanā* oder *Anuprekṣā* (Autosuggestion). Durch Autosuggestion werden die negativen Einstellungen ausradiert und positive Einstellungen kultiviert. Die positiven Einstellungen entsprechen letztlich den fünf *Aṇuvrata*, wie sie in der *Bhāvanā*-Sektion des *Ācārāṅga-Sūtra* erläutert sind. Grundsätzlich gilt die Gewinnung von Einsicht jedoch als ein für *Samyak-Darśana* und ein Leben nach jainistischen Prinzipien vorbereitendes Programm, welches nicht an eine bestimmte Religion oder an Mitgliedschaftsbedingungen geknüpft ist. Ähnliche moderne populäre

⁸ Sie wurden oft in handliche Slogans verpackt “in order to mould the mental outlook of people” (Mahāprajña 1987: 38). Folgende Beispiele werden gegeben: (a) *Samyamah Khalu Jeevanam* (Wahres Leben ist Selbsteinschränkung); (b) *Nij Par Shashan: Phir Anushasan* (Zuerst Selbst-Kontrolle, dann Disziplin); (c) *Pahale insan, phir Hindu ya Musalman* (Zuerst ein Mensch, dann ein Muslim oder Hindu); (d) *Jo hamara ho virodh, ham use smajhen vinod* (Gegnerschaft Anderer gegen uns ist unsere eigene Schöpfung) (Ebda.).

Meditationsprogramme sind unter anderen auch aus dem Bereich des Theravāda Buddhismus bekannt (*Vipassanā*).

Jīvan-Vijñān und *Prekṣā-Dhyāna* sind subtile Mittel der Propagierung der Ziele der *Aṇuvrata*-Bewegung. Die Begrifflichkeit der Meditationstechniken unterscheidet sich bewußt von anderen modernen Jain-Meditationsschulen (z.B. Chitrabhanu 1978, 1980) und lehnt sich an die traditionellen Lehre von der Seelenfärbung (*Leśyā*) an. Die Formung des Charakters im Sinne der Jain-Ethik, zusätzlich zur Akkumulation von Faktenwissen, hängt zusammen mit Ācārya Tulsī umfassenden Projekt einer Präsentation des Jainismus “as a religion with a scientific basis” (Mahāprajña 1987: 36). In den letzten zwanzig Jahren wurden erhebliche Geldsummen in den Aufbau der Terāpanth Bildungsinstitutionen investiert, insbesondere in den *Jain Viśva Bhārātī* (JVB) und die *Aṇuvrat Viśva Bhārātī Global Organization* (ANUVIBHA) in Ladnun.⁹

Exkurs: Zur Geschichte der Prekṣā-Meditation

Die Geschichte der *Prekṣā*-Meditation und der bei der Konstruktion verwendeten exegetischen und praktischen Methoden ist ein Kapitel für sich und könnte Thema eines eigenen Buches sein.¹⁰ In seinem Artikel “Remarks on the History of Jaina Meditation” betonte Bronkhorst (1993) die geringe Rolle meditativer Praktiken in der Geschichte des Jainismus und die daraus folgende Konsequenz, daß revivalistische Bestrebungen, wie die Ācārya Tulsī und Yuvācārya Mahāprajñas, “had to start almost from scratch, so to speak. They had to look for a teacher, among the Jainas but perhaps more often elsewhere” (S. 158). Er schreibt weiter: “This 'revival' may not be unconnected with the interest in meditation among non-Indians” (S. 159 Fn. 13), wie schon früher in der Geschichte des Jainismus. Bronkhorst belegt, daß die Einführung (z.T. Import) neuer Meditationsmethoden aus nicht-Jain-Traditionen schon durch Haribhadra, Yogīndu, Śubhacandra und Hemacandra vorgenommen wurde und vermutet, daß der Niedergang der ältesten kanonischen, seiner Ansicht nach rein “scholastischen” (S. 157) Meditationsformen “an almost unavoidable consequence of the gradual exhaltation of the Jina, and of the state of liberation preached by him” (S. 154) gewesen sein muß.

Viele Sthānakavāsī-Mönche, zum Beispiel, sind dagegen der Ansicht, daß die Praxis der Meditation (*Dhyāna*) zur Zeit Mahāvīras weit verbreitet war, doch unter dem Einfluß der *Caityavāsīn* in Vergessenheit geraten sei. Weder Loṅkā noch die Sthānakavāsī- oder die Saṃvegī Mūrtipūjaka-Traditionen hätten die Bedeutung der Meditation hervorgekehrt. Die Wiederbelebung der Meditation im modernen Jainismus sei das alleinige Verdienst des *Vipassanā*-Lehrers S.N. Goenka (geboren 1924) und von Rajneesh (Osho) (1931-1990) gewesen, der im Jahre 1953 ein Erleuchtungserlebnis hatte und im Jahre 1970 seine mit eigenen Erfahrungen verknüpfte eklektische Meditationslehre in Hindi vorgestellt habe.¹¹ Im Gegensatz zu Goenkas *Vipassanā* hatte Oshos Methode keinen unmittelbaren Einfluß auf die Jaina. Goenka (Ācārya Satyanārāyaṇa) stammt aus einer Hindu Händlerfamilie aus Rajasthan, die aus geschäftlichen Gründen nach Burma gezogen war, wo er 1924 in

⁹ Die “Wissenschaftlichkeit” des Jainismus leitet sich im Wesentlichen von dem Begriff *Jñāna* (Wissen) ab, und ist daher inkompatibel mit westlichen Auffassungen von Wissenschaft als ein konventionelles diskursives Verfahren der Wahrheitsfindung. Form und Inhalt werden jedoch im Kontext des Jainismus selten in dieser Weise auseinandergehalten. Der Eindruck der “Wissenschaftlichkeit” der Einsichten des Jainismus über die Struktur und Funktion der “Seele” *per se* wird heute von den Terāpanthī nicht zuletzt durch kritische Edition, Reinterpretation und Propagierung der Jain *Āgama* (heilige Schriften) und der Unterstützung von (staatlich anerkannten) Instituten der “Jainologie” gefördert. Vor allem wird jedoch neuerdings eine progressiv zunehmende Menge von propagandistischer Literatur in Form “wissenschaftlichen Darstellungen” der Jain-Lehre (ein Unterschied der nirgendwo eindeutig festgemacht werden kann) durch verschiedene Terāpanth Organisationen weltweit vertrieben.

¹⁰ Zur Einführung siehe Mahāprajña 1985a.

¹¹ Siehe Rajneesh 1976; 1977; 1988.

Rangun geboren wurde. 1955 kam er auf der Suche nach einer Kur für ein physisches Gebrechen mit dem burmesischen Meditationslehrer Sayagi U Ba Khin (1899-1971) - einem ehemaligen Staatsbeamten - in Kontakt, der ihn in die *Vipassanā*-Meditation einweihte. Am 20.6.1969 wurde er von seinem Lehrer befugt, die Methode in Indien zu lehren, um so die "Rückkehr von *Vipassanā* in ihr Ursprungsland" einzuleiten. Nachdem er seinen Beruf aufgegeben hatte führte er am 3.-13.7.1969 das erste zehntägige *Vipassanā*-Training für seine Verwandten und unmittelbaren Freunde in Bombay durch. Anschließend gewann er schnell eine Große Gefolgschaft und führte regelmäßig Meditationslehrgänge durch. Er pries die Methode als nicht-monastische und nicht-sektiererische Methode der "Lebenskunst" an, die auch für Laien die Erlösung verspricht und indirekt sozialen Wandel durch individuelle Transformation herbeiführen kann - alles Elemente, die später in die "Wissenschaft vom rechten Leben" von Yuvācārya Mahāprajña übernommen wurden. Im Jahre 1975 eröffnete Goenka das Meditationszentrum *Dhamma Giri* nordöstlich von Bombay. Im selben Jahr führte er erstmals Meditationslehrgänge im Gefängnis von Jaipur durch. Im Jahre 1980 ernannte er seine ältesten Schüler zu Assistenten und im Jahre 1985 gründete er das *Vipassanā Research Institut* in *Dhamma Giri* (<http://www.vri.dhamma.org>).¹² Fraglich ist, wie weit Mahāprajñas *Prekṣā-Dhyāna* direkt von Goenka beeinflusst wurde, worauf der gleichlautende Name deutet. Einige Indizien sind unbestritten. Im Jahre 1975 hielt Goenka einen Meditationslehrgang in Ladnun ab, der von einer Reihe von Terāpanth-*Sādhū* und *Sādhvī* besucht wurde (Shāntā 1985: 398 Fn.35). Zur damaligen Zeit wurde Meditation als eigenständige Praxis von den Terāpanth-Asketen nicht praktiziert. Goenka hielt weitere *Śibir* speziell für Terāpanth-Asketen in Jaipur. Nach Ansicht von Sthānakavāsī-Mönchen kopierte Yuvācārya Mahāprajña seine Methode und versah sie mit dem Titel *Prekṣā-Dhyāna*. Diese Form der Meditation sei nicht die in den Schriften beschriebene ursprüngliche Methode der Jain-Meditation, sondern nur eine später modifizierte Kopie der *Vipassanā*-Meditation. Solche Beschreibungen erklären sich aus der modernen Sektenkonkurrenz. Neue Meditationsformen werden heute zum Beispiel von dem Ex-Mūrtipūjaka-Mönch Citrabhānu angeboten, von dem Ex-Śramaṇa Saṅgha Sthānakavāsī-Mönch Ācārya Suśīlkumār, von dem Leiter des Sthānakavāsī Śramaṇa Saṅgha Ācārya Dr. Śīvmuni (geboren 1924), der regelmäßig Lehrgängen veranstaltet,¹³ und von dem Kharatara-Gaccha-Muni Lālītmunisāgara, der seit einigen Jahren Meditation lehrt und auch einige Bücher darüber publiziert hat. Auch bei den Digambara werden inzwischen neue Meditationsformen angeboten.

Nach Svāmī Dharmānand, einem Laienanhänger des Terāpanth, Yoga-Lehrer und Leiter des *Ādhyātma Sāadhanā Kendra* für *Prekṣā-Dhyāna* in Neu Delhi, hat Ācārya Mahāprajña die Meditation in den Jainismus wieder eingeführt um die frühere einseitige Betonung der Askese (*Tapas*) innerhalb des Terāpanth zu relativieren. Der Ex-Mūrtipūjaka-Mönch Citrabhānu, der als erster eine moderne "Jain" Form der Meditation entwickelte, die in den USA Anhänger gefunden hat, habe wenig praktische Erfahrung und die Sthānakavāsī Ācārya Suśīlmuni, Dr. Śīvmuni und die Digambara Āryikā (Nonnen) hätten alle von Mahāprajña gelernt oder ihn imitiert (Mahāprajña habe sogar interveniert, als der Digambara Ācārya Vijayānanda die *Prekṣā-Dhyāna*-Methode während seiner *Sallekhanā*-Praktiken anwendete). Bevor er die Methode der *Prekṣā-Dhyāna* im Jahre 1974 systematisch entwickelte wurde von den Terāpanthī *Arham-Yoga* praktiziert. Diese Methode wurde zunächst als eine Form der Verehrung eines begehrten Objektes (*Iṣṭa-Vandanā*) praktiziert, doch nach wiederholtem Einspruch der Laien durch die Meditation des *Namaskāra-Mantra* abgelöst. Im Jahre 1974 wurde Mahāprajña noch Muni Nathmal genannt. Er hielt sich damals in Ladnun auf und lud vier ihm persönlich

¹² Siehe Goenka (1987) über seine Lehre und Methode.

¹³ Die Bedeutung der Meditation wurde schon früher im Kontext des Śramaṇa Saṅgha vereinzelt hervorgehoben. Das zentrale Ritual der Sthānakavāsī ist das *Sāmāyika*, eine Form der Meditation, die ca. 48 Minuten (1 *Muhūrta*) lang praktiziert wird.

bekannte Yoga-Spezialisten ein, um die von ihm auf der Grundlage der in den kanonischen Schriften zu findenden Hinweise (z.B. zur Farbenmeditation) entwickelte Methode zu testen. Darunter waren S.Nahata, der “mit der Hilfe der Engel” die *Sūtra* interpretierte, sowie der aus Calcutta stammende Svāmī Dharmānand selbst, der mit Ācārya Tulsī bekannt war der Dharmānand im Jahre 1957/1958 erstmals auf die Meditationserfahrungen hinwies, die in der *Prekṣā*-Methode angelegt sind, die über rein ideologische Faktoren (“ideological ketchup”) hinausgingen. In der Bibliothek und dem Gästezimmern in Ladnun sei die neue Methode erstmals von Muni Nathmal gelehrt worden:

“Acharya Mahapragya, at that time, i.e. 1974, Muni Nathmalji even not Yuvacharya, had designed this Preksha Meditation system. His Holiness called some persons to experience the system in the year 1974, when he was in Ladnun, had the practice of Sadhana in a separate place. I was one of them and I had appreciated his technique with some suggestions. It is solely explored by His Holiness Acharya Mahapragya. He tried on us. No, I did not sit for six months and meditated weeks and weeks. I had practiced under His Holiness guidance for about 10 years. I had a little study on the meditational aspect from ancient and as well as modern literature. I had developed it from my own experience of which I give training of course based on Preksha Meditation, at our [Ādhyātma Sādhana] Kendra” (Svāmī Dharmānand, Delhi, persönliche Mitteilung).¹⁴

Bronkhorst (1993: 44) argumentierte, daß sich Jain und Hindu “main stream meditation” von der buddhistischen *Vipassanā*-Meditation darin unterschied, daß sie eine Form der Konzentration darstellt, die auf das Stoppen jeglicher Aktivität gerichtet sei. Der Terāpanth *Muni* Kiśanlāl (Delhi, persönliche Mitteilung) erläuterte dagegen, daß Konzentration nicht das Wesentliche bei der *Kāyotsarga* Meditation sei, sondern *Sat-Cit-Ānanda*, d.i. die unmittelbare Einsicht in die Erfahrung des reinen ungebundenen Bewußtseins. Konzentration sei auch vonnöten, wenn man mit einer Flinte ziele, doch während des *Kāyotsarga* verlasse der Geist den Körper. Wie andere Mönche deutet auch er an, daß durch Meditation verstorbene und als Götter wiedergeborene Mönche kontaktiert und zur Hilfe gebeten werden könnten. Dharmānand und Kiśanlāl konkurrieren unterschwellig miteinander. Nach Kiśanlāls Ansicht konzentriert sich Dharmānand “nur auf den Körper” (Hāṭhayoga), während Dharmānand ebenfalls betont, Kiśanlāl habe “einen starken und guten Körper” und Einsicht in die Methode der Erinnerung vergangener Leben (*Jāṭismāraṇa-Jñāna*). Deshalb würden die Leute zu ihm gehen. Dharmānand erklärt, die Essenz seiner eigenen, wie er selbst zugibt, potentiell anti-asketischen, an den Bedürfnissen von Laien orientierten Methode bestehe darin, wie Kundakunda, die Identität von *Ātman* und *Paramātman* und somit die vollkommene Differenz von Seele und Körper zu erfahren.

Die Untersuchung des Einflusses von *Kāyotsarga*, und anderer in den Schriften erwähnten Meditationsmethoden, *Vipassanā* und *Yoga* auf die moderne *Prekṣā*-Meditation verlangt ein eigenständiges Buch.

¹⁴ “Acharya Mahapragya had written an article on Jain Meditation which covers Agamic as well as later literature. 1. Sri Jaichandlal Baid of Ladnun who had the help from the angels (devta) to know the meaning of Agamas. 2. Sadhak Ganesh Mal Sethia an old person. 3. Om Prakash, who was initiated in Terapanth order, but later expelled from the order. No, there was no influence of Vipasyana taught by Sri S.N.Goyanka, the Acharya of Vipasyana Meditation” (Svāmī Dharmānand, persönliche Mitteilung). “Please note that Muni Nathmal had tried for years to know how Mahavir meditated from the Agams for Preksha Meditation he had meditated for none months living separately at Ladnun and finalised the system” (Ders.).

10.1.2.3. Tulsismus und Gandhismus

Tulsī war der erste Terāpanth-Ācārya, der nicht nur Weltentsagung sondern auch Weltveränderung predigte. Mit der Begründung der drei genannten Reforminitiativen verfolgte er sozialpolitische Ziele die, wie Guseva (1971) schreibt, zwar das Wohl der gesamten Welt im Blick hat, doch vor allem der generellen Interessenslage der aufstrebenden “Mittelklasse” in Indien, d.i. der unteren oder mittleren urbanen Bourgeoisie und bestimmten Handwerkerkreisen, also der traditionellen Klientel der Jain-Asketen, entgegenkamen. Er versuchte eine Synthese zwischen den neuen sozio-ökonomischen Bedingungen mit den überlieferten religiösen Dogmen des Jainismus einzugehen, indem er den traditionellen Jain-Lehren zusätzlich neue soziale Forderungen und Inhalte zuordnete. Die Zielsetzung und die Funktion der Bewegung weisen Ähnlichkeiten zu der von Gandhi inspirierten und von Jayprakāś Nārāyaṇ und Vinobā Bhāve angeführten, *Sarvodaya*- (Fortschritt für Alle) Bewegung auf (Nagaraj, in Guseva 1971: 101, Misra 1972: 63-5, Mahāprajña 1986: 33). Die *Aṇuvrata*-Bewegung ist insofern als die Jain-interne Replikation des sozialpolitischen Programmes Gandhis und Vinobā Bhāves innerhalb des Jainismus anzusehen. Bekanntlich stammte Gandhi selbst aus einer Gujarati *Vaiśya*-Familie und wurde zusätzlich durch seinen Kontakt zu Śrīmad Rājacandra stark von jainistischem Ideengut geprägt.

Die Parallelen zwischen den *Aṇuvrata* und *Sarvodaya* Bewegungen waren sowohl Ācārya Tulsī als auch Jayprakāś Nārāyaṇ bewußt. Auf einem Zusammentreffen in Bombay zwischen den beiden Sozialreformern wurden Ähnlichkeiten und Unterschiede bestimmt. Beide Bewegungen, so wurde festgehalten, sind offen für Mitglieder aller Klassen und Kasten und verfolgen keine separaten Gruppeninteressen, sondern streben nach der Maximierung des Glücks aller. Die Methoden unterscheiden sich jedoch. Der Hauptunterschied ist, daß die *Sarvodaya*-Bewegung ein explizit gesellschaftliches Ideal verfolgt - das aktive “Weggeben” und Teilen von akkumuliertem Privateigentum (d.i. Vinobā Bhāves “Landgabe”-Initiative) -, während die *Aṇuvrata*-Bewegung allein die moralische Erziehung des Individuums in den Vordergrund stellt und die freiwillige Selbstdisziplinierung des Einzelnen prämiiert. Jayprakāś Nārāyaṇ, der Tulsīs *Ahiṃsā*-Lehre als “abgehoben (lofty)” empfand, faßte die Unterschiede wie folgt zusammen:

“Both the Movement for sampatti dan (gifting away property) and the Anuvrat Movement cherish the common aspiration. One inspires, advises or even compels society to let its weaker sections share in its resources. The other lays emphasis on the renunciation of one's lust for acquisition. It doesn't call upon people to gift away what they have in excess but simply exhorts them to leave it for use by society. Anuvrat regards possession in all its forms as the root of sin. It is the main cause for violence. When there is desire for acquisition, exploitation and violence are bound to follow as its natural corollaries” (nach Mahāprajña 1987: 16).

Der Vergleich der *Aṇuvrata*-Bewegung mit der *Sarvodaya*-Bewegung zeigt paradigmatisch die spezifisch jainistische, indirekte Art der Verbindung von Religion und Politik. “Acharya Tulsī, the sponsor of the Anuvrat Movement, is far away from the sphere of politics”, schreibt beispielweise der Politiker Dr. Sampurnanad, “he has nothing to do with any particular group or party. He does not subscribe to any 'ism' and yet, despite his being miles away from all these ways of earning fame, he is one of those who have more or less influenced the lives of millions” (nach Mahāprajña 1987: 17). Man kann sehen, daß Jain-Asketen nicht unbeteiligt an

gesellschaftlichen Prozessen sind und in welcher Weise die von ihnen formulierten moralischen Gebote die soziale Praxis ihrer Zeit reflektieren bzw. implizieren.

Tulsī und Bhāve waren jedoch in ihrer Praxis letztlich nicht weit voneinander entfernt. Wie Fox (1990b: 76) schreibt, müssen seit Ende der 60er Jahre die Gandhiistisch geprägten, nationalen sozialreformerischen Bewegungen - und dazu gehört auch die *Aṇuvrata*-Bewegung - als gescheitert angesehen werden. Auch Vinobā Bhāves Bewegung legitimierte letztlich nur das herrschende Regime von Nehrus Kongresspartei. Sie dienten letztlich weniger der effektiven Umverteilung von Reichtum, als vielmehr der Disziplinierung der Armen und eben dadurch - der Legitimation des Regimes der Kongresspartei. Diese wurde vor allem von der "unteren Mittelklasse" der urbanen Zentren Indiens getragen, also von der gleichen Klientel, aus der sich traditionell die Laienanhänger der Jain-Asketen rekrutieren. Sobald sich seit Ende der 60er Jahre eine effektive Disziplinierung der Armen durch den Gandhiismus nicht mehr erreichen ließ, mußte auch die Kongresspartei ihre Politik verstärkt an Idealen des neuen Hindu-Nationalismus orientieren, der für die heutige Situation charakteristisch ist (Van der Veer 1993: 94-8).

Instrumentalisierung von Religion für politische Zwecke

Tulsī versuchte also durch eine ganze Reihe von Kampagnen die traditionellen Jain-*Aṇuvrata* durch einige Modifikationen aus ihren "sektiererischen Schranken zu lösen" und als eine universelle, "spirituelle Antwort auf die sozialen Probleme" seiner Zeit zu verbreiten (man könnte dies genauso gut als "Missionierung" bezeichnen). In den Worten von Mahāprajña (1987: 20): "Acharyashree realized the universal nature of religion and made it a tool to solve social, national and international problems". Die konkrete historische Relevanz der Lehre bleibt dabei, wie so oft im Jainismus, unausgesprochen und manifestiert sich nur in generellen Beschreibungen der Anwendungsbedingungen der Einschränkungen. Die konkreten Implikationen bzw. die historische Relevanz der betreffenden Gelübde müssen von den Beteiligten selbst ausgearbeitet werden. Wie Luhmann (1984) und - im Anschluß an Grice (1975) und Brown und Levinson (1978) - auch Strecker (1988) und Drechsel (1987) gezeigt haben, kann nur eine konkrete Analyse der kontextuellen Implikationen, die politisch-ideologischen Wirkungsmöglichkeiten einer "Ethik" herauspräparieren, deren Funktionsweise grundsätzlich auf der Trennung der Ebenen von "Theorie" und "Praxis" beruht (Foucault 1984). Daher ist auch eine eindeutige Unterscheidung von Religion und Politik nicht möglich, die, wie unter anderen Tambiah (1970) betont hat, weniger als unterschiedliche Handlungstypen, denn als Orientierungsweisen angesehen werden sollten.

Die organisatorische "Zwitterstellung" der *Aṇuvrata*-Bewegung zwischen Religion und Politik brachte Ācārya Tulsī jedoch Kritik aus verschiedenen Lagern ein. Die Terāpanth-Orthodoxie sah das Programm als "Ausdruck des Ego des Ācārya" und als Form der "Verweltlichung" ihrer Religion. Nicht-Jaina kritisierten es dagegen als eine Form verdeckten Sektierertums und als Instrument aggressiver Missionierung des Jainismus (Balbir 1983: 44):

"From the side of non-Jainas the criticism came in form of a doubt that Acharya Tulsī and his Terapanth order, under the cover of Anuvrat, want to convert every one to Jainism. On the other extreme, followers of Terāpanth criticized the Acharya by declaring that he no longer insists on the people becoming Jainas. The Acharya has slackened the propagation of Terāpanth" (L.P. Sharma 1991: 287).

In Frage steht, ob es sich hier um eine religiöse oder eine politische Bewegung handelt. Aus der Sicht der Terāpanth ist die Antwort eindeutig - die *Aṇuvrata*-Bewegung ist keine religiöse, sondern eine sozio-religiöse Bewegung:

“Acharya Tulsī made it clear that this Anuvrat is not a religious programme and made people understand that this is the code for political activity, the laws for economic transactions and principles to be followed by students, businessmen, officials, women, teachers, farmers, workers and other citizens” (Misra 1972: 64).

Auch Sangave (1980) sieht in der *Aṇuvrata*-Bewegung einen Versuch der Instrumentalisierung religiöser Prinzipien für soziale Zwecke: “[T]he Aṇuvrat movement ... attempts to utilise the spiritual doctrines of the Jainas for moral uplift of the masses” (S. 55f.). Ein großer Teil der Terāpanth-*Sādhu* und *Sādhvī* finden es jedoch auch heute noch schwierig sich mit dem neuen Denken abzufinden. In privaten Konversionen äußern sie ihren Widerwillen gegen viele Aspekte der Reformen. Sozio-religiöse Fragen und Aktivitäten, wie internationale Friedenskonferenzen oder Fragen der Abrüstung, etc., erscheinen ihnen als peripher und letztlich als destruktiv für ihr eigenes, strikt ritualisiertes religiöses Leben (S. 328, 332). Gandhis Hungerstreiks werden als Form der Gewalt im Prinzip von allen Jaina abgelehnt (Chopra 1948: 35, vgl. Case 1923).

10.1.3. *Ahiṃsā* als Massenreligion

Jain-Asketen stehen notwendigerweise in direktem Kontakt mit der Laienschaft und leben dennoch zugleich von ihnen getrennt.¹⁵ Aus dieser für das Jain-System konstitutiven Problematik ergeben sich typische Folgeprobleme - vor allem das der Aufrechterhaltung der Kommunikation zwischen Asketen und Laien und zwischen den zeitweilig weit auseinander lebenden Wandergruppen. Ihr Prinzip zentralistischer Organisation stellt vor allem die Terāpanthī in Zeiten zunehmender regionaler und sozialer Expansion ihres Wirkungsbereiches, bzw. desjenigen ihrer Anhänger, vor das Problem der Aufrechterhaltung des direkten Einflusses des *Ācārya*. In anderen Jain-Sekten wird dem gleichen Problem in der Regel unwillkürlich durch Spaltung der *Gaccha* und regionale Fragmentierung begegnet:

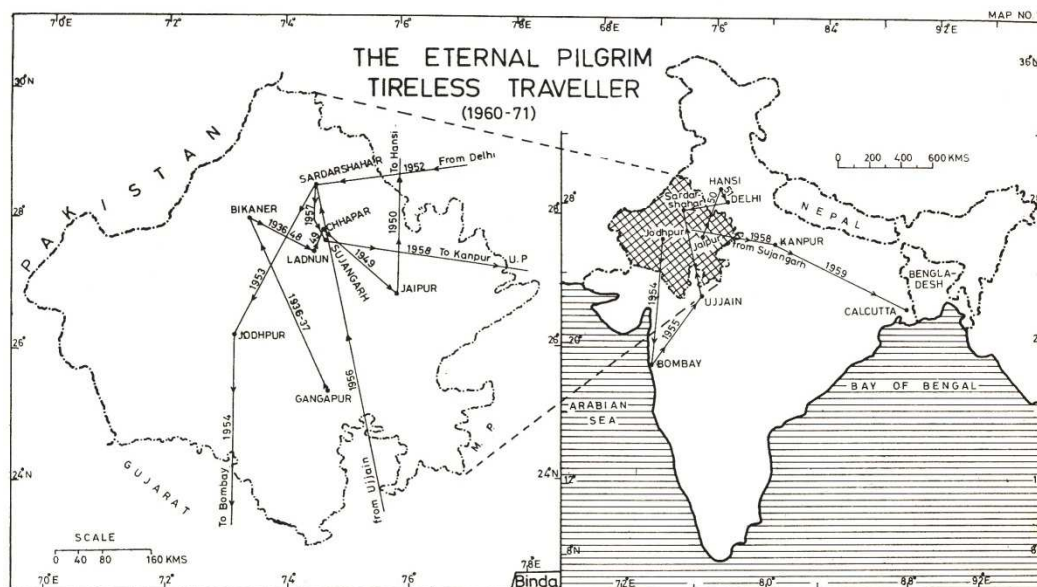
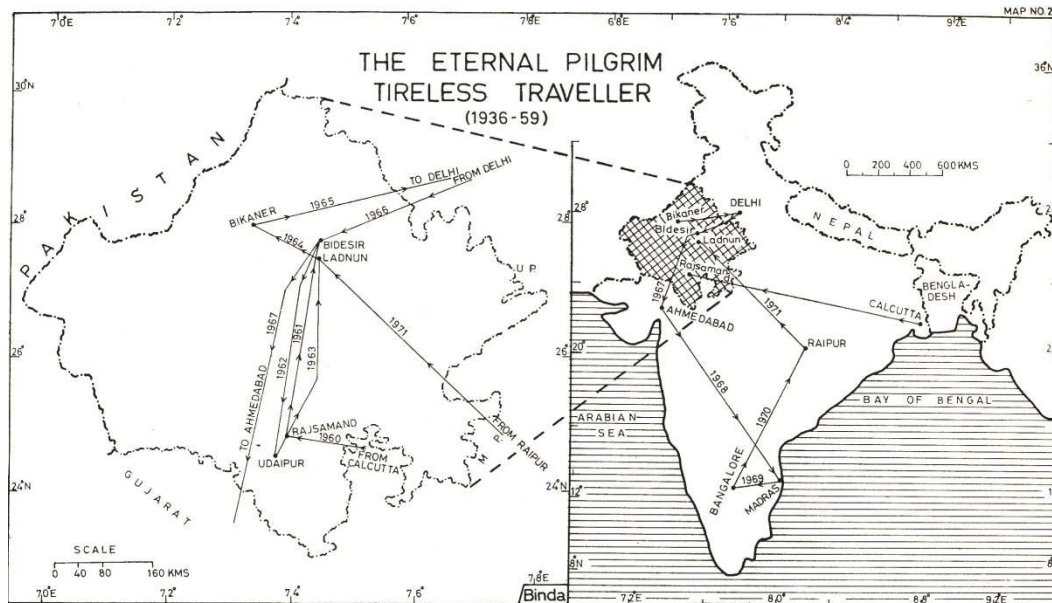
“In other sects, sub-sects, and schools also wandering is much less elaborate. This is because of the prevalence of many independent schools and many Acharyas. These Acharyas have much smaller groups of followers and consequently receive more modest attention from the laity” (Goonasekera 1986: 208).

Bei den Terāpanthī hingegen, bei denen die Erhaltung der Einheit der Sekte als oberstes Prinzip gilt, wird anstelle der Spaltung eine Kombination von drei alternativen Problemlösungsstrategien eingesetzt: (1) Die Expansion und Systematisierung der Wanderungen, (2) die systematische Nutzung moderner Massenkommunikationsmedien, und (3) die funktionale Differenzierung der monastischen Organisation.

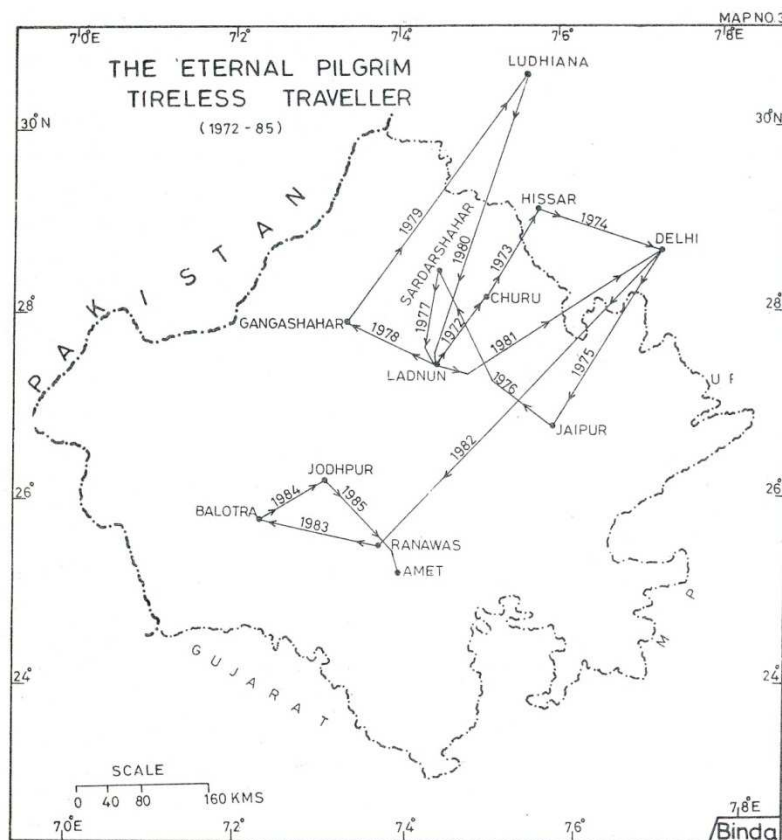
¹⁵ Oldfield 1982: 53.

10.1.3.1. Expansion und Systematisierung der Wanderungen

Ācārya Tulsī begegnete dem Problem zunächst durch ein Expandieren der Gebiete seines *Vihāra* und desjenigen seiner Asketen (Guseva 1971: 99, Mahāprajña 1987: 42, Shāntā 1985: 177, 478). Um die Zahl der Kontakte zwischen Laien und Asketen zu erhöhen, hielt er, entsprechend seiner expansiven Missionierungspolitik, seine Asketen dazu an, immer längere und geographisch weiter ausgreifende Wanderungen zu unternehmen. Dadurch konnte er einen größeren Kreis von Menschen mit den Anliegen seiner Sekte in Berührung bringen - auch über die Grenzen von Rajasthan und der Osvāl-Kasten hinaus.



Ācārya Tulsī versuchte sozusagen die Knappheit des Mediums (Asketen) durch Erhöhung der Umlaufgeschwindigkeit und die Erweiterung der Zirkulationssphäre zu kompensieren. Er selbst ging dabei mit gutem Beispiel voran und hat, wie seine Anhänger bewundernd betonen, “alle Rekorde im Barfußwandern gebrochen” (Mahāprajña 1987: 28). Wie bei allen Jain-Sekten üblich, wurde auch über Ācārya Tulsīs Wanderungen (unter anderen) genauestens Buch geführt. Die wichtigste Datensammlung findet sich im Anhang von Sādhvī Pramukhā Kanakaprabhās (1977: 885-990) Beschreibung der grossen Pilgerwanderung Ācārya Tulsīs nach Südindien (*Dakṣiṇa-Yātrā*) vom 27.2.1967 - 28.1.1971: (a) ihr persönliches Tagebuch (Gastgeber, etc.), (b) offizielle Empfehlungsschreiben, (c) Protokolle der täglichen Wanderungen (Datum, Ort, region, Distanz). Die Wanderungen anderer Terāpanth-Mönche und Nonnen sind vor allem in den Publikationen von Muni Navratnamal (1981ff., 1986, 1991) dokumentiert. Die Karten zeigen den geographischen Einzugsbereich und das Selektionsmuster der Wanderungen Ācārya Tulsīs, die nach 1949 auch über die Grenzen Rajasthans hinaus führten (S. 61-2).



Auffallend ist, daß Tulsīs Wanderungen außerhalb Rajasthans vornehmlich die Zentren des modernen Indien ansteuerten - Delhi, Calcutta, Bombay und Madras - in denen heute einflußreiche Mārvārī-Gemeinden zu finden sind. Das Motiv der Pilgerwanderung (*Yātrā*) zu den Eckpunkten des neuen indischen Staatsgebietes entspricht dem uralten Ritual der symbolischen Inkorporation eines heiligen Raumes (*Kṣetra*) durch Umkreisung (vgl. Gonda 1956, Turner 1973, Eck 1981, Burghart 1983a, Gold 1990: 135). Ein Ritual, welches, wie Van der Veer (1994: 120-8) im Anschluß an Anderson (1983) und Kapferer (1988) hervorhob, heute eines der beliebtesten Verfahren der politischen Mobilisierung im Kontext des modernen religiösen Nationalismus in Südasien ist.

10.1.2.3.2. Einführung moderner Massenkommunikationsmedien

Im Falle des indienweiten *Padyātrā* Ācārya Tulsī und seiner Terāpanth-Asketen überschneiden sich ebenfalls uralte rituelle Praktiken mit modernsten Methoden der Massenmobilisierung und des politischen Rituals. Ähnliche Wandlungsprozesse können bei allen Jain-Sekten festgestellt werden. Zu den Veränderungen des Wanderungsverhaltens hinzu kommt die seit 1949 unter Ācārya Tulsī kontinuierlich erhöhte Produktion von Büchern, Magazinen und Videos. Mit Hilfe solcher Massenkommunikationsmedien können die Lehren des Jainismus - die einst zunächst in die offiziellen Sprachen des Volkes übersetzt werden mußten (Hindi und Englisch) - effektiver verbreitet werden, auch über die Sektengrenzen hinaus.¹⁶ Der Einsatz von Massenkommunikationstechnologie durch Tulsī stieß selbstverständlich auf starken Widerstand der Orthodoxie. Als der Ācārya erstmals ein Mikrophon benutzte, um sich der immer größer werdenden Anhängerschar auf Versammlungen verständlich machen zu können, gab es vehemente Proteste. Offenbar, um die Absurdität solcher Proteste sichtbar zu machen hat der Ācārya sich teilweise Gelübde auferlegt, nicht durch ein Mikrophon zu sprechen. Agrawals (1972) Bericht über eine *Dikṣā*-Zeremonie der Terāpanth im Jahre 1966 verdeutlicht die Wirkung des Gelübdes: "Then the Accharya was requested to speak a few words of wisdom. Due to a self-imposed vow, the Accharya did not use the microphone. Thus the speech got lost in the voices of the audience who were getting ready to leave" (S. 17).¹⁷

Dem orthodoxen Jainismus sind, wie gesagt, die Effekte der Massenkommunikationsmittel suspekt. Neben den modernen Verkehrsmitteln ist vor allem die Frage der Nutzung von Taschenbüchern, Film, Tonband, Fernsehen, Mikrophonen, Telephon, Computer, etc., ein "brennendes Thema", welches überall leidenschaftlich diskutiert wird. Während im 19. Jahrhundert die Frage der Veröffentlichung der Jain-Āgama das Hauptthema war, ist es heute die Verwendung elektronischer Massenmedien. Vor fünfzig Jahren wurden noch von Terāpanth-Laien die Kameras derjenigen zerstört, die es gewagt hatten Bilder von *Sādhu* und *Sādhvī* zu schießen. Es durften damals auch keine schriftlichen Notizen von den Reden der Asketen gemacht werden. Asketen weigern sich z.T. immer noch photographiert zu werden oder auf Band zu sprechen. Die dabei angeführten Begründungen variieren von (a) der These, daß nicht erwiesen sei, ob Photographieren, etc., nicht Kleinstlebewesen töte, (b) bis zur Erklärung, daß man nicht bereit sei, seine eigene Kultur zu "verkaufen" (Oldfield 1982: 58, 60). Es gilt bis heute als ein Akt der Gewalt Śvetāmbara Mūrtipūjaka-Statuen zu photographieren, mit der Begründung, daß ihnen damit ihre Kraft geraubt werde - ähnliches gilt für Mūrtipūjaka-Asketen. Von anderer Seite ist jedoch zu hören, daß es den Ācārya heutzutage um die Kontrolle ihres Bildes in der Öffentlichkeit gehe, der oft durch negative Zeitungsartikel, etc., beeinträchtigt werde. In jedem Falle herrscht ein starkes Mißtrauen von Seiten der Asketen gegen die (unvermeidliche) Benutzung von Massenmedien durch andere Personenkreise als sie selbst. Die Einstellung Ācārya Tulsī zu Massenmedien hat sich im Laufe der Jahrzehnte gewandelt. Heute gehört er zu den Wegbereitern eines mit Hilfe von Verbreitungsmedien modernisierten Jainismus. Im Jahre 1992 wurden von ihm erstmals Computerdisketten öffentlich präsentiert, auf welchen zwei *Samaṇī* die Jain-Āgama-Texte teilweise eingespeichert hatten - mit finanzieller Hilfe eines Industriellen aus Calcutta.¹⁸

¹⁶ Vgl. Buswell 1992: 145 zum neuen Konzept des Buddhismus für die Massen in Korea.

¹⁷ Die Benutzung von Elektrizität war dabei strittig, da Mönche kein "Feuer" benutzen dürfen und laut Kanon (BK 2.6-7, etc.) nicht an Häusern übernachten sollen, in denen "die Nacht hindurch ein Licht brennt".

¹⁸ Die Computerisierung der Jain-Institutionen ist eine der neuesten Entwicklungen, die von mehreren Gruppen vorangetrieben wird (neben Ācārya Tulsī ist mir z.B. Ācārya Padmasāgarśūris Projekt des Aufbaus einer vollelektronischen Bibliothek für seine Tapā-Gaccha-Śākhā bekannt). Dies ist nicht bloß für die Gemeinschaft der Asketen selbst, sondern auch für die Laiengefolgschaft relevant; denn

Massenkommunikationstechniken gelten den meisten Jaina noch immer als inadäquat für die Verbreitung der Religion. Ihnen wird grundsätzlich mit Mißtrauen begegnet. Der Grund liegt in der hohen religiösen Bewertung direkter religiöser Erfahrung. Die eigene meditative Praxis und *Guru-Darśana* und *Pratikramaṇa* im unmittelbaren Beisein der Asketen allein gelten als akzeptable Mittel religiöser Kommunikation. Effektiv finden sich bei den Jaina je nach Sekte variierende, doch festgelegte Hierarchien religiös akzeptabler Kommunikationsmedien; wobei Presse und Film - also die modernen Kommunikationsmedien - überhaupt nicht genannt werden - also weit hinten an stehen. Mit anderen Worten: der Versuch einer äußerlichen Sozialintegration der Jaina allein mit Hilfe von Propaganda und Massenmedien, wie man sie häufig zur Konstruktion nationalen Identitätsempfindens eingesetzt findet (Anderson 1983, Kapferer 1988), ist aufgrund der Betonung der Bedeutung individueller asketischer Praxis in der Jain-Ideologie für die Beteiligten selbst unbefriedigend und hat letztlich wenig Erfolg. Die Benutzung von Medien ist primär ein Aktionsfeld für Novizen und Laienintellektuellen, die von den *Ācārya* nur abgesegnet werden. Typischerweise sind bis heute alle von politisch motivierten Intellektuellen vorangetriebenen kommunalistischen Bewegungen für "die Einheit der Jaina", wie z.B. der *Bhārātīya Jain Mahāmaṇḍal* letztlich an der dominierenden Personenorientiertheit und dem Regionalismus der Jain-Sekten gescheitert. Wie die Beteiligten bedauernd sagen, gebe es zur Zeit keine von allen Jaina akzeptierte alleinige Integrationsfigur, die Mahāvīra vergleichbar wäre und die allein eine solche Einheit herbeizuführen imstande sei.

10.1.3.3. Reform der monastischen Organisation

Letztlich konnte das von *Ācārya Bhikṣu* eingeführte Prinzip zentralistischer Integration nur durch Prozesse interner, hierarchisch-funktionaler Differenzierung der monastischen Institutionen mit den aus dem Willen zur Expansion der Sekte resultierenden Anforderungen in Einklang gebracht werden. In Ergänzung der beschriebenen ideologischen Veränderungen leitete Tulsī daher seit den frühen 60er Jahren auch administrative Reformen ein. Wie im Folgenden gezeigt wird, konzentrierte er sich zunächst auf die Formalisierung der internen administrativen Ämter und des Systems der Arbeitsteilung innerhalb des *Dharmasaṅgha*, um schließlich ein System intermediärer Kategorien und Institutionen zwischen Laien und Asketen aufzubauen, ohne die traditionelle Lebensweise der *Sādhu* und *Sādhvī* wesentlich zu verändern. Die wichtigsten dieser Kategorien sind die *Samaṇa* (Novizen) die, anders als die anderen Zwischenkategorien, heute als Teil der monastischen Ordnung selbst angesehen werden. Das neue Zweiklassensystem der monastischen Gemeinde (*Śramaṇa* und *Samaṇa*) repliziert dabei gleichsam intern ähnliche Beziehung, wie sie extern zwischen *Sādhu* und *Śrāvaka* und Nicht-Jaina und Jaina bestehen. D.h., um ihren Einzugsbereich der Sekte ausdehnen zu können und *Ahiṃsā* zum Prinzip einer Massenreligion zu entwickeln, die nicht nur Jaina im engeren Sinne, sondern die

alle Initiative des Terāpanth geht vom *Ācārya* aus. Wenn er öffentlich Computer für gut heißt, gilt die Computerverwendung für alle seine Anhänger als erlaubt. Damit ist zugleich eine Antwort auf die Frage nach der Funktion "ritueller Hindernisse gegenüber der Modernisierung" von Jain-Geschäftsbetriebe gegeben (Weber 1978). Im Prinzip entscheidet der *Ācārya*, welche Technik für gut befunden wird und seine Anhänger folgen ihm in seiner Bewertung: "Der *Ācārya* entscheidet", so wurde bei der Bekanntgabe der Einspeicherung von 34 Manuskripten auf Diskette gesagt, "in welcher Weise Tradition und Neuerung kombiniert werden". Offiziell gilt allein der *Ācārya* als kreatives Zentrum der Terāpanth: seine eigentliche Funktion liegt jedoch in der Bewertung und Auswahl von Ideen, die ihm von anderer Seite zugetragen werden. Die persönliche Orientierung des *Ācārya* hinsichtlich moderner Medien ist daher von immenser Bedeutung. Die Nichteinhaltung der Empfehlungen des *Ācārya* von Seiten eines Laien kann auch zur sozialen Stigmatisierung eines Geschäftsmannes führen. Vor allem aus der Zeit der Jahrhundertwende könnten viele Beispiele solcher Konflikte zwischen modernisierungswilligen Geschäftsleuten und konservativen *Ācārya* und *Saṅghapati* angeführt werden. Das System des Jainismus ist jedoch nicht grundsätzlich konservativ, sondern selektiv, gemäß selbstauferlegter Regeln.

“gesamte Menschheit” ansprechen soll (Rampuria 1947: 63-7), mußte sich die monastische Organisation selbst zu einem gewissen Grad verweltlichen, wenn sie nicht die Kontrolle über die Propagierung von *Ahiṃsā* an die Laien verlieren wollte. Dem Dilemma der dabei zunehmend auseinanderstrebenden Orientierungen an (a) der Aufrechterhaltung der asketischen Disziplin, und (b) der Propagierung von *Ahiṃsā* als Massenreligion, konnte schließlich nur durch die hierarchische Differenzierung der monastischen Organisation selbst begegnet werden. Dieses Beispiel verdeutlicht, was die system-funktionalistische These von der “internen Replikation von Außenbeziehungen” bedeutet.

10.1.3.3.1. Funktionale Differenzierung: Das Nikāya-System (1963)

In Reaktion auf das in den letzten Jahrzehnten immense Größenwachstum des Terāpanth unternahm Ācārya Tulsī schon vor 30 Jahren erste, experimentelle Schritte zu einer Dezentralisierung bestimmter organisatorischer Funktionen. Während des *Maryādā-Mahotsava* in Hissar im Jahre 1963 teilte er das Verwaltungspersonal des Ordens in vier Abteilungen (*Nikāya*), die die informellen *Sanḡha-Paramāsaka*-Komitees ablösten (Mahāprajña 1987: 41):

- (1) *Prabandha-Nikāya* (Verwaltung)
- (2) *Sādhanā-Nikāya* (religiöse Praxis)
- (3) *Śikṣā-Nikāya* (Ausbildung)
- (4) *Sahitya-Nikāya* (Literatur)

Die Funktionskategorie *Sādhanā* (religiöse Praxis) kontrastiert mit allen anderen Kategorien, die sich mehr mit der Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten befassen, insofern sie unmittelbar den Prozeß des asketischen Trainings von *Ahiṃsā*, *Aparigraha* und *Anekāntavāda* betrifft. Das Wort *Sādhanā* bezeichnet die asketischen Praktiken der *Sādhaka*, d.h. solcher Jaina, die aktiv daran arbeiten, allwissend zu werden. Erst mit dem Erreichen von Allwissenheit (*Kaivalya*) ist die *Sādhanā*-Periode beendet und angeblich konzentrieren sich die Asketen erst dann ausschließlich auf das Predigen und Gesetzgeben (Tulsī 1990: 38).

Zur Administration und Aufsicht der *Nikāya* wurde die Position eines Sekretärs (*Nikāya Saciv*) geschaffen - eine Rolle die damals Muni Nathmal, dem heutigen Yuvācārya Mahāprajña, zufiel. Heute wird die Rolle des *Nikāya Saciv* von dem *Mahāśramaṇa* erfüllt. Die *Nikāya* sind mittlerweile aufgegangen in den vier Abteilungen des 1970 gegründeten *Jain Viśva Bhāratī* [= JVB], zu dessen Verwaltung in Ladnun ein Sekretariat (*Sacivālaya*) errichtet wurde, in dem bis zu 100 Administratoren arbeiten können. Im Jahre 1981 in Gangashahar wurde zusätzlich die Position eines *Pramukhā-Vyavasthā-Nikāya* (Chefsekretär der Organisation) eingerichtet, die Muni Budhmal ausfüllte (Mahāprajña 1987: 41).

Offenbar beabsichtigte der heute (1992) 78jährige Ācārya Tulsī mit einer solchen Reorganisation des gesamten Ordens einerseits, sich selbst von organisatorischen Detailfragen zu entlasten, ohne die zentralistische Organisationsform der Terāpanth auflösen zu müssen. Andererseits sieht er als eine seiner Haupterrungenschaften die Erhöhung des Bildungsstandards der Asketen. Mit dem Aufbau eines systematischen Bildungsprogramms für Asketen, welches schließlich in der Gründung des JVB mündete, kam er der Forderung der Laienschaft nach, die eine höhere Bildung insbesondere der *Sādhvī* forderten (S. 31f.). Tulsī hat inzwischen, wie es heißt, nicht zuletzt durch die Einführung des quasi-universitären *Nikāya*-Systems “seine Asketen in Gelehrte verwandelt”. Ein zusätzlicher Grund des Ausbaus des, schon 100 Jahre zuvor von Jayācārya

eingeführten Systems funktionaler Rollendifferenzierung ergab sich im Zusammenhang des im Jahre 1960 begonnenen Langzeitprojektes einer kritischen Edition der Jain-Schriften (*Āgama*). Zu diesem Zweck wurden eine ganze Reihe von *Sādhu* und *Sādhvī* von der Pflicht des Wanderns entbunden, um ihnen ein intensiveres Textstudium in Bibliotheken zu ermöglichen. Mahāprajña ist sich der Wichtigkeit der institutionellen Reorganisation der Terāpanth wohl bewußt, denn er sieht sich genötigt, die grundsätzliche Kontinuität mit der Tradition zu betonen:

“This new arrangement has not in the least affected the basic character of the Terāpanth Dharm Sangh based on the leadership of one Acharya. ... Instead it has helped many individuals to gain an insight into the administrative affairs of a religious order. Acharyashree experienced joy in providing his associates with opportunities of responsible work” (S. 41).

Mit der förmlichen Unterscheidung der vier *Nikāya* hat das Prinzip der funktionalen Differenzierung explizit Eingang in eine monastische Organisation der Jaina gefunden, ein Prozeß der, äußerlich betrachtet, Ausdruck des strukturalen Konflikts zwischen doktrinārem Ideal (individuellem Erlösungsstreben) und sozio-politischem Ideal (Jainismus als eine Massenreligion) ist.¹⁹

10.1.3.3.2. Die Samaṇī-Revolution: Institutionelle Innovationen seit 1980

Durch den späteren Entschluß zu einer globalen Missionierung erwies sich jedoch auch diese Lösung als nur bedingt erfolgreich. Das rituelle Verbot der Nutzung moderner Kommunikationsmittel durch Asketen, stellte die monastische Organisation der nun geographisch, demographisch und sozial expandierenden Terāpanth-Sekte in zunehmendem Maße vor Kommunikationsprobleme und setzte die monozentrische Organisationsstruktur zunehmend unter Druck. Besonders schmerzlich empfunden wurde die Schwierigkeit der Aufrechterhaltung direkter Kontakte zwischen den *Sādhu* aus Rajasthan und ihren Anhängern in Calcutta oder Madras, sowie die rituelle Unmöglichkeit einer Missionsarbeit im Ausland und damit einhergehenden Spannungen. Die Erweiterung des Einzugsbereiches der Sekte resultierte letztlich in der Forderung nach Etablierung einer sozialen Kategorie von Asketen, für die Ausnahmeregelungen geltend gemacht werden, die ihnen (a) die Benutzung moderner Verkehrs- und Kommunikationsmittel erlauben, (b) eine seßhafte Lebensweise in Häusern zulassen, mit allem was dazugehört, z.B. die Benutzung von Wasserklosetts, und (c) die Notwendigkeit der täglichen Bettelgänge aufhebt. Durch diese Ausnahmeregelungen, so die Idee, wäre eine Kategorie von voll

¹⁹ Vergleichbare Prozesse sind aus der Geschichte des Theravāda-Buddhismus bekannt. Auch hier diente das Prinzip der funktionalen Differenzierung als Lösung des Problems der institutionellen Organisation einer Massenreligion, auf der Basis einer auf die Erlösung des Individuums orientierten religiösen Ideologie. Generell setzte sich die Unterscheidung zwischen *Gamavāsin*- und den *Vanavāsin*-Asketen durch. Die *Gamavāsin* widmeten sich zunächst in erster Linie dem Lernen und Predigen der Tradition. Da sie sich insbesondere mit Büchern befaßten, und mehr oder weniger eine Stand “professioneller Intellektueller” waren, wurden sie auch *Grantha-Dhara* (Buch-Halter) genannt. Intern untergliederten sie sich wiederum in (a) Schriftgelehrte, und (b) Prediger und Erzieher. Vor allem Letztere spezialisierten sich, aufgrund ihres engen Kontakts mit der Laienschaft und politischen Machthabern, vornehmlich auf die Aufrechterhaltung der Außenbeziehungen der monastischen “Gemeinschaft”, und wurden dadurch selbst mehr und mehr Teil der Gesellschaft in der sie zunehmend eine führende Rolle einnahmen (Malalgoda 1976: 26). Die *Vanavāsin* lebten hingegen bewußt außerhalb der Dörfer und Städte. Sie streben vornehmlich die Erlösung von *Samsāra* mit Hilfe von Meditationspraktiken an, und wurden daher auch *Vipassanā-Dhara* (Meditations-Förderer) genannt (S. 17ff., Tambiah 1977, Carrithers 1983, Gombrich & Obeyesekere 1988: 24, 26). Das Muster der funktionalen Differenzierung entspricht auch hier dem Prinzip der “dualen Führerschaft”, oder der von Dumont 1980: 381 Fn. 61a im Anschluß an Bales und Slater so genannten Unterscheidung von “instrumentaler” und “expressiver” Funktion. Folgende Analogie ergibt sich daraus: *Vanavāsin* (innen) : *Gamavāsin* (außen) :: Schriftgelehrter (innen) : Prediger und Erzieher (außen).

initiierten Asketen geschaffen, die die genannten Aufgaben erledigen könnten, ohne das “monastischen Recht” zu verletzen. Zugleich stünde ihre Unterlegenheit in rituellem Status gegenüber den traditionellen *Sādhu* außer Frage.

Seit 1980 wurde daher von Tulsī nicht nur einzelne Regeln, sondern erstmals die Organisationsstruktur der asketischen Ordnung selbst grundlegend verändert. Die wesentliche Innovation war die formale Einführung von intermediären Kategorien zwischen Laien und Asketen. Der Impetus für solche Veränderungen ergab sich aus der Notwendigkeit der Erhöhung des Bildungsstandes der Asketen und der Erleichterung der internen Kommunikation und der Propagierung der Lehre nach außen. In der jüngeren Geschichte der Sekte wurden beide Problembereiche zunächst getrennt und unzusammenhängend begegnet. Schon 1948 erste Institution für die prä-monastischen Ausbildung für Initiationskandidatinnen aufgebaut. Doch erst 1980 wurde eine integrale institutionelle Form gefunden, welche beiden Problembereichen gerecht wurde, ohne die organisatorische Grundstruktur der Sekte anzutasten; d.h. unter Beibehaltung des Zentralismus, der Statushierarchie und des Prinzips der direkten, persönlichen Unterweisung der Kandidatinnen durch Asketen höheren Standes. Die Innovationen betreffen im einzelnen die Einführung zusätzlicher Zwischenstufen im Rahmen des Initiationsweges der Asketen und einer - Laien offenstehenden - Sonderkategorie temporärer Asketen, mit reduzierten Gelübden. Beide werden der Novizen-Ordnung (*Samaṇa-Śreṇī*) zugerechnet und in den organisatorischen Rahmen der beiden neuen, offiziell nichtsektiererisch orientierten Terāpanth-Bildungsinstitutionen in Ladnun gestellt - den *Jain Viśva Bhāratī* [=JVB] und den *Pāramārthika Śikṣaṇa Saṁsthāna* [=PSS].

Dieser radikalen Veränderung der institutionellen Struktur des Terāpanth *Gaṇa* gingen, wie es heißt, vier Jahrzehnte der Diskussion voraus, wobei schließlich eine ganze Reihe kritischer Stimmen übergegangen wurden: “Das Bedürfnis nach einer solchen vermittelnden Kategorie” - welches sich durch die gesamte Geschichte des Jainismus verfolgen läßt - sei “zu groß” gewesen heißt es. Als Begründung werden eben jene erweiterten Möglichkeiten der Missionierung, die sich aus der Aufweichung einiger Regeln des monastischen Lebens für solche “Novizen” ergeben, aufgeführt:

“The aim of establishing this new category of ascetics was not merely to help and facilitate the spread of Jainism abroad but it was also felt that it would open up new avenues of work since the Samans and Samanis would not have to observe the vow of travelling on foot. Their mobility would result in the rapid expansion of constructive projects” (Mahāprajña 1987: 37).

10.1.3.3.2.1. Pāramārthika Śikṣaṇa Saṁsthāna (PSS) und Jain Viśva Bhāratī (JVB)

Der Prozeß der Institutionalisierung von Zwischenkategorien entwickelte sich in vier Phasen. Er begann im Jahre 1948 mit einer Formalisierung der prämonastischen Ausbildung der Initiationskandidaten und mündete 1971 in der Gründung des von der Regierung zur “deemed to be University” erklärten *Jain Viśva Bhāratī*-Bildungszentrums in Ladnun/Rajasthan (S.L. Gandhi 1985: 82ff., Shāntā 1985: 358-60). Erst nach der Schaffung der institutionellen Grundlagen wurde schließlich im Jahre 1980 die Reform der monastischen Ordnung durch die Einführung der *Samaṇa-Śreṇī*-Kategorie eingeleitet:²⁰

²⁰ Ähnliche Zentren wurden auch von anderen Śvetāmbara-Sekten aufgebaut. Shāntā 1985: 356 nennt neben dem *Jain Viśva Bhāratī* in Ladnun vor allem folgende Zentren: Die *Pāṭhśālā* (Schulen für *Sādhvī*) des Tapā-Gaccha in Ahmedabad und Palitana (Gujarat); und den *Vidyā-Pīṭha* (Sitz des Wissens), den Colleges (und *Sthānaka*) der Sthānakavāsī-*Sādhvī*, welche seit 1970 in Mumbai bei Ghatkopar,

(1) 1949 begründete der *Ācārya*, in Übereinkunft mit dem *San̥gha*, eine dauerhaften monastische Kategorie (bzw. Gruppe) für Initiationskandidatinnen (*Vairāginī*). Diese Gruppe folgte dem *Rāj* (*Gurukula*) des *Ācārya* auf der Wanderschaft, um so - unter den Augen des *Ācārya* - regelmäßig in den Lehren des Jainismus und der Terāpanth unterwiesen werden zu können. Zuvor wurde die Lehrzeit nicht innerhalb einer gesonderten Gruppe absolviert, sondern in Form einer zeitlich unbestimmten, individuellen Gefolgschaft zu einer bestimmten *Sādhvī* oder *Sādhu* (vgl. Ratnapala 1971: 259, 288-90).

(2) 1971 wurde ein festes *Sāadhanā*-Studienzentrum (*Śikṣa-Kendra*) für junge Mädchen, potentielle *Vairāginī*, in Ladnun aufgebaut und im Jahre 1977 in den neugegründeten JVB eingegliedert. Die Wanderschaft der *Vairāginī* wurde aufgegeben und ein formales, siebenjähriges Ausbildungsprogramm bis zur eventuellen Initiation festgelegt. Frühere oder spätere Initiationstermine sind heute weiterhin möglich, doch bleiben allein der Entscheidung des *Ācārya* vorbehalten. An den, von Asketen und *Paṇḍita* gelehrten Kursen nehmen auch initiierte Asketen teil.

(3) Seit 1971 wurde der JVB in Ladnun - dem Geburtsort Tulsīs - aufgebaut. Der JVB ist, wie schon ausgeführt wurde, ein Zentrum für Bildung, *Sāadhanā*, Literatur und Organisation der Terāpanth. Es wurde mit Unterstützung von B.Dugar gebaut und 1970 eröffnet (Mahāprajña 1987: 35f.). Ihr angeschlossen ist die *Jay Tulsī Foundation*. Eine Vielzahl neuer Gebäude konnte in kürzester Zeit durch die finanzielle Unterstützung wohlhabender Terāpanth-Mārvāṇī aus den indischen Metropolen errichtet werden, so daß der Terāpanth mit Ladnun - dem Geburtsort von *Ācārya* Tulsī - erstmals ein festes Zentrum hat (abgesehen von den *Sevā Kendra* für die alten und kranken Asketen, die schon seit etwa 100 Jahren unterhalten werden). Diese Tatsache wird

und seit 1980 in Kach betrieben werden. Die Tapā-Gaccha-Schulen fungieren nicht zugleich als Unterkunft, wie das Sthānakavāsī-College, sondern die *Sādhvī* müssen in einem der vielen *Upāśraya* übernachten und die täglichen asketischen Praktiken verrichten und dürfen nur zwischendurch für eine gewisse Zeit in die *Pāṭhśālā* gehen, um zu studieren. Viele Asketen nutzen in dieser Weise auch das von Śvetāmbara-Industriellen in Ahmedabad über den Ānandjī Kalyāṇjī-Trust finanzierte und kontrollierte L.D. Institute of Indology. Der Konservatismus der Mūrtipūjaka-Subsekten Gujarats zeigt sich darin, daß von ihnen (doch nicht von den Sthānakavāsī und dem Terāpanth, der 12 Jahre *dīkṣā-paryāya* voraussetzt) auch heute noch das Studium von Teilen der *Cheda-Sūtra* (die Fragen der Sexualität betreffen) den weiblichen Asketen vorenthalten werden (S. 358); und scheinbar daran, daß die Lebensweise der Asketen auch zum Zweck des Studiums kaum verändert wird. - In jüngster Zeit wurden jedoch in Koba (bei Ahmedabad), Messana, und Ujjapur (Gujarat) weitere "Studienzentren" aufgebaut, insbesondere durch die "Inspiration" der *Ācārya* Padmasāgarasūri (Koba und Messana) und Subodhsāgar (Ujjapur), die beide dem Sāgara-Gaccha (bzw. *Śākhā*) des verstorbenen Kalarsāgar, einem Zweig des Tapā-Gaccha, angehören. Der Plan für den Aufbau solcher Zentren wurde im Jahre 1985 von Kalarsāgar gefaßt, dem zu Ehren das Pilgerzentrum von Koba gewidmet ist. Ein kleiner Tempel (*Guru-Mandira*) dient der Verehrung der Statue dieses geistigen Inspirators der Pilgerstätte (innerhalb des Haupttempels finden sich übrigens auch Büsten der beiden Hauptgeldgeber, die somit erstmals sakralen Status erlangen konnten). Die Zentren sind multifunktional angelegt und orientieren sich stärker am Modell von Palitana, dem bei weitem größten Pilgerzentrum der Jaina, als an dem von Shāntā beschriebenen *Pāṭhśālā*-System. Sie kombinieren vor allem vier Elemente: (1) einen, für Pilgerfahrten konzipierten, neuen Tempel, (2) eine computerisierte Bibliothek, mit möglichst umfangreichen Sammlungen von Text-Manuskripten, (3) einen *Upāśraya* für die Asketen, (4) ein Gästehaus für Gelehrte aus aller Welt, (4) einen *Dharmaśālā* für Pilger, und (5) ein Museum. Der offizielle Hauptzweck dieser Institutionen ist die Förderung des Studiums der Asketen, die zu diesem Zweck von *Paṇḍita* - also Laien - unterrichtet werden. Zudem sind diese Zentren jedoch auf weltweite Propaganda ("Forschungszentrum") angelegt, und betonen Außenstehenden gegenüber die Priorität des Studiums gegenüber der ("bewußtlosen") rituellen Verehrung der Asketen (welches gebildete Jaina heute weniger zu akzeptieren bereit sind). Es dient zugleich als Stammsitz für die zur Zeit 20 *Sādhu* und 38 *Sādhvī* des Padmasāgarasūri die permanent *Cāturmāsa* hier verbringen. Da die Asketen formell dazu verpflichtet sind, zu wandern, verlassen sie am Ende des *Cāturmāsa* für einige Tage Koba, um anschließend wieder zurückzukehren. Asketen aus anderen *Gaccha* sind prinzipiell zugelassen, doch faktisch ausgeschlossen; mit dem traditionellen Argument, daß die Mitglieder verschiedener *Gaccha* nicht miteinander essen dürften. Generell überwiegt weiterhin eine Mischung von Ritualismus und Prestigeökonomie in diesen neuen Zentren, selbst wenn die Asketen es zunehmend für notwendig erachten sich mit dem in der gebildeten Laienschaft ständig wachsenden Prestige wissenschaftlichen Textstudiums zu schmücken. - Das Bildungsprogramm der Sthānakavāsī ähnelt eher dem der Terāpanthī, welches ihnen möglicherweise als Vorbild gedient hat. Bestimmte *Sādhvī* und "*Vairāginī*" - ein Begriff der von Sthānakavāsī selten verwendet wird - also Kandidatinnen, die sich auf ihre Initiation vorbereiten - absolvieren unter der administrativen Leitung einer älteren *Sādhvī* einen präzise festgelegten, fünfjährigen Kurs in Prakrit, Sanskrit und *Āgama*-Studien (heiligen Schriften), unterbrochen durch eine Reihe von Examen. Die täglichen Klassen werden von zwei *Paṇḍita* abgehalten - also von Laien. Einmal im Jahr (während der Sommerferien?) gehen, Shāntā 1985: 357 zufolge, die *Sādhvī* für zwei Monate auf *Vihāra*. Alle Śvetāmbara-*Sādhvī* dürfen im Prinzip an den Kursen teilnehmen. Faktisch ist dies nicht der Fall.

nicht als Widerspruch zu den strengen Verhaltensvorschriften der Terāpanth aufgefaßt, da weiterhin die Mehrzahl der Asketen alljährlich auf *Vihāra* geht. Im Jahre 1975 wurden erstmals Kurse in Sanskrit, Prakrit, etc., für Studenten aus allen Kreisen der Bevölkerung angeboten. Im Jahre 1983 wurde die *Aṇuvrata Viśva Bhārati Global Organization* durch die Errichtung eines “Global Peace Palace” in Rajsamand bei Udaipur institutionell begründet. Diese Organisation ist für die Koordination aller internationalen Unternehmungen der Sekte zuständig.

(4) In den Jahren 1980 und 1981 wurden die neuen monastischen Kategorien der *Samaṇa*-Ordnung durch öffentliche Initiationen in Ladnun eingeführt. Die 1980 neu eingeführte Kategorie der *Samaṇa-Śreṇī* ist aus anderen Gründen geschaffen worden als die zuvor geschilderten Institutionen. Sie bildet jene Kategorie initiierten Asketen die, aufgrund noch näher zu erläuternder Sonderregeln, zur Propagierung des Jainismus in Übersee eingesetzt werden können, was bis dahin die traditionellen Ordensregeln untersagten. Die erhofften Wirkungen der Reform betrafen also (a) die Erhöhung des Bildungsstandes der *Sādhvī*, und (b) die geographische Ausweitung der Missionsreisen. Erst mit der “*Samaṇī*-Revolution” hat Ācārya Tulsī in den Augen seiner Kritiker endgültig den Ruch des Sektierertums (*Sampradāyikṭva*) und der Selbstisolation abgestreift, der den Terāpanthī seit jeher vorgehalten wird (Jaini 1979: 314).

Im einzelnen besteht die *Samaṇa-Śreṇī* aus drei neuen Kategorien für männliche und weibliche Asketen: *Samaṇa* (*Samaṇī*), *Upāsaka* (*Upāsikā*) und *Mumukṣu-Bhāt* (*Bahen*). Die, nur bei den Mūrtipūjaka explizit ausgewiesene, Position der *Vairāginī* wurde dabei gleichsam formalisiert und in zwei Stufen unterteilt: (1) in diejenige der *Upāsikā* (diejenige die Dienst tut), und (2) die der *Mumukṣu* (die nach Erlösung Strebende). Zum anderen wurde auch die Institution der *Sādhvī* (*Śramaṇī*) gewissermaßen in zwei Kategorien unterteilt: (3) *Samaṇī*, und (4) *Sādhvī* (*Śramaṇī*). Die neuen Kategorien sollen nun kurz genauer charakterisiert werden.

10.1.3.3.2. Upāsaka und Mumukṣu

In den Āgama bezeichnet der Begriff *Upāsaka* (f. *Upāsikā*) einen formell initiierten Laien (oder Diener/Helfer der Mönche). Im Unterschied zu einem normalen Haushälter (*Gṛhastha*) wird die Kategorie des Upāsaka dem Srmaṇa-Saṅgha zugerechnet. Der Terāpanth unter Ācārya Tulsī hat die formelle Initiation wieder eingeführt, um gebürtige Terāpanth-Laien von formell initiierten und praktizierenden Laienasketen zu unterscheiden. Die mit dem Status verbundenen Regeln können für einen bestimmten Zeitraum oder lebenslang übernommen werden. Den Kandidat/innen für die Initiation werden die Grundbegriffe des Jainismus und die Regeln der Terāpanth-Sekte beigebracht, sowie Einführungskurse in Sanskrit und Prakrit gegeben. Diese Ausbildung findet in einem speziell zu diesem Zweck errichteten Trainingszentrum (*Pāramārthika Śikṣaṇa Saṁsthāna [PSS]*) in Ladnun statt, dauert maximal ein Jahr und endet mit einem Examen. Danach entscheidet der Ācārya ob die am Verbleib im monastischen Leben interessierte Kandidatin (a) initiiert werden, (b) in die Kategorie der *Mumukṣu*-Schwestern aufrücken kann, oder (zur Zeit) (c) für das monastische Leben ungeeignet ist. Die Kategorie der *Mumukṣu* bezeichnet eine Gruppe von Kandidatinnen, die sich einem über Grundbegriffe hinausgehenden, intensiveren komparativen Studium der klassischen Jain-Texte in Prakrit und Sanskrit widmet. Im Stand der *Upāsikā* und *Mumukṣu* werden Kandidatinnen stufenweise an das monastische Leben herangeführt. Sie lernen und praktizieren *Āsana* (Yoga), *Prekṣā-Dhyāna* (Einsicht-Mediation) und *Guru-Vandanā* (rituelle Verehrung) gegenüber den *Sādhu* und *Sādhvī* (Shāntā 1985: 359). Dem Curriculum unterliegt das alte Grundprinzip des monastischen Erziehungssystems der Jaina, daß die intellektuelle Ausbildung notwendigerweise mit einer zunehmenden Intensivierung asketischer Praktiken einhergehen sollte. Der grundlegende Gedanke, daß Theorie

und Praxis grundsätzlich verknüpft sein müssen, findet sich schon in den “kanonischen” Schriften; z.B. in der (heute nicht mehr strikt angewendeten) Vorschrift, daß bestimmte Texte nur gelesen werden dürften, wenn zugleich gefastet wird (MS 3.1.1-14). Das gleiche Prinzip wurde dem universitären Studienplan unterlegt. Die Studenten lernen gleichzeitig Prakrit, Sanskrit, Englisch (etc.) - und *Jīvan-Vijñān*. Dazu gehören Vegetarismus, Kurse über “Neurophysiologie und Karma” und Meditationsübungen. Man muß (nominell) kein Jain sein, um diese Praktiken durchzuführen. Die Öffnung der Terāpanth-Bildungsinstitutionen für Nicht-Jaina geschah auch im Hinblick auf die Erhöhung des durchschnittlichen Bildungsniveaus nicht nur der zukünftigen *Sādhvī*, sondern der weiblichen Bevölkerung des Nagaur-Taluk von Rajasthan insgesamt - dem direkten Einzugsbereich des Terāpanth-Zentrums Ladnun. Heute können, mit Einwilligung des *Ācārya* und der *Sādhvī-Pramukhā*, entsprechende Kandidatinnen eine gewisse Zeit im Zentrum in Ladnun-Stadt studieren, ohne endgültig in den Asketenstand überwechseln zu müssen. Dennoch gilt das Leben im PSS und/oder JVB idealerweise als Vorstufe des asketischen Lebens. In der Regel verbringen Kandidatinnen 5-10 Jahre in dieser Kategorie, in Ausnahmefällen jedoch auch länger. Die Ausbildung endet mit einem Examen. Danach entscheidet der *Ācārya*, in der gleichen Weise wie bei den *Upāsikā*, ggfs. über die weitere monastische Karriere.

Upāsikā und *Mumukṣu* sind nur durch den Grad der Ausbildung und Initiation unterschieden. Um eine *Upāsikā* zu werden, muß eine Kandidatin zunächst ihre Eltern überreden, an den *Ācārya* heranzutreten und ihn um die Aufnahme ihrer Tochter in diese Kategorie zu bitten. Das entscheidende Zulassungskriterium ist die überzeugend zum Ausdruck gebrachte Absicht der Kandidatin, nach dem Durchlaufen der Ausbildungsstufen letztendlich der Welt entsagen zu wollen. Wenn die Erlaubnis zur Zulassung in den Stand der *Upāsikā* gegeben wird, legt die Kandidatin ihre weltliche Kleidung ab und ein weißes Kleid an (welches sich im Detail von demjenigen der *Mumukṣu*, *Samañī* und *Sādhvī* unterscheidet) und übernimmt förmlich eine Reihe von Verhaltensregeln, die faktisch den *Aṇuvrata* entsprechen: *Upāsikā* verpflichten sich dazu, (a) ihre Angehörigen nur für 15-20 Tage im Jahr zu sehen, (b) während der Zeit ihres Aufenthalts in Ladnun keine Heiratsarrangements zu treffen, (c) regelmäßig Meditations-Klassen zu besuchen, (d) regelmäßig *Pratikramaṇa* zu praktizieren (obligatorisch an *Pakkhī*-Tagen), (e) zweimal monatlich zu fasten, und (f) sich nicht ohne Erlaubnis außerhalb des Ausbildungszentrums zu bewegen. Folgende Regeln müssen von den *Mumukṣu* befolgt werden:

Rules for Mumukṣu²¹

The aims of the Mumukṣu are:

1. Pure mind or release from passions.
2. Introduction into religious practice by the Samāṇs or Munis
3. To balance education with religious practice

Entry qualifications:

²¹ In Hindi: *mumukṣu ke dhyey haiṃ: 1. cit śuddhi yā kaṣāy mukti / 2. samañ yā muni bhūmikā kī sādhanā / 3. śikṣā aur sādhanā kā santulan // pāramārthik śikṣaṇ samsthā kā vidhān: praveś yogyatā: 1. mumukṣā bhāv / 2. abhibhāvakoṃ kī svīkṛti patr // mumukṣu ācār - samhitā: 1. mānatik evaṃ vaicārik ahiṃsā kā vikās / 2. asatya sambhāṣaṇ nahīm karnā / 3. adat vastu grahaṇ nahīm karnā / 4. brahmācārya kā pālan karnā / 5. nirmamatva bhāvnā kā vikās karnā / 6. pāpabhīrūtā tathā prāmāṇiktā kā vikās // yahāṃ keval bāhyānuśāsan hī nahīm, ātmānuśāsan ke vikās hetu bhī kuchek habandu jñātavy haiṃ: 1. krodh nahīm karanā, sahiṣṇutā kā vikās karanā / 2. abhimān, chal, ucchraṅkhalatā nahīm karanā / 3. hāsyā-kutūhal meṃ vyarth samay nahīm ganavānā / 4. atinidrā va dantakathā meṃ samay kā apavyay nahīm karanā / 5. apanī truṭi saharṣ svīkār kar lenā // sādhanā-vikās hetu pratidin, sāmāyik, navkārsī, arhat vandanā, dhyān-yogāsan, tin sau gāthāoṃ kī svādhyāy karanā, ḍāyṛī likhanā evaṃ ātmacintan karanā anivārt hai // (Mitteilung von Mahāśramaṇa Mudit Kumār).*

1. Emotionally felt desire for the attainment of salvation.
2. Letter of consent of the relatives.

Code of conduct of the Mumukṣu:

1. To develop non-violence mentally and ideologically.
2. Not to tell lies.
3. Not to take things not given.
4. To observe celibacy.
5. To develop selfless sentiments.
6. To develop genuineness and fearfulness of sin.

There are some vows worth knowing not only for external discipline but also for the development of self-discipline:

1. Not to be angry, to develop tolerance.
2. Not to have pride, deceptiveness, and licentiousness.
3. Not to waste time with futile amusements.
4. Not to squander time with gossip and sleep.
5. Joyfully to admit mistakes.

For the development of religious devotion it is mandatory to practice every day *sāmāyika*, *navakārsī*, *arhat-vandanā*, *dhyāna-yogāsana*, to study three-hundred religious verses, to write diary, and also to practice self-contemplation.

Im Vergleich mit den initiierten Nonnen (*Samaṇī* und *Sādhvī*) gelten für *Upāsikā* und *Mumukṣu* stark reduzierte Verhaltensanforderungen. So dürfen (bzw. müssen) die *Upāsikā* für sich selbst und für die *Mumukṣu* kochen. Den *Mumukṣu*, die wie die *Samaṇī* selbst nicht mehr kochen dürfen, ist es erlaubt, speziell für sie gekochtes Essen annehmen - im Gegensatz zu den *Sādhvī*, die nur gekochte Nahrung annehmen dürfen, die nicht speziell für sie zubereitet wurde. Da die *Mumukṣu Beni* mit den *Upāsikā* zusammen im PSS-Gebäude in Ladnun Stadt wohnen, sammeln die *Mumukṣu*, der Einfachheit halber, ihr Essen bei den *Upāsikā*. Das Verhältnis zwischen *Upāsikā* und *Mumukṣu* ist somit in mancher Hinsicht eine Replikation der Beziehungen zwischen Laien und Asketen auf höherer Ebene: die *Upāsikā* gelten, wie die Laien, als spirituell untergeordnet und sind daher zu materiellen Diensten verpflichtet, während die spirituell fortgeschritteneren *Mumukṣu* bei der Ausbildung der *Upāsikā* helfen. Die Leiterin des PSS ist wiederum eine *Samaṇī*, also ein Mitglied einer höheren monastischen Kategorie. Die *Mumukṣu* haben keine eigene Gruppenleiterin. Aus der Sicht der Ordensleiter ergibt sich aus diesem Arrangement eine Reihe von Vorteilen: (a) Die Kandidatinnen werden Schritt für Schritt an die asketische Lebensweise herangeführt und haben genügend Zeit zur Selbstprüfung, ob sie den, bei den Jaina irreversiblen, Entschluß zur Entsagung aufrechterhalten wollen. Die Quote der *Sādhvī*, die das asketische Leben nach einer gewissen Zeit wieder aufgeben wird dadurch gesenkt. Dies hat zur Folge, daß das öffentliche Ansehen der Sekte, das sich generell an der "Reinheit" des Verhaltens der Asketen bemißt, erhöht wird. Der zumindest siebenjährige Bildungsgang der Kandidatinnen bewirkt zudem eine Reduzierung der Zahl der - oft kritisierten - Kindesinitiationen (Mindestalter: acht Jahre) und erlaubt zugleich Kindern, die den starken Wunsch zur Entsagung haben, das Heim ihrer Eltern zu verlassen und in einen monastischen Ausbildungsgang eingegliedert werden zu können. (b) Der zweite Vorteil ist, daß der ehemals niedrige Ausbildungsstand der *Sādhvī* - die schließlich die Majorität der auch der Terāpanth-Asketen stellen - erhöht wird. Die Attraktivität der Asketen für ihre zunehmend besser ausgebildeten Laienanhänger bleibt damit erhalten.

Die Kategorien der *Upāsikā* und der *Mumukṣu* geben Laien die Möglichkeit, für eine Jahr nach monastischen Regeln zu leben und zu studieren, ohne sich anschließend notwendigerweise der Initiation unterziehen zu müssen. Viele junge Frauen nutzen heute diese Gelegenheit zu einer guten Ausbildung (vor allem in Jainismus). Da die *Mumukṣu* ihre Nahrung nicht erbetteln müssen, werden zudem keine zweideutigen Gefühle bei den Mitgliedern reicher Familie erzeugt, die nur ungern eine Tochter in der Öffentlichkeit betteln sehen wollen. Heute schicken viele reiche Terāpanth ihre Töchter für eine gewisse Zeit nach Ladnun, zur Ausbildung in Jainologie, um ihre Heiratschancen zu verbessern. Denn Bildung ist heute - neben Kasten- und Klassenzugehörigkeit - ein Hauptkriterium bei den Eheverhandlungen zwischen traditionell statusorientierten Familienoberhäuptern. Es überrascht daher nicht, daß der Impetus für den Aufbau des PSS im Jahre 1948, wie so oft bei den Terāpanth, von der progressiven Laienschaft kam (im diesem Fall von C. Chopra), die sowohl gegen den Brauch der Kindesinitiation, als auch gegen "soziale Übel", wie dem Analphabetismus und der Verschleierung der Frauen in Rajasthan, protestierten:

"Some shravaks proposed that the prospective nuns should undergo a specific training aimed at making their full-fledged ascetic life more meaningful before they were initiated into it. They undertook steps to establish this institution. Notable among them were Samajbhushan Chogmalji Chopra, Nemichandji Gandhaiya, Jayachandlal Daftari and Jabarmalji Bhandari" (Mahāprajña 1987: 31f.).

Mit der Zustimmung des *Ācārya* wurde im Laufe von drei Jahrzehnten - gegen den erbitterten Widerstand der Orthodoxie - die PSS-Institution in Ladnun aufgebaut und von den Laien selbst finanziert (S.L.Gandhi 1985: 81-3). Vor allem die *Mumukṣu*-Institutionen erhalten von den Laien-Sponsoren mehr finanzielle Zuwendungen als jede andere monastische Kategorie, denn die Finanzierung erfolgt nicht, wie z.B. beim JVB üblich, durch Spendenaktionen, sondern durch monatliche Beiträge der Eltern der *Mumukṣu* Schwestern in einen Fond. Teilweise werden auch Spenden anonym oder in öffentlichen Versammlungen gegeben (Rs 50.000 sind nicht selten), wobei die Tatsache, daß die Tochter als Asketin lebt, in Prestige umzusetzen versucht wird: "Ich gebe die Summe von [____] im Angedenken an meine Tochter [____], die zur Zeit als *Mumukṣu* Schwester lebt".

Es existierte 1992 noch kein Äquivalent für den Ausbildungsgang der *Upāsikā* und *Mumukṣu* für Männer (1993 gab es jedoch schon einige *Mumukṣu Bhāī*). Dies wurde einerseits damit begründet, daß Männer von Haus aus eine bessere Schulbildung bekommen und daher einer kürzeren prä-monastische Ausbildung bedürften. Andererseits wird auf die ohnehin geringere Zahl der männlichen Asketen hingewiesen. Eine Implikation ist, daß eine zusätzlich Erschwerung der Initiation möglicherweise noch mehr Interessenten abschrecken könnte. Die heute vorgeschriebene siebenjährige Ausbildung der Novizen in Prakrit, Sanskrit und monastischer Disziplin erfolgt im Falle männlichen Asketen innerhalb der *Sādhu*-Kategorie selbst. Das unausgesprochene, doch statistisch belegte, Grundproblem ist die enorm hohe Wiederaustrittsquote der *Sādhu*: zwischen 1760-1946 sind von insgesamt 709 initiierten *Sādhu* 231 wieder ausgetreten, während von 1439 initiierten *Sādhvī* nur 64 wieder zu ihren Familien zurückgekehrt sind (Shāntā (1985: 179). Die Motivierung junger Männer zum Eintritt und Verbleib innerhalb der monastischen Ordnung ist eines der Hauptprobleme, welches ein Terāpanth-*Ācārya* zu lösen hat. Mehr noch als im Falle der weiblichen Familienmitglieder widerstrebt es den Jain-Familien, ihren Söhnen einen "unprofitablen" Ausbildungsgang in Jain-Metaphysik zu finanzieren und dabei eine wertvolle Arbeitskraft zu verlieren:

“In general, Jain families are reluctant to allow their sons to join ascetic orders because ... sons guarantee the future economic security of the family. According to Terapanthas, some monastic schools invite wealthy patrons to offer monetary compensations to such reluctant elders to entice them to release their sons” (Goonasekera 1986: 126).

10.1.3.3.2.3. *Samaṇī* und *Samaṇa*

Wenn ein(e) Kandidat(in) nach dem Durchlaufen der *Upāsikā*- und *Mumukṣu*-Stufe den Wunsch besitzt, der Welt zu entsagen und die Eltern ihre schriftliche Einwilligung dazu gegeben haben, entscheidet der *Ācārya* über die Möglichkeit der offiziellen Initiation in den Orden. Das durchschnittliche Initiationsalter der weiblichen Kandidatinnen hat sich, aufgrund der verlängerten Ausbildungsphase, von 15-16 (1936) über 18-19 (Balbir 1983: 42) auf heute 20-25 Jahre erhöht. Heute wird die Kandidatin in der Regel durch eine erste Initiation (*Samaṇa-Dikṣā*) zunächst in die Kategorie der *Samaṇī* aufgenommen. *Samaṇī* bedeutet soviel wie “Novize”.²² Die *Samaṇa*-Ordnung ist, wie gesagt, eine neue, intermediäre Kategorie, die zwischen die Laien und die voll initiierten Asketen eingeschoben wurde. Aufgrund mangelnder männlicher Kandidaten wurden im Jahre 1980 zunächst nur weibliche Kandidaten (*Samaṇī*) initiiert. Erst 1984 wurden die ersten *Samaṇa* geweiht. Für die *Samaṇī* und *Samaṇa* wurde die Lockerung einiger monastischer Verhaltensregeln festgelegt, um es einigen

²² Das Prakrit-Wort *Samaṇa* bedeutet das gleiche wie das Sanskrit-Wort *Śramaṇa*, und wurde nur eingeführt, um den Unterschied zwischen voll-initiierten Mönchen und Nonnen, und Novizen herauszustellen. Schubring 1918: 78f. schreibt: “Die Ausdrücke *samaṇa niggantha* ... und *samaṇa* mit ihren Femininen stehen nicht in den eigentlichen disziplinarischen Sammlungen”. Die Bedeutung der Bezeichnung *Samaṇa* wird von Tulsī 1990: 8 folgendermaßen erklärt: “There is a word *Samaṇa* in the Prakrit language. Its Sanskrit form *Śramaṇa* has three meanings: 1. One who exerts himself or has diligence (*Śrama*). 2. One who is calm and maintains equanimity (*S'ama*). 3. One who treats every one equally (*Sama*). The *Śramaṇa* culture is grounded in these three main principles namely, exertion, equanimity and equality”.

Die Bezeichnung *Samaṇera* ist auch heute im Theravāda-Buddhismus gebräuchlich (Bloss 1987, Kawanami 1990). Die *Vinaya*-Regeln unterscheiden zwei Kategorien von Mönchen: *Samaṇera* (Novizen) und *Bhikkhu* (voll initiierte Mönche). Um ein *Bhikkhu* zu werden, muß eine *Samaṇera* sich der *Upasampadā*-Ordination unterziehen. Es handelte sich dabei nur um einen Akt der Selbst-Festlegung auf die strenger Regeln des *Bhikkhu*-Lebens. Ein *Bhikkhu* muß im Prinzip 227 monastischen Regeln befolgen, ein *Samaṇera* dagegen muß sich ausschließlich auf die 10 grundlegenden Prinzipien (*Dasa-Śīla*) festlegen. Die Initiation eines Laien in den Stand eines *Samaṇera* muß durch einen *Bhikkhu* durchgeführt werden. Derselbe *Bhikkhu*, der die Aufnahmezeremonie durchführte, ist auch für die weitere Ausbildung des *Samaṇera* zum *Bhikkhu* zuständig. Die Aufnahme eines *Samaṇera* in den Stand des *Bhikkhu* erfordert das Beisein einer Gruppe von fünf *Bhikkhu*, die über den Charakter des Kandidaten zu befinden haben. “In the absence of an organized ecclesiastical hierarchy within the order, the self-dedication of the bhikkhus to higher moral standards and the powers vested in them regarding the admission of new candidates were expected to keep discipline within the order and keep it free of unworthy individuals” (Malalgoda 1976: 55). Da der Singhalesische Buddhismus kein System der Supervision nach der Aufnahme in den Orden vorsieht, ergibt sich periodisch eine Tendenz zum Vergessen des religiösen Wissens, und folglich die Unmöglichkeit der höheren Ordination. Verschiedentlich versuchten Reformmönche mit Hilfe von Königen (Vimaladharmasūrya I 1591-1609, Vimaladharmasūrya II 1687-1707) durch den Import von Mönchen aus Burma usw. die monastischen Ordnung zu revitalisieren. Langfristig gesehen blieben diese Maßnahmen wirkungslos. Neben *Samaṇera* und *Bhikkhu* entwickelte sich daher noch die Kategorie der *Gaṇinanses* - der nicht-initiierten Mönche, die von sogenannten *Terrunanses* geleitet wurden (von *Thera*: ein Mönch der zehn Jahre und mehr in der monastischen Ordnung verbracht hat). Der Kategorie der *Gaṇinanses* gehörten insbesondere nach 1707 die Mehrzahl aller Mönche in Śrī Lankā an. Sie hatten in der Regel die traditionellen Praktiken vergessen, oder zumindest wenig Wissen davon, behielten ihre Familiennamen bei, beachteten nicht das Zölibat, und trugen anstelle der traditionellen Mönchskleider weiße oder safranfarbene Gewänder. Sie entwickelten sich mehr und mehr zu einer Eigentum besitzenden Klasse von “Magiern und Priestern” (S. 57f.), und spielten im Singhalesischen Buddhismus eine ähnliche Rolle wie zur gleichen Zeit die *Bhaṭṭāraka* und *Yati* bei den Jaina in Indien. - Text-orientierte Reformbewegungen nach Art des Terāpanth entstanden jedoch auch in Śrī Lankā. So z.B. die *Silvat Samagama*- (“Bruderschaft der Frommen”) Bewegung um Samaṅkara (1698-?), der mit Hilfe von König Vijay Rājāsīṇha (1739-1747) 1753 die *Upasampadā*-Initiation wieder in Śrī Lankā einführte (durch eine Delegation nach Thailand). Unter König Kīrti Rājāsīṇha wurde schließlich im Jahre 1765 in Kandy die *Upasampadā*-Initiation etabliert, sowie eine zentralistische Organisation der monastischen Ordnung, mit den beiden Klöstern Malvatta und Asgiriya in Kandy an der Spitze. Am Apex jeder Abteilung stand ein vom König ernannter *Mahā-Nakāya* (Supreme Chief Monk), assistiert durch zwei *Anu-Nakāya* (Deputy Supreme Chief Monk), und ein Komitee von *Nakāya* (Chief Monks) (S. 61, 67f.). Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich Ācārya Tulsī, zumindest bei der Einführung der *Samaṇa-Dikṣā*-Kategorie, durch das Vorbild des Singhalesischen Buddhismus mitinspirieren ließ.

“Jain-Terāpanth-Asketen” zu ermöglichen, die *Aṇuvrata*-Lehre, unter Benutzung moderner Kommunikations- und Transportmittel, innerhalb und auch außerhalb Indiens zu propagieren, ohne zugleich eine Regelverletzung zu begehen: “Their utilisation for propagation of Jainism in foreign countries is obvious” (Brief von S.C.Bengani 1991). In Ausnahmesituationen dürfen *Samaṇī* sogar Geld benutzen. Die Unterschiede der Verhaltensvorschriften zwischen Novizen und Mönchen/Nonnen können folgendermaßen zusammengefaßt werden: (a) eine *Sādhvī* (*Sādhvī*) muß von Haus zu Haus betteln gehen und darf dabei nur Nahrung annehmen, die nicht speziell für sie präpariert wurde - eine *Samaṇī* (*Samaṇa*) kann hingegen speziell für sie präpariertes Essen in einem einzigen Haus zu sich nehmen; (b) eine *Sādhvī* (*Sādhvī*) darf nur barfuß wandern, während eine *Samaṇī* (*Samaṇa*) auch öffentliche Verkehrsmittel und Schuhwerk benutzen darf; (c) eine *Sādhvī* (*Sādhvī*) darf sich nachts nicht außerhalb einer Behausung bewegen und selbst bei heißem Wetter nicht unter offenem Himmel schlafen; (d) sie muß zweimal täglich ein *Pratikramaṇa*-Ritual durchführen, eine *Samaṇī* (*Samaṇa*) nur einmal; (e) sie trägt andere Kleidung, die Mundmaske permanent gebunden, und ist dazu verpflichtet, sich periodisch die Haare selbst auszurupfen; (f) eine *Sādhvī* (*Sādhvī*) darf einen *Rajoharaṇa* besitzen, eine *Samaṇī* (*Samaṇa*) nicht:

“One who is initiated in the Saman category can travel by any means of transport. The Samans may accept food specially prepared for them. Due to the advent of such exceptions, now groups of Samans can go abroad for propagation of Jainism and the three-dimensional programme of Anuvrat, Preksha-Dhyan and Jeevan Vigyan” (NEW FLASHES OF JAINISM [Pamphlet]).

In jüngster Zeit orientiert sich der Terāpanth-Orden auch vermehrt nach Europa und den USA, um die dortigen Jain-Gemeinden zu gewinnen. Kleine Gruppen von *Samaṇī* und *Samaṇa* bereisen seit 1988 regelmäßig Großbritannien und die USA und zelebrieren mit den verschiedenen Jain-Gemeinschaften *Paryuṣaṇa*, *Mahāvīra Jayanti* und andere bedeutende Feiertage. 1991 reisten erstmals auch zwei *Samaṇa* - also männliche Mitglieder der *Samaṇa-Dīkṣā*-Kategorie - nach (Ost-) Europa (Rußland, Ungarn, Italien), um Jainismus zu predigen und die in Großbritannien ansässigen Jaina zu besuchen. Dies widerspricht nicht der alten Vorschrift, daß Jain-Asketen nicht außerhalb des Subkontinents reisen dürfen, denn *Samaṇī* und *Samaṇa* bilden, wie gesehen, die Kategorie derjenigen, die sich für die Weltentsagung präparieren. Sie sind noch keine 100% vollwertigen Asketen und dürfen solche Reisen (die allerdings noch vor 100 Jahren selbst bei Jain-Laien verboten bzw. verpönt waren) unternehmen.

Samaṇī entsagen der Welt in Form einer öffentlichen Zeremonie und gelten in den Augen der Öffentlichkeit als voll initiierte Asketen, denn sie akzeptieren mit dem *Samaṇa-Dīkṣā* die Endgültigkeit des Entschlusses der Weltentsagung. Aus der Sicht der Regeln des traditionellen Jain-Monastizismus ist die Initiation jedoch nicht vollständig, denn nicht alle traditionellen *Dīkṣā*-Riten werden beim *Samaṇa-Dīkṣā* durchgeführt: “The idea is that it would be wrong if all such exceptions are allowed for a Jain muni who has to observe five great vows, etc. without exception. So a saman is initiated from the beginning into a selected code instead of a complete code” (Brief von S.C. Bengani 1991). *Samaṇa-Dīkṣā*, die erste, selektive Initiation, findet statt, sobald die Kandidatin die prä-monastische Ausbildung beendet hat. Eltern und Tochter müssen dann wieder den *Ācārya* aufsuchen, um die endgültige Initiation zu erbitten. Der *Ācārya* bestimmt sodann (ggfs.) den Tag der Initiation. Die Kandidatin legt daraufhin ihre weltliche Kleidung wieder an und kehrt bis zu dem bestimmten Datum zurück zum Haus ihrer Eltern. Das Initiationsritual wird dann in der üblichen Weise mit großem Pomp durchgeführt, doch bestimmte Elemente des traditionellen Rituals werden bewußt ausgelassen.

Insbesondere das, beim *Śramaṇa-Dīkṣā* unabdingbare, *Keśa-Luñcana* wird aufgeschoben und erst bei der zweiten und endgültige Initiation in den Stand der *Sādhvī* durchgeführt. Eine *Samaṇī* ist insofern ihrem rituellen Status nach nur zu etwa 75% Nonne. Im Unterschied zu den *Samaṇī*, deren Entsagung endgültig ist, ist derzeit den *Samaṇa* nach zwei Jahren eine Rückkehr in "die Welt" erlaubt. Ein *Samaṇa* ist ein Novize auf Zeit. Dies muß als Konzession an den geringeren Enthusiasmus für die Weltentsagung bei den männlichen Terāpanth angesehen werden. Die Kategorie der *Samaṇa* gibt es auch erst seit 1985 - sie umfaßt zur Zeit (1992) nur 4 Mitglieder. Die Kategorie der *Samaṇī* umfaßt zur Zeit 51 Mitglieder und erfreut sich zunehmender Beliebtheit.²³

Aus der Gruppe der *Samaṇī* und der *Samaṇa* wird je ein Person vom *Ācārya* und der *Sādhvī-Pramukhā* zur Leiterin (*Niyojikā*) bzw. zum Leiter (*Niyojaka*) der Gruppe bestimmt (von *Nioyan*: jemanden zum Arbeiten bringen). Ihre Aufgabe ist es, Informationen zu vermitteln, die Bedürfnisse der *Samaṇī* nach Medizin etc. an die Laien zu kommunizieren, etc. Vor allem aber sind sie für die Kontrolle der Disziplin der *Samaṇī* verantwortlich. Alle *Samaṇī* müssen die Erlaubnis der *Niyojikā* bzw. des *Niyojak* für alle ihre Unternehmungen einholen. Die *Niyojikā* und der *Niyojak* sind wiederum in gleicher Weise der *Sādhvī-Pramukhā* und dem *Ācārya* gegenüber verpflichtet. *Samaṇa* und *Samaṇī* unterstehen heute der Administration der JVB-Universität in Ladnun und der daran angeschlossenen Organisation *Anekant International*. Dies hat seinen Grund darin, daß die neuen, religiös orientierten Bildungsinstitutionen von den Terāpanthī als Hauptmedien der Propagierung von *Ahiṃsā* als Massenreligion angesehen werden. Sie stehen unter der Leitung der monastischen Organisation, in enger Zusammenarbeit mit einem Gremium von Laiensponsoren. *Ācārya* Tulsī selbst ist der Vorsitzende der neuen JVB - "Deemed to be University". Eine Reihe seiner Asketen lehren dort Jain-Metaphysik und asketische Disziplin (*Jīvan Vijñān*). Die *Samaṇī* leben auf dem Campus.²⁴

Erst durch eine zweite Initiation (*Muni-Dīkṣā*) und die damit eingehende Aufhebung dieser Lockerungen der Verhaltensvorschriften werden die *Samaṇī* in *Sādhvī* transformiert. Diese zweite Initiation wird in der traditionellen Weise, doch unter Ausschluß der Öffentlichkeit durchgeführt. Das Ausmaß der mit der Einführung der drei neuen Kategorien eingeführten Veränderungen wird erst im Vergleich mit dem informelleren, früher üblichen Verfahren deutlich. Dabei wurden, wie gesagt, folgende prä-monastische Phasen unterschieden: (1) Zunächst fand eine "Initiation" der Kandidatin statt, durch die formelle Akzeptanz des Jain-Kodex (für Laien). Daraufhin erhielt sie die Erlaubnis, der Wandergruppe einer *Agraṇī* folgen zu dürfen, um durch die Predigten der *Agraṇī* die Grundlagen des Jainismus zu erlernen, und um die Einhaltung der *Mahāvratā* trainieren zu können. Die Unterweisung erfolgte jedoch - auch heute noch - nicht primär oral, sondern durch schriftliche Übungen, z.B. dem täglichen Kopieren von Versen. (2) Die Länge der Probezeit nach der Akzeptanz als Kandidat(in) variierte, bzw. wurde gesteigert von vier Monaten (Renou & Renou 1951: 348)

²³ "The number of such śramaṇis who have taken the vows of poverty and celibacy runs into the hundreds, and almost all are unmarried and well-educated women of the affluent Oswal community in Rajasthan" (Jaini 1991: 26). Jaini nennt fälschlicherweise die Bezeichnung *Śramaṇī* - doch der Term *Śramaṇī* ist gebräuchlich für "Nonne" (Shāntā 1985: 347ff., 432, 478).

²⁴ Die Umsetzung des Prinzips funktionaler Differenzierung setzt hier Zentralisierung voraus. Darin liegt auch der Grund, warum z.B. die segmentär differenzierten Mūrtipūjaka-Sekten kaum funktional differenzierte Organisationsmuster aufweisen. Seit der Grundlegung des JVB-Zentrums 1970 zeichnet sich jedoch nicht nur eine administrative, sondern auch eine zunehmende geographische Zentralisierung der Terāpanth-Aktivitäten in Ladnun ab. *Ācārya* Tulsī selbst hat, aufgrund von Krankheit, das Wandern in den letzten zwei Jahren aufgegeben und lebt z.Zt. mehr oder weniger sesshaft auf dem Campus des JVB in Ladnun - seinem Geburtsort. Er wurde deshalb aus den Reihen seiner eigenen Asketen der Verweltlichung bezichtigt und z.T. verlassen. - Um den Status einer offiziellen Universität von der Regierung Rajasthans erhalten zu können, war es notwendig prinzipiell Nicht-Jaina die Zulassung zu ermöglichen; wenn auch nicht das Stimmrecht innerhalb der University Trusts und Gremien. Die schwierige Anerkennung als staatliche Universität wurde vor allem durch die Unterstützung des damaligen Ministers für Finanzen und Erziehung in Rajasthan - Candanmal Baid - ermöglicht, der ein überzeugter Anhänger von *Ācārya* Tulsīs *Aṇuvratā*-Bewegung war. Er führte das Lehrfach "Moralerziehung" in das Curriculum der Schulen Rajasthans ein und empfahl die Verwendung der Bücher Muni Nathmāls im Unterricht (Oldfield 1982: 88).

bis zu zwei oder mehr Jahren (Nagaraj 1959: 19, Misra 1971: 29, Agrawal 1972: 15-17). (3) Anschließend wurde mit Erlaubnis der *Agraṇī* und der Eltern eine Petition an den *Ācārya* gesandt, mit der Bitte um die Initiation. Vor der Initiation mußte sich die Kandidatin (der Kandidat) einem öffentlichen Test unterziehen, durch die der Rezitation des *Sāmāyika-Vrata* während der alle vierzehn Tage stattfindenden *Hājari*-Zeremonie (Renou & Renou 1951: 348). (4-5) Anschließend erst konnten die beiden eigentlichen monastischen Initiationen (*Bhagavatī-Dīkṣā* und *Mahā-Dīkṣā*) durchgeführt werden (Shāntā 1985: 346, Misra 1972: 29) (siehe Kapitel 5).

Diese Struktur wurde offensichtlich durch *Ācārya* Tulsī's institutionelle Innovation kunstvoll uminterpretiert, so daß durch die Aufschiebung des *Keśa-Luñcana* ein größerer, rituell definierter Bewegungsspielraum für die *Samaṇī* bleibt, als für die *Sādhvī* der anderen Śvetāmbara-Sekten nach der *Bhagavatī-Dīkṣā*. Die *Samaṇī* unterscheiden sich, andererseits, von der Śvetāmbara-Kategorie der *Vairāginī*, dadurch daß sie schon eine erste Initiation hinter sich gebracht haben. *Samaṇī* bilden also eine genuine dritte Kategorie zwischen Asketen und Haushältern. Sie gelten nicht nur, wie Jaini (1991: 26) behauptet, als Novizen, die für den Asketenstatus trainiert werden, ohne voll initiiert zu sein, sondern als voll initiierte Asketen, die von einigen Vorschriften enthoben sind. Strukturell betrachtet bildet die Institution der *Samaṇī* ein funktionales Äquivalent zu der Kategorie der *Kṣullikā* (*Kṣullaka*) und *Āryikā* der Digambara. Von den ähnlich gelagerten Mittlerkategorien der *Bhaṭṭāraka* oder *Śrīpūjya* unterscheiden sich beide, insofern sie keinerlei administrative Funktion besitzen, sondern allein auf das Lehren von Askese und Meditation (*Prekṣā-Dhyāna*) spezialisiert sind. Die *Samaṇī* sind daher der Ansicht, ihr disziplinarischer Kodex sei strikter als derjenige der *Yati* und *Bhaṭṭāraka*, die zudem - anders als *Samaṇī* - Verbindungen zu ihren Familienmitgliedern aufrechterhalten können.

Die (idealen) sozialen Beziehungen zwischen den verschiedenen Kategorien des neuen sozialen Systems der Terāpanth drücken sich auch in der Art und Weise des infrastrukturellen Ausbaues des Terāpanth Zentrums in Ladnun aus. Die eigentlichen Initiationskandidatinnen (*Upāsikā* und *Mumukṣu*) wurden beispielsweise räumlich getrennt untergebracht von sowohl den Studenten der Universität, als auch von den *Samaṇī* und den *Sādhvī*; ähnlich wie die *Samaṇa* von den *Sādhu* getrennt untergebracht werden. Die *Upāsikā* und die weiblichen *Mumukṣu* leben zusammen im *Pāramārthik Śikṣaṇ Saṁsthān*, einem Gebäude in Ladnun Stadt. Sie sind in kleine Gruppen unter der Leitung jeweils einer für Koordinationsfragen "Verantwortlichen" (Shāntā 1985: 359) Novizin untergliedert. Die Leitung des *Samsthān* hat eine *Samaṇī* inne. Der größte Teil des Studiums der *Upāsikā* und *Mumukṣu* findet im *Samsthān* statt. Für bestimmte Kurse besuchen sie jedoch auch die Universität, wo sie mit den *Samaṇī* und anderen Studenten zusammentreffen. Die *Samaṇī* leben im oberen Stockwerk des Wohnblocks der neuen "deemed to be" Universität. Im Erdgeschoß leben weibliche Stipendiaten der Universität aus allen Kreisen der Bevölkerung. Auch die *Samaṇa* leben auf dem Campus, in einem Haus neben dem *Nīḍam*, dem Meditationszentrum, in dem die *Samaṇa* Kurse für männliche und weibliche Besucher aus aller Welt geben (meist Terāpanthī aus den Metropolen Indiens) (vgl. Spiro 1982, Gombrich 1984). Die sich in Ladnun aufhaltenden und zum Teil an der Universität lehrenden oder lernenden *Sādhu* leben in einem Gebäude eingangs des Campus, am Stadtrand von Ladnun. Es ist das eigentliche Zentrum aller Aktivitäten - zumal sich hier zur Zeit der kränkelnde *Ācārya* Tulsī permanent aufhält. Für die *Sādhvī* wird hingegen ein Gebäude im Stadtzentrum unterhalten, welches ganz in der Nähe des Zentrums (*Sevā Kendra*) für alte und kranke *Sādhvī* liegt, für deren Pflege eine bestimmte Zahl von *Sādhvī* in alljährlicher Rotation vom *Ācārya* zugeteilt werden. Entscheidend ist offenbar bei dieser Art Verteilung der verschiedenen Gruppierungen über die Stadt, daß (a) Männer und Frauen, und (b) die Initiationskandidaten/innen von den anderen Studenten getrennt werden, um somit nicht durch deren weltliche Orientierungen zu stark beeinflusst zu werden. Die *Samaṇī* und

Samaṇa können hingegen näher mit den Studenten oder *Sādhaka* (Meditierenden) zusammenleben, da sie schon initiiert und somit zur Einhaltung der Regel selbst im engen Zusammenleben mit Laien für fähig befunden wurden.

10.2. Asketischer Widerstand gegen die Reformen: Spaltung und Austritt

Gegen die Reformen des *Ācārya* regte sich Widerstand von zwei Seiten: (1) von Seiten der doktrinären Orthodoxie,²⁵ und (2) von Seiten “revolutionärer” Reformer, denen die *Aṇuvrata*-Bewegung nicht weit genug ging und die letztlich eine von Gandhi und Vinobā Bhāve inspirierte Form “innerweltlichen Asketismus” und ein politisches Asketentum außerhalb der traditionellen monastischen Strukturen anstrebten.²⁶ Die beiden Hauptkonfliktlinien innerhalb der monastischen Gemeinschaft, die immer auch persönlich gefärbt waren, setzten sich auch in den Kreisen der Laienschaft fort und überschnitten sich dort partiell mit politischen Konfliktlinien. Im Jahre 1981, kurz nach der Gründung der *Samaṇa-Śreṇī*, spaltete sich schließlich die orthodoxe Gruppe des Nava Terāpanth (neuer Pfad der Dreizehn) endgültig von *Ācārya Tulsī* ab, nachdem sich unter andren schon im Jahre 1953 eine Reihe “revolutionärer” Asketen ganz von der Terāpanth-Sekte losgesagt hatten. Die unterschiedlichen Handlungsweisen der drei genannten Gruppierungen von Asketen werden im folgenden als alternative Lösungsstrategien des strukturellen Konflikts zwischen der durch festgeschriebene Regeln konstituierten zentralen Problematik der Terāpanth-Tradition und einer sich rapide wandelnden sozialen Umwelt dargestellt.

Die Grundstruktur der dokumentierten internen religiösen Auseinandersetzungen ist damit bestimmt: Zum einen müssen sich die Asketen dem raschen Wandel in den kulturellen und sozio-politischen Orientierungen der Laienschaft anpassen, um nicht ihren Einfluß zu verlieren und andererseits dürfen sie ihre Prinzipien und ihre traditionelle weltabgewandte Lebensweise nicht aufgeben. Aus ihrer Sicht gilt es darum, eine Balance zu finden zwischen Umwelthanpassung (Wandel) und Distanzerhalt (Identität), derart, daß der soziale Einfluß der Asketen maximiert und somit die Ordensorganisation sozial reproduziert wird (vgl. Bechert 1970: 773). Die Umweltbedingungen beeinflussen indirekt auch die Sphäre weltabgewandten monastischen Lebens, insofern die Asketen, wenn sie ihren Einfluß auf die Laienschaft nicht verlieren wollen, unablässig dazu gezwungen sind, die möglichen Reaktionen ihrer Zuhörerschaft auf ihre Botschaft und Lebensweise zu antizipieren und sowohl ihre Rhetorik, als auch ihre religionspolitischen Strategien und Organisationsweisen, je nach Umständen, zu modifizieren. Wer strategisch Einfluß nehmen, das Verhalten anderer Menschen ändern und sich selbst durch Almosen am Leben erhalten will, muß die Dispositionen derjenigen kennen, die er beeinflussen will, um seine Ziele zu erreichen. Insofern ist keine soziale Rhetorik in einem kontextfreien Sinne

²⁵ Auch *Sthānakavāsī*-Kreisen wurden *Tulsī*s “Abweichungen” von *Bhikṣu*s Lehren begrüßt: das Aushöhlen von dessen *Dān-Dayā*-Lehre durch das Konzept von *Visarjana* und das neue Ideale des sozialen Dienstes (*Aṇuvrata*, etc.) zum Beispiel (Muni Rajyash, in Nair 1969: vii, vgl. S. 102).

²⁶ Vgl. Bechert 1970: 777, Tambiah 1992. Ähnliche Vorstellungen wurden von “*Anagārika*” *Dharmapāla* Anfang des Jahrhunderts in *Śrī Laṅkā* propagiert. *Dharmapāla* entwickelte mit dem Modell des *Anagārika* (des “Hauslosen”) erstmals innerhalb des Singhalesischen Buddhismus das Konzept eines asketischen Laientums. Der *Anagārika* nimmt eine Zwischenstellung zwischen der Laienschaft und den Asketen ein: er lebt zölibatär, und praktiziert *Dasa-Sīla* genau wie ein Asket oder Novize, doch führt zusätzlich politische, soziale und missionarische Aktivitäten durch, die für einen *Bhikkhu* im Prinzip nicht erlaubt sind. Der *Anagārika* ist ein “politischer Asket”, der Arbeit und Askese für die gebildete Laienschaft predigt, und daher als Botschafter des “protestantischen Buddhismus”, der Laienreligion der “aufstrebenden Singhalesischen Elite” gilt. Eine der folgenreichsten Innovationen *Dharmapāla*s war die erstmalige Aufstellung eines moralischen Kodex für die Singhalesisch buddhistischen Laien und die Abkoppelung einer buddhistischen Laienreligion von der, allein am Primat der Weltentsagung orientierten, Buddhistischen Orthodoxie, durch die Propagierung sozialpolitischer Zielsetzungen (Obeyesekere 1970: 52-8).

“instrumentell”. Die Situation bestimmt indirekt die Variationsbreite möglicher Strategien (Brown & Levinson 1979). Der strategisch Handelnde reflektiert und beurteilt die Prämissen der jeweiligen Situation hinsichtlich der Maximierung dessen, was er sich als Ziel gesetzt hat. Strategien sind insofern kondensierte und interessierte Formen der Situationsbeurteilung. Ihre Analyse offenbart nicht nur die Intentionen des Handelnden, sondern auch die Art und Weise der Situationswahrnehmung.

An der Art und Weise wie die Terāpanthī auf die sozialen Veränderungen seit der indischen Unabhängigkeit reagierten, kann also auch beobachtet werden, wie die in Kapitel 3 diskutierten Prozesse der Reproduktion religiöser Identität in einer sich wandelnden Umwelt durch sukzessive Selbstinterpretation effektiv funktionieren. In einer Situation des sozialen Wandels, ist zu diesem Zweck die verstärkte Generierung neuer vermittelnder Kategorien und Regeln erforderlich, die in der Lage sind, die als “unwandelbar” vorausgesetzten Grundprinzipien und die unter Umständen änderbaren Ordensregeln (*Maryādā*) in eine sich and wandelnde Umstände flexibel anpassende soziale Praxis zu umzusetzen. Die delikate Kunst eines *Ācārya* ist es, diejenigen Regeln auszuwählen und zu propagieren, mit deren Hilfe sein *Gaṇa* ein Maximum an relevanter Umweltvarianz antizipierend binden und in die gewünschten Bahnen lenken kann. Erfolgreiche Regelungen müssen einerseits doktrinär und sozial akzeptabel und zum anderen praktisch umsetzbar sein. Die Schwierigkeit des Unterfangens liegt darin, daß die Regeln freiwillig übernommen werden und deshalb attraktiv und begehrenswert erscheinen müssen, um wirksam sein zu können. Doch wie kann eine Lehre der Leidenschaftslosigkeit Begehrlichkeit wecken? Das Unterfangen ist schwierig und verlangt auf Seiten des “Gesetzgebers” die Antizipation der Wünsche und Leidenschaften des “Gesetznehmers”, um sie Einfangen und Umwenden zu können (siehe Kapitel 5.5). Grundsätzlich ist dazu die Verknüpfung der doktrinär festgelegten asketischen Prinzipien mit situativ jeweils anderen Problemen und Begehrlichkeiten der Welt notwendig, ohne daß die Differenz von Leidenschaft und Askese verwischt würde. Der strukturelle Zwang zur je spezifischen Kombination von “Distanz und Engagement” ist spannungsreich und kann, auf persönlicher als auch auf institutioneller Ebene, entweder zur “Verweltlichung” oder zur “Isolierung” und zum Verlust des sozialen Einflusses führen. Die Balance zwischen beiden Strebungsrichtungen kann zentral durch neue Regeln angestrebt werden, auf die wiederum, sowohl innerhalb wie außerhalb der monastischen Ordnung, mit Akzeptanz oder Ablehnung reagiert werden kann. Dauerhafte Konflikte finden ihren Ausdruck in institutionellen Lösungsstrategien der Konfliktregulierung.

Wie im Folgenden gezeigt wird, können drei Grundstrategien bei der Analyse der Geschichte der Terāpanth der letzten fünfzig Jahre herausgearbeitet werden: (1) die der hierarchisch-funktionalen Differenzierung der monastischen Organisation, (2) die der segmentären Differenzierung (Schisma), und (3) der Auflösung der Beziehung zur monastischen Ordnung (und/oder der Wechsel zu einer anderen politischen oder Religionsgemeinschaft). Die Strategie hierarchischer Differenzierung - der Inkorporation und Subordination von neuen Organisationsformen und äußeren Konflikten - ist bei dem zentralistisch organisierten Terāpanth die dominante Strategie der *Ācārya*. Die beiden anderen Strategien sollen an zwei Beispielen erläutert werden. Einmal am Fall des orthodoxen Muni Candanmal, der sich mit einer kleinen Gefolgschaft von Asketen 1981 von *Ācārya* Tulsī abgespaltete und den Nav Terāpanth gründete, und zum anderen am Fall Satish Kumars, eines “revolutionär” gesonnenen jungen Mönches, der 1953 zusammen mit zwei weiteren *Sādhu* ganz aus dem Terāpanth-Orden austrat und sich zunächst Vinobā Bhāve anschloß.

10.2.1. Muni Candanmal

Im Jahre 1981, nach der Einführung der *Samaṇa-Śreṇī*, spalteten sich eine Reihe von *Sādhu* und *Sādhvī* unter der Führung von Muni Candanmal (1914-) und Muni Rūpcand von Ācārya Tulsī ab. Sie bezeichneten sich als Nav Terāpanth. Der Name wurde bewußt gewählt, um Assoziationen zu Ācārya Bhikṣus legendärer Abspaltung von den "laxen" Sthānakavāsī herzustellen. Denn die Begründung, mit der die Nav Terāpanth ihre Separation legitimierten war, wie im Falle Bhikṣus Kritik an den Sthānakavāsī, der Hinweis auf die "Verweltlichung" des Terāpanth unter Ācārya Tulsī.

Die Entscheidung war jedoch nicht das Resultat einer spontanen Eingebung, sondern das Endresultat einer fünfundvierzigjährigen Geschichte persönlicher Rivalitäten und doktrinärer Differenzen zwischen Muni Candanmal und dem gleichaltrigen Ācārya Tulsī. Der persönliche Konflikt geht, wie Goonasekera schildert, zurück auf Kālūgaṇis Ernennung des erst 21jährigen Tulsī, anstelle Candanmals, zu seinem Nachfolger im Jahre 1936 und kulminierte mit der Ernennung von Muni Nathmal zum Yuvācārya Mahāprajña im Jahre 1977 (in Rajaldesar) und der Einführung der *Samaṇī*-Kategorie im Jahre 1981:

"In the 1930s, when Acharya Kallurama appointed the twenty-two year old, brilliant, scholarly, eloquent, dynamic and very charismatic Tulsirama as his successor, many senior monks who were in Kallurama's inner circle were offended. The chief one among them was Muni Chandana Mal. - Chandanan Mal was Tulsirama's senior by initiation and age. As he disclosed to me, he could not understand how Kallurama would appoint Tulsirama as the next Acharya when, from his point of view, he was the best candidate for that position. Disappointed Chandanan Mal remained in the sect, but complained and found fault with Tulsirama. He objected to almost all of Tulsirama's decisions, though not in public. When Tulsirama appointed Nath Mal [Yuvācārya Mahāprajña] as his successor Chandanan Mal was outraged. - In the mean time Tulsirama's inner circle included a monk named Roop Chand who kept an eye on the position of Yuvacharya. He too was disappointed when Nathmal was appointed instead of him. Chandana Mal and Roop Chand found an alliance, and in the late 1970s they broke away as a separate group from the Terapantha. Chandana Mal became the Acharya and Roop Chand the Yuvacharya of the new group, This group calls itself Nava Terapantha (New Your Way, literally, but more grammatically, Your New Way) and claims greater alliance to the founder of Bhikshu's doctrines" (Goonasekera 1986: 200, vgl. Oldfield 1982: 87).

Der Versuch der Etablierung einer neuen unabhängigen Śvetāmbara-Subsekte war jedoch nicht allein Ausdruck persönlicher Rivalität. Die Abspaltung konnte nur deshalb gewagt werden, weil an gewisses Maß an Unterstützung für Candanmal und Rūpcand innerhalb der Terāpanth-Laienschaft vorhanden war. Nur wenn sich Allianzen zwischen bestimmten Teilen der Laienschaft und der Asketen herausbilden, besteht eine Chance des Überlebens für die besitzlosen Asketen, die sich absondern und eine wirkliche institutionelle Bedrohung der Autorität des Ācārya. Jain-Asketen, die sich abspalten werden von den Anhängern ihrer Herkunftssekte stigmatisiert und sind, wenn sie - wie einst Bhikṣu - keine Gefolgschaft finden, vom Hunger bedroht, da niemand gegen den Willen des Ācārya handeln kann und die Anhänger anderer Sekten üblicherweise keine

Unterstützung geben.²⁷ Die Mehrheit der Bevölkerung kennt nicht die korrekten Regeln der Nahrungszubereitung und des Bettelganges, um als legitime Almosengeber fungieren zu können. Die Anhänger der Nava-Terāpanth versuchten daher im Anschluß an ihre Abspaltung zunächst durch systematische Diffamierung Ācārya Tulsī dessen Gefolgschaft abzuwerben, um die Überlebenschancen ihrer Gruppe zu erhöhen.²⁸ Die dabei verwendeten Methoden der öffentlichen Beschuldigung der Persönlichkeit Ācārya Tulsī waren, wie so oft auch bei den Jaina (vgl. S.Kumar 1992: 39), keinesfalls am *Ahiṃsā*-Gelübde orientiert:

“[T]he arch heretics of Ladnun, Mahal Chand Bothra and Pannalal Bansali, were spreading (from an orthodox Terāpantha point of view) blasphemous and obviously false accounts of Tulsīrama's sexual misconduct, of the lack of discipline among his ascetics, of his connections with corrupt businessmen and smugglers, and of his defections from the true doctrines of Mahāvīr and Bikan Ji. They were also attempting to build more support for the break-away Nava Terāpantha group by conversions from Terāpantha laity” (Goonasekera 1986: 215).²⁹

Zugleich artikulierten die Anschuldigungen der Nav Terāpanthī die, lange Jahre im Stillen gehegten Zweifel vieler Terāpanthī am Prozeß der Modernisierung der Sekte, so wie ihn Ācārya Tulsī betrieb. Schon in den vierziger Jahren wurde an Tulsī der klassische Vorwurf der “Verweltlichung” gerichtet. Ein Vorwurf, der in den siebziger Jahren wieder verstärkt zu hören war, als er durch seinen Entschluß zur Gründung des *JVB*, und später der *Samaṇa*-Kategorie, einerseits von der Doktrin der strikten Hauslosigkeit abzuweichen schien und andererseits zunehmend mit Fragen der Finanzierung dieses gewaltigen Bauvorhabens in seinem Geburtsort Ladnun beschäftigt war. Denn er “inspirierte” persönlich die Gründung einer Reihe von Stiftungen und motivierte vor allem Finanzleute aus Calcutta zum Spenden der erheblichen Geldsummen, die zum Bau des *JVB* notwendig waren. Die Orthodoxie innerhalb des Ordens warf ihm daher zusätzlich die Verletzung des *Aparigraha*-Gelübdes vor. Tulsī begann jedoch nicht erst 1970 mit der “Instrumentalisierung” des neuen Reichtums der Terāpanth-Mārvārī für sozio-religiöse Zwecke, sondern schon 1947, mit der Anregung der Gründung der *Aṇuvrata*-Trusts, die sich heute in vielen Städten Indiens finden. In diese, von der Laienschaft selbst verwalteten, Stiftungen konnten die Mārvārī auch ihre Schwarzgelder deponieren und zugleich soziales Prestige für ihre Wohltätigkeiten ernten. Auf der anderen Seite wäre ohne die Unterstützung der Stiftungen eine indienweite Propagierung der *Aṇuvrata*, so wie sie heute noch betrieben wird und somit die Expansion der Terāpanth-Sekte über die engen sozialen Grenzen ihrer traditionellen Gefolgschaft hinaus nicht denkbar gewesen:

²⁷ Bechert 1970: 772 berichtet von ähnlichen Verfahren bei Buddhisten in Bangladesh, die einen (nach einer Spaltung) exkommunizierten Asketen nicht unterstützen, solange er nicht die Mönchskleider ablegt. Jaina sind noch strikter, und brechen im Prinzip - Ausnahmen sind bekannt - jede Beziehung zu einem abtrünnigen, ehemaligen Asketen ab.

²⁸ Vgl. Mitra 1982. Der Konflikt zwischen den beiden Gruppierungen und Tendenzen innerhalb der Terāpanth-Tradition wird auch in offiziellen Schriften der Sekte nicht unterschlagen. Yuvācārya Mahāprajña 1987: 41 wies explizit darauf hin, daß Ācārya Tulsī “had to face great opposition from the orthodox monks of the order when he decided to abandon some old practices which impeded spiritual progress. Some shravaks also joined hands with the extreme fundamentalists”.

²⁹ Ācārya Tulsī vermeintliches sexuelle Mißverhalten bestand offenbar allein in der Tatsache wiederholter privater Konversationen mit einer bestimmten Laienanhängerin, wie Satish Kumars 1992: 35 Bemerkungen zu entnehmen ist: “There was a woman living in the town [Ratangarh] who was very beautiful, and a poet. She had a special relationship with the guru. For many years she had come to see him. When they talked together, I used to guard the door. So there was a strange bond between us and I felt that I could trust her”. Da ein Jain-Asket nicht allein mit einer Person des anderen Geschlechts zusammensitzen sollte, liegt strenggenommen eine leichte Regelverletzung vor.

“To develop the [Anuvrat] movement on a national scale, trust funds were established under Acharya Tulasi's control and Jain businessmen in particular contributed generously to them. It is in Tulasi's use of these trusts and his involvement in the administration and finance of the movement, rather than in the rigours of ascetic life, that much of the new schism has developed. ... Matters reached a head when Tulasi nominated his ‘Yubacharya’ (his successor) at a public function in 1977. Apparently in 1972 Tulasi had agreed that he would nominate Muni Rupchand as his Yubacharya but at a public function for the formal naming in 1977 Tulasi nominated Muni Nathamal, a monk closely involved with Anuvrat and a biographer of Acharya Bhikṣu. Muni Rupchand and his supporters have complained of favoritism and claim that the reason for the sudden switch rests in Rupchand's refusal to pay court to a rich business friend of Tulasi in Calcutta. A supporter of the ‘Nav’ Terapanth (‘New’ Terapanth - the name given to the breakaway group) claims that ‘The rich sravakas (laymen) have a stake in getting a pliable Yubacharya because he can ensure influential contracts for them’” (Oldfield 1982: 87).

Die Kritik an Ācārya Tulsī richtete sich demnach vor allem gegen die Kooperation, die er mit Geschäftsleuten und Politikern suchte, um moderne sozio-religiöse Institutionen aufbauen zu können. Tulsī diskutierte die Konfliktpunkte, den Regeln getreu, nicht mit Personen außerhalb der Ordnung, doch wies unabhängig davon in einem öffentlichen Zeitungsartikel darauf hin, “that all the funds he had collected had been for the benefit of humanity and he urged his detractors to ‘move with the times’” (Ebda.). Es besteht jedoch kein Zweifel daran, daß Ācārya Tulsī indirekt eine enorme Menge an Finanzmittel über die *Anuvrat*- und *JVB*-Trusts kontrolliert, und daß dabei ggfs. auch Schwarzgelder von Geldgebern mit “nicht ganz einwandfreiem Hintergrund” im Spiel sind (S. 88). Die Praktiken der “Geldwäscherei” von un versteuerten Einkünften vermittelt der Kontrolle der Laien über sozio-religiöse Stiftungen sind jedoch andererseits (nicht nur) in Indien an der Tagesordnung und nicht eine charakteristische Verfehlung Tulsīs. Fast alle Jain-Ācārya werden in der einen oder anderen Weise in die Fragen der Finanzierung sozio-religiöser Institutionen verwickelt, da sie unentwegt von ihren Anhängern nach sinnvollen Objekten religiöser Wohltätigkeiten gefragt werden. Dadurch, daß die Laien den Asketen die Entscheidung zuschieben, wie ihre Spendengelder am besten “zum Wohle der Menschheit” verwendet werden könnten, finden sich die Ācārya durchweg mit Fragen der “Inspirierung” und Finanzierung religiöser Prestigeprojekten befaßt, die, umgekehrt, wieder das öffentliche Ansehen der Geldgeber positiv beeinflussen und sie damit kreditfähiger machen. Ācārya Tulsī wies entsprechend in seiner Antwort, wie andere Jain-Ācārya, darauf hin, daß es besser sei, die Gelder zum Wohle der Menschheit zu nutzen, als zu anderen Zwecken.

Die Anhänger des Nava Terāpanth riefen hingegen zur Rückkehr zur Reinheit des Verhaltens im Namen Ācārya Bhikṣus auf. Sie lehnten nicht nur solche finanziellen Verwicklungen, durch die allein eine Sekte expandieren kann, ab, sondern auch die Verwendung moderner Technik, wie z.B. von Mikrofonen und Lautsprechern, deren Verwendung Ācārya Tulsī abgesegnet hatte. Es besteht kein Zufall, daß die endgültige Spaltung im Jahre 1981 stattfand, weil die neue Kategorie der *Samāṇa* eingeführt und somit die Struktur der monastischen Ordnung selbst erheblich verändert wurde. Weitere Vorwürfe von Seiten orthodoxer Kritiker aus den eigenen Reihen richten sich meist gegen die “Autokratie” des Alleinherrschers Tulsī oder gegen seine “Schwäche für Extravaganz” (S. 88f.). Rückblickend wird die Spaltung von den meisten Terāpanth als Produkt der Ambitionen Muni Rūpcands betrachtet. Der Nav Terāpanth hat sich heute mehr oder weniger aufgelöst. Candanmal wird weiterhin ob seiner unbestrittenen asketischen Qualitäten geachtet und von einer kleinen Anhängerschaft an seinem Alterssitz Gopalpura, dem *Arham Āśram* (Skt. *Arhat-Āśram*, Pkt. *Arahamta-Assama*)

versorgt. Rūpcand zog eine Zeit allein umher, ohne bedeutende Anhängerschaft und schloß sich später Muni Suśīls Jain-Āśram in Nordamerika an. Heute lebt er in einem eigenen Āśram in Chandigarh. Mānik Muni, ein weiterer Häretiker, hat sich ebenfalls selbständig gemacht und versucht zur Zeit potente Anhänger in Übersee für sich zu gewinnen, um einen eigenen Āśram aufzubauen.

Die von Candanmal verfassten Regeln für die “*Mumukṣu*” des *Arham Āśram* zeigen, dass Candanmal in vielen Bereichen ganz ähnliche Ziele wie Tulsī verfolgte und zum Beispiel dessen Konzept und Regeln für *Mumukṣu* mehr oder weniger kopierte:³⁰

The aims of the Arham Āśram

1. The *arham āśram* will be a spiritual institution. Its paramount aim will remain to be to direct religious dispositions for the sake of the awakening of the spirit.
2. The *āśram* will be a centre for the propagation and promulgation of the teachings of Lord Mahāvīr, a source of illumination, and for giving them a practical form.
3. In this *āśram* the spiritual seeker (*mumukṣu*) will be able to devote himself to the path of restraint to the best of his abilities: as one who participates in religious gatherings (*satsaṅgī*), a righteous householder (*sadgrhastha*), one who is partly devoted to spiritual achievements (*upasādhaka*), one who is devoted to spiritual achievements (*sādhaka*), the celibate (*brahmacārī*), one who takes vows (*vratī*), or one who takes great vows (*mahāvratī*).
4. This *āśram* will remain to be active, rising beyond divisions based on belief, sect, caste, appearance, nation, gender, and language.
5. In the *āśram* training in special practices of study (*svādhyāya*), meditation (*dhyāna*), prayer (*jap*), ascetic practices (*tap*) etc. and natural methods for maintaining mental and bodily health will be carried out.
6. The *āśram* will remain constantly zealous to develop human virtues and correct *saṃskāras* in the new generation and to awaken women.
7. The *arham āśram* is committed to be constantly active not only in the area of personal religious practice but also for the deepening of the attitude of service and social cooperation.

Das fundamentale Problem, welches durch die gescheiterte Nav Terāpanth-Bewegung zum Ausdruck gebracht wird und mehrfach schon früher zu Abspaltungen und Spaltungsversuchen innerhalb der monastischen Gemeinschaft des Terāpanth geführt hatte, ist damit jedoch nicht verschwunden. Es handelt sich um die Frage des Grades der Modernisierung und Anpassung der monastischen Organisation an die Welt. Seit den vierziger Jahren, dem Höhepunktes des indischen Unabhängigkeitskampfes, diskutierten, wie gesagt, die Terāpanth-Asketen schon Ācārya Tulsī Pläne der Expansion des Einzugsbereiches der Sekte auf nationaler Basis, und seine Pläne zum Zwecke der Befriedung Südasiens und der Veränderung bestimmter monastischer Verhaltensvorschriften zu diesem Zweck:

“The monks were busy debating whether we should continue to follow the hard ascetic path laid down by the founders of the order, or adapt to modern ways and go to cities and meet politicians, create centers and publish books. The guru himself longed for modernization” (S.Kumar 1992: 30).

³⁰ In Hindi: *arham āśram ke uddeśya: 1. arham āśram ek ādhyātmik saṃsthān hogā | ātma-jāgaraṇ kī hetu bhūt sādhanāparak pravṛtṭiyoṃ kā sañcālan iskā param lakṣya rahegā | 2. yah āśram jyotipuñja bhagavān mahāvīr ke upadeśoṃ ke pracār prasār evaṃ unaheṃ prāyogik rūp pradān karane kā kendra hogā | 3. is āśram meṃ mumukṣu vyakti yathāśakti satsaṅgī, sadgrhastha, upasādhaka, sādhaka, brahmacārī, vratī va mahāvratī ke rūp meṃ saṃnyam mārga kī ārādhana kar sakeṃge | 4. yah āśram dharma-sampradāy-varṇa-veś-deś-liṅg evaṃ bhāṣā ke bhedom se ūpar uṭkar kāryaśīl rahegā | 5. āśram meṃ svādhyāya, dhyāna, jap, tap ādi ke viśeṣ prayog tathā mānasik va śārīrik ārogya hetu prākṛtik paddhatiyoṃ kī praśikṣaṇ kārya calegā | 6. āśram nāī pīrḥī meṃ sadsaṃskāroṃ va mānavīy guṇoṃ ke vikās evaṃ nārī jāgṛti ke liye satat prayatnaśīl rahegā | 7. arham āśram vyaktigat sādhanā ke sāth-sāth sevā va sāmājīk sahyog bhāv ke vikās-vistār ke liye sakriya prayās karegā ||* (Candanmal 1990: Rückseite des Pamphlets).

Da der Terāpanth gegenüber anderen Jain-Sekten nicht ins Hintertreffen geraten wollte, war letztlich die Anpassung des Ordens an veränderte soziale Umstände und die Entscheidung zur Übernahme bildungspolitischer und missionarischer Aktivitäten, nach britischem Vorbild, unerlässlich. Mūrtipūjaka und Digambara-Asketen, wie z.B. Ācārya Vijaya Dharma Sūri (1868-1922), nahmen zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts noch eine Vorreiterstellung im Prozeß der "Modernisierung" des Jainismus ein. Dank Tulsī haben heute die Terāpanthī diese Rolle übernommen. Letztlich war es die Entscheidung des Ācārya zur "Modernisierung", die schließlich zur Spaltung der Asketen in die drei genannten Lager führte: (1) In die reformistisch gesonnenen Anhänger Ācārya Tulsīs, (2) seine orthodoxen Widersacher, die sich jeglicher Reform prinzipiell widersetzten und sich letztlich abgespalteten, und (3) einer Minderheit jüngerer, "revolutionärer" oder auch nur rebellischer Asketen, denen die sozio-religiösen Zielsetzungen der *Aṇuvrata*-Bewegung nicht weit genug gingen und die sich ganz aus der Terāpanth-Tradition zurückzogen.

10.2.2. Satish Kumar

Einer der "revolutionären" Kritiker der Reformen Ācārya Tulsīs innerhalb des Ordens war der damals siebzehnjährige *Sādhu* Satish Kumar (Satīś Kumār, Geburtsname: Bhairāvdaṇ), der seinen 1953 gefaßten Entschluß zum Verlassen der Terāpanth-Sekte, ähnlich wie Candanmal, mit seinem Nichteinverständnis mit der Art und Weise in der Ācārya Tulsī den Terāpanth modernisierte begründete: "Ever since his decision to modernise the order, I felt he was travelling in two boats at the same time - denouncing the world and also seeking its recognition" (S.Kumar 1992: 32). Diese Aussage bestätigt die These, daß es letztlich die Auswirkungen von Tulsīs eigenen Initiativen waren, welche die monastische Ordnung in verschiedene Lager spaltete. Kumars Schlußfolgerung aus der Einsicht in die strukturellen Konfliktlage einer asketischen Gemeinschaft, die zugleich "in der Welt, doch über der Welt" stehen will (Ācārya Tulsī auf S.31) war jedoch diametral entgegengesetzt zu der von Candanmal und seiner Anhänger. Er verspürte nicht die Notwendigkeit einer stärkeren Abwendung von der Welt, sondern die einer noch stärkeren Hinwendung zur Welt, als sie selbst Ācārya Tulsī anstrebte. In seiner Autobiographie *No Destination* (S. Kumar 1977, 1992) beschreibt er seine inneren Konflikte angesichts der sozialen Probleme in der turbulenten Umbruchszeit der vierziger Jahre. Sein Buch erlaubt einen seltenen Einblick in die wirklichen Konfliktlinien der damaligen innermonastischen Auseinandersetzungen und verdient daher besondere Beachtung (Oldfield 1982: 88f., Goonasekera 1986: 113). Unstimmigkeiten innerhalb eines Jain-Ordens (und Sekte) werden nämlich - nach Maßgabe z.B. der *Maryādā* Ācārya Bhikṣus - grundsätzlich intern ausgetragen und vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen. Die Geschichte des Jain-Mönchtums besitzt oft einen Schein des Irrealen, Überweltlichen, da sie fast ausschließlich auf der Grundlage von Regelsammlungen oder hagiographischem oder "geschöntem" Propagandamaterial geschrieben wurde. Satish Kumar beschreibt dagegen - anders auch als die o.a. diskutierte Biographie Chitrabhanu (Citrabhānu) - historische und psychologische Fakten und keine doktrinaire Schemata. Dies erklärt den besonderen Wert des Dokumentes: Satish Kumar wurde 1936 in Sri Dungargarh in Rajasthan in eine Terāpanth Osvāl-Familie geboren. Im Jahre 1944 wurde er im Alter von acht Jahren - vier Jahre nach dem Tode seines Vaters - auf eigenen Wunsch von Ācārya Tulsī in Dungargarh initiiert. Im Jahre 1953 in Ratangarh flüchtete er, nachdem er neun Jahre innerhalb der asketischen Gemeinschaft verbracht hatte, gemeinsam mit zwei weiteren, ebenfalls desillusionierten jungen *Sādhu* und schloß sich einem *Āśram* Vinobā Bhāves an, der sich wie gesagt an Gandhis Vorstellungen "innerweltlicher Askese" orientierte. Heute lebt er verheiratet in Devon/Südengland und betreibt eine ökologisch orientierte Schule (Schumacher College) und einen

Kleinverlag. Im Folgenden wird nur Satish Kumars eigene Schilderung seines Austritts aus der monastischen Ordnung untersucht.³¹

In seiner Autobiographie beschreibt Satish Kumar (1992) ausführlich die Motive seines Bruchs mit Ācārya Tulsī, den er zunächst als eine Art Ersatzvater schildert. Eines Tages, so berichtet er, überzeugte ihn ein Terāpanth-Laie aus Ladnun von der Notwendigkeit, Gandhis Autobiographie *Experiments with Truth* zu studieren. Seinerzeit war den Terāpanth-Asketen das Lesen "nicht-religiöser" Bücher jedoch noch verboten (heute nicht mehr). Daher bedurfte es einiger Überredungskünste des Laien, um Satish von dem "religiösen" Grundcharakter des Buches zu überzeugen (S. 34). Die Lektüre veränderte Satish Kumars Einstellung zum Terāpanth-Orden grundsätzlich. Besonders beeindruckt war er, wie er schreibt, von Gandhis Idee, daß wahre Religion an der praktischen Lösung der Probleme der Welt orientiert sein sollte. Diese Gedanken verliehen seinen eignen Empfindungen und zunehmenden Zweifeln am "Eskapismus" der Jain-Asketen prononciert Ausdruck und machte es ihm schließlich unmöglich im *Śramaṇa-Saṅgha* des Terāpanth zu bleiben:

"Gandhi's ideas were in contradiction with my guru's teaching that as monks we should keep our backs to society and our faces towards God. According to the guru, people like Gandhi who involved themselves in the world and in politics were 'living in darkness'. Gandhi's words raised doubts in me about the monk's life. For me the rituals had become monotonous. I was thirsty for the joy of spiritual experience, but I wasn't achieving it. - When I read Gandhi's ideas it was an awakening. I talked about his ideas with Mohan [seinem Freund und *Sādhu*]: whether it was possible for us to cut off totally from the outside world. As long as we are in the body, as long as we needed clothes, food, shelter, then we had to attend to these needs. It seemed we were escaping from a reality we could not deny, shutting our eyes and pretending the rest of the world did not exist" (S. 34).

Die Lektüre von Gandhis Autobiographie war für Satish Kumar also Bestärkung und adäquater Ausdruck einer Reihe von langgehegten Zweifeln, die sein *Ācārya* nicht ausreichend ausräumen konnte. Vor allem die als widersprüchlich erfahrene "Zweideutigkeit" des Jainismus, dessen Asketen "in der Welt und zugleich über der Welt" zu stehen beanspruchen, rief seit langem seine stillschweigende Kritik hervor. Folgende Widersprüche und Problembereiche wurden von ihm während seines neunjährigen Asketen Daseins erfahren: (1) Fälle der effektiven Verletzung des *Brahmacarya*-Gelübdes, d.i. sexuelles Mißverhalten einiger Asketen (S. 27-30, 35); (2) der Überlegenheitsanspruch der Asketen gegenüber anderen Menschen (S. 32); (3) der monotone

³¹ Die erste Auflage (1977) von Satish Kumars Autobiographie wurde auch von Oldfield (1982) und besonders von Goonasekera 1986: 108-13, 159ff. verwendet. Goonasekera unterwirft die Darstellung einer psychoanalytischen Analyse, die dem Beleg von Obeyesekeres These dienen soll, daß die Motivation zur Entsagung in der Regel ein Resultat eines unverarbeiteten persönlichen Konfliktes - in diesem Falle: eines ödipalen Dramas - sei. Aus der (im Einzelnen fragwürdigen) Analyse wird sodann das generelle Argument abgeleitet, daß die Autobiographie eine "geschönte" Form der Selbstdarstellung sei, die der Konstruktion eines idealisierten Selbstbildes eines Asketen diene (S. 113). Informationen über die "wahren", "ödipalen" Motive (in diesem Falle: der nicht ausgetragene Konflikt mit dem verstorbenen Vater) würden unterdrückt, im Dienste der Konstruktion eines imaginären, konfliktfreien, Selbstbildes welches, so Goonasekera (S. 185f.), typisch für die Jain-Asketen und die Jain-Religion überhaupt sei. Dagegen ist zweierlei zu sagen: Erstens ist Satish Kumar ganz offen darüber, daß nicht die durch den frühen Tod seines Vaters verunmöglichte Austragung des Ödipus-Konfliktes, sondern der Tod des Vaters selbst das entscheidende Problem war, welches ihn seinerzeit beschäftigte und den Entschluß zur Entsagung maßgeblich beeinflusste: "Father's death had created a deep question in my mind. I couldn't understand where he had gone and what had happened to him" (S. Kumar 1992: 12). Zweitens bietet Bhairavdants Autobiographie nicht ein im Sinne der Werte der Jain-Religion geschöntes Idealbild einer asketischen Karriere, sondern den Bericht eines Asketen, der aus der Ordnung entflohen und anschließend exkommuniziert wurde. Seine Autobiographie ist gerade deshalb so interessant, weil sie NICHT geschönt ist, sondern (verbotenerweise) Details aus dem asketischen Alltagsleben preisgibt, die ansonsten vor der Öffentlichkeit sorgfältig verborgen werden. Insofern muß festgestellt werden, daß es Goonasekera selbst war, der die Fakten zugunsten seiner eigenen Interpretation unterschlagen hat.

Ritualismus und das “zu strikte Leben eines Mönches”, ohne “wahre Spiritualität” (S. 34); (4) der weltflüchtige Eskapismus der Asketen, bei gleichzeitiger indirekter Partizipation an Gewalt der Welt (S. 30f., 34, 37), sowie die Erfahrung direkter Gewalt von Seiten der nominell “gewaltlosen” *Śrāvaka* (S. 39); (5) die Einsicht, daß Erlösung nicht durch Befolgung eines einzigen, durch eine äußere Autorität festgelegten, Pfades erlangt werden kann, sondern nur durch Orientierung an der eigenen “inneren Stimme” (S. 35, 37). In Zusammenhang damit wird auch die überwältigende, teilweise als “unterdrückend” erfahrene “autokratischen” Herrschaft Tulsī kritisiert (S. 32). Der Vorwurf der institutionalisierten Autokratie ist eine Standardkritik, die auch von “demokratisch” orientierten Terāpanth-Laien oft geäußert wird und in der Geschichte der Terāpanth von Zeit zu Zeit Konflikte und Exkommunikationen oder Austritte nach sich zieht:

“The slogan that the Acharya is all in all and his verdict as inviolable sounds a bit authoritarian. The over emphasis on the acceptance of Acharya's rule without uttering even a word of dissent gave rise to many incidents of rebellion by some monks and nuns in the sect from time to time. Some eminent monks were either expelled or they themselves left the Dharm Sangh” (L.P. Sharma 1991: 331).

Exkommunikationen oder Austritte individueller Asketen sind, anders als Abspaltungen mehrerer Asketen, für die Monopolstellung des *Ācārya* letztlich nicht bedrohlich. Der grundsätzliche Zweispalt, den Satish am eigenen Leibe erfuhr war auch nicht so sehr die konstitutionelle Autokratie des *Ācārya*, als vielmehr die Einsicht, daß Jain-Asketen nicht wirklich zur Verringerung der Gewalt in der Welt beitragen, sondern, umgekehrt, sogar indirekt von ihr zu profitieren scheinen.³² Die Asketen, so erkannte Satish, führen letztlich ein privilegiertes Leben, trotz aller Mühsal. Die Beispiele seines Buches dienen alle zum Beleg dieses einen (impliziten) Argumentes. Der Widerspruch liegt, so wird dem Leser nahegelegt, in der Doktrin. Während eines Aufenthaltes in Jaipur im Jahre 1949 wurden die Asketen beispielsweise von einem, mit einem Schwert bewaffneten Wachmann namens Keval begleitet. Dem vierzehnjährigen Satish erschien die Kooperation der Asketen mit einem Bewaffneten als ein Widerspruch und er befragte seinen Guru dazu. Dieser antwortete: “Wir tragen kein Schwert und Keval ist kein Mönch. Er lebt in einer Welt der Kompromisse”. Anschließend fragte er Keval selbst nach seiner Meinung. Dieser antwortete:

“You couldn't live non-violently unless we are here to protect you. ... You don't produce food because there is violence in producing and cooking it, but if we don't produce or cook food, can you live in this world? If monks are to live without committing violence or without accepting money, there must be some people to support them” (S. 30f.).³³

Der Widerspruch verstärkte sich in den Augen Satishs noch durch Tulsī's Reformen, die ja eine stärkere Hinwendung zur Welt bewirkten, doch dadurch zugleich sein Bewußtsein der Impotenz eines Jain-Asketen gegenüber weltlichen Problemen verstärkte: “Ever since his decision to modernise the order, I felt he was travelling in two boats at the same time - denouncing the world and also seeking its recognition” (S. 32, vgl. Oldfield 1982: 89). Satish Kumar (1992) fand letztlich immer weniger Interesse am weltabgewandten Leben

³² An einer Stelle wird jedoch auch auf die eigene Unfähigkeit hingewiesen höhere Formen der Mediation zu erreichen (S. Kumar 1992: 25).

³³ Ein anderes Beispiel zeigt, wie ein Asket seinen Status in sexuelle Privilegien ummünzt, indem er eine Terāpanth-Anhängerin, deren Mann abwesend war, verführte: “Wie könnte ich nein sagen zu einem Mönch?” sagt sie (S. Kumar 1992: 27).

eines Jain-Asketen und vermehrt an Gandhis' Idee einer "Kombination von spirituellen und religiösen Praktiken mit politischer Sozialarbeit" (S. 46). Schließlich faßte er 1953, während seines *Cāturmāsa* in Ratangarh, zusammen mit den *Sādhu* Mohan und Chandra den Entschluß den Terāpanth-Orden zu verlassen. Doch dies ist für einen Jain-*Sādhu*, der unter der vollkommenen Kontrolle der Laienschaft lebt, nicht einfach zu bewerkstelligen. Die Darstellung der Probleme des Entkommens aus der monastischen Ordnung ist eines der faszinierendsten Kapitel in Satish Kumars Autobiographie. Es zeigt anschaulich, zu welchem hohem Maße der Terāpanth noch 1953 - also sechs Jahre nach Beginn der *Aṇuvrata*-Bewegung - eine geschlossene Gesellschaft war (und immer noch ist), deren Mitglieder sich einer rigorosen gegenseitigen Kontrolle unterwarfen.

Die Terāpanthī lassen ihre Asketen nie aus den Augen. Sie tun zwar einerseits alles für sie und lesen ihnen jeden Wunsch von den Augen ab; andererseits kontrollieren sie jedoch genauestens ihr Verhalten und melden Fehltritte sofort dem *Ācārya*. Ein Jain-Asket ist in gewisser Weise ein Gefangener der Gemeinde (vgl. Clastres 1987: 46). Er ist nie alleine, sondern eine öffentliche Person und kann sich nur durch Meditation "in sich selbst" zurückziehen. Eine Person, welche die Welt verlassen hat, kann bei den Jaina nie mehr legitim in die soziale Welt zurückkehren. Der Entschluß zur Entsagung gilt als endgültig: "Wenn Du einmal ein Mönch bist, bist Du ein Mönch für immer. Es gibt da keinen Ausweg, wir müssen als Mönche sterben" klagt deshalb Mohan an Satish, als sie ihre Fluchtpläne besprechen (S. 34). Der soziale Tod ist endgültig und niemand in einer Jain-Gemeinde wird einem Ex-Asketen Unterstützung zukommen lassen: "Niemand in der Jain-Gemeinschaft wird einem Ex-*Sādhu* einen Job geben. Du bist ein Außenseiter, ein Einzelgänger" wird sich Satish später anhören müssen (S. 43). Selbst die Eltern können ihre Ex-Kinder nicht mehr "zurücknehmen" oder ihnen auch nur Unterkunft bieten. Denn damit würden sie das Jain-*Dharma* brechen und in den Augen der gesamten Jain-Gemeinde geächtet und sozial isoliert werden. Wenn dies anders wäre, würden, wie es heißt, weitere Asketen dazu ermutigt, die Ordnung nach Belieben zu verlassen: "By coming back to this world which you renounced you are eating your own vomit", sagt auch Satishs Mutter, als er sie nach seiner Flucht besucht, "Go back to the guru. he is the only one who can make you happy. Don't come to me. For me you are dead" (S. 41). Eine Familie, die das Risiko der sozialen Ächtung eingeht, setzt ihr eigenes Überleben aufs Spiel. Besonders *Baniyā*-Familien, die auf soziale Beziehungen und finanziellen Kredit angewiesen sind, werden durch den Verlust ihres sozialen Status in den Ruin getrieben (Cottam 1983). Und selbst wenn die Familien von Ex-Asketen diese nicht wieder "zurücknehmen", sind sie von Prestigeverlust betroffen, da einer der Ihren sich den Anforderungen des monastischen Lebens nicht gewachsen zeigte. Zugleich fällt das "schlechte Verhalten" der Asketen auch auf das Ansehen der gesamten Sekte zurück und wird von anderen, konkurrierenden Jain-Sekten oft mit Befriedigung aufgenommen. Oftmals bezahlen die Laien rivalisierender Sekten die Ex-Asketen ihrer Konkurrenten für negativ gefärbte Erfahrungsberichte, die dann in ihren Journalen veröffentlicht werden, um die andere Sekte zu diskreditieren. In einer geschlossenen involvierten sozialen Hierarchie zieht jedes noch so kleine Ereignis automatisch Auswirkungen auf das soziale Ganze nach sich. Das Risiko einer Flucht aus dem *Śramaṇa-Saṅgha* ist also immens. Es gibt für Ex-Asketen nur einen legitimen Weg zurück "in die Gesellschaft": die reumütige Rückkehr zum *Ācārya* und die Neu-Initiation nach Ableistung von Bußen.

Die drei jungen *Sādhu* Satish, Mohan und Chandra waren sich dieses Risikos voll bewußt, als sie ihre Flucht planten. Sie wußten, daß es ihnen die zweihundert Terāpanth-Laien in Ratangarh unmöglich machen würden, offen aus der monastischen Ordnung auszubrechen. Die Flucht mußte also geheim und leise vonstatten gehen. Das Hauptproblem war zunächst die Besorgung neuer Kleider und Fahrgeld, da *Sādhu* selbst keinerlei Eigentum besitzen. Durch einen Bittbrief an eine vertraute Laienanhängerin konnte dieses Problem gelöst werden und die drei schlichen nachts, vorbei an dem schlafenden Wachmann, der von der Gemeinde zu ihrem

Schutz angeheuert wurde, aus ihrer Unterkunft. Die Flucht wurde jedoch durch einen unglücklichen Zufall zu früh bemerkt. Nachdem die Terāpanth-Gemeinde in Ratangarh herausgefunden hatte, daß ihre *Sādhu* im Zug nach Delhi saßen, gerieten sie in helle Aufregung und alarmierten telephonisch Terāpanth-Laien in der Hauptstadt. Diese fingen schließlich die drei Abtrünnigen am Bahnhof ab und hielten sie eine ganze Woche lang gefangen, um sie von der Unausweichlichkeit der Rückkehr zum *Ācārya* überzeugen zu können: “We were violently arrested by the adherents of non-violence”, schreibt Satish (1992: 39). Die Terāpanth-*Śrāvaka* versuchten alles, um sie zu überzeugen, daß die reumütige Rückkehr zum Guru die einzige Option sei. Dazu wollten sie sie sogar (verbotenerweise) in ein Flugzeug nach Madras stecken, wo sich *Ācārya Tulsī* seinerzeit aufhielt:

“We did not know what to do. They took us to some other monks in the city who told us that the Jain community would never accept us back. Nobody would give us a job, nobody would give us a home, and if we didn't come back to the monkhood, then we would be in great trouble” (S. 39).

Nachdem selbst die Umstimmungsversuche der auf Benachrichtigung angereisten Verwandten gescheitert waren, mußten sie die drei jedoch gehenlassen. Satish Kumar beschreibt sein Gefühl als das einer großen “Befreiung” und “Unabhängigkeit”:

“It was as if I had come out from behind a mask. No longer did anyone bow to me in the street. No longer did anyone rush up to me to touch my feet. No longer did I carry my begging bowl. I was no longer a monk. I was just a man” (S. 39).

Satish schloß sich - nicht zuletzt, um selbst zu überleben - nach kurzer Zeit Vinobā Bhāves *Āśram* an, der an der Redistribution von Land an *Harijan* arbeitete. Während seiner Zeit als *Sādhu* hatte er einmal, als Begleitung *Ācārya Tulsīs*, Vinobā Bhāve persönlich getroffen und war sehr beeindruckt von dessen Gandhiistisch beeinflussten Aktivitäten. Neben seiner Predigten über die Vorzüge der Gabe von Land an die *Harijan* propagierte er zugleich die vollkommene Abschaffung des Privateigentums an Land. Solch praktisch-religiöse Aktivitäten schienen Satish Kumar damals sinnvoller zu sein als *Ācārya Tulsīs* *Aṇuvrata*-Bewegung die weniger an der unmittelbaren Verbesserung der materiellen Lage der indischen “Massen” interessiert war, sondern ausschließlich auf langfristige indirekte Maßnahmen - Ausbildung und Disziplinierung des Individuums - setzte (S. 31f., 41ff.).

Der Unterschied zwischen den *Āśrama* Vinobā Bhāves und dem *Śramaṇa-Saṅgha* der Terāpanth betraf die Frage des Grades der Involviertheit einer asketischen Bewegung in der Welt. Aus Tulsīs Sicht waren Bhāves Aktivitäten Aufgaben, für welche die Terāpanth-Haushälter zuständig sein mußten. Denn Religion hat, laut Terāpanth-Lehre, nichts mit dem Leben in der Welt zu tun - bestenfalls indirekt. Bhāves asketische Bewegung war, auf der anderen Seite, zwar politisch aktiv, doch auch nur indirekt - durch Beeinflussung maßgeblicher Persönlichkeiten - also unter Verwendung ähnlicher Mittel, wie die der Jain-Asketen. Zudem diente sie politisch betrachtet, nach Fox (1990b: 76) bis Ende der 60er Jahre vor allem einer “Disziplinierung der Armen und dadurch der Legitimation der Herrschaft der Nehruistischen Kongresspartei” und weniger einer effektiven Neuordnung der Eigentumsverhältnisse auf dem Lande. Selbst die Regeln von Vinobā Bhāves *Āśram* ähneln zum großen Teil den *Mahāvratas* der Jaina. Es gab allerdings drei Ausnahmen: (a) das Gelübde täglicher

manueller Arbeit, (b) die prinzipielle Ablehnung von Unberührbarkeit, und (c) ausdrückliche religiöse Toleranz und eine nicht-sektiererische Orientierung.³⁴

Der Terāpanthismus und die Gandhiistischen Bewegungen waren sich letztlich relativ ähnlich, insofern beide eine Art innerweltlichen Asketismus vertraten. Es handelt sich keinesfalls um Formen der Laienreligiosität und Sozialarbeit, wie sie beispielsweise aus den Traditionen des europäischen Protestantismus bekannt sind. Dennoch betrachtete Ācārya Tulsī Bhāve als seinen Konkurrenten, denn dieser hatte ihm schließlich zumindest zwei seiner eigenen Asketen weggenommen (der zweite hieß Sādhaka). Vor allem Satish Kumars Eintritt in den Āśram bereitete Ācārya Tulsī großen Verdruß und er versuchte Satish selbst außerhalb des Umkreises der Jain-Sekten noch zu stigmatisieren, um zu verhindern, daß weitere *Sādhu* seinem Beispiel folgten:

“When my guru heard that Vinoba had given me sanctuary he was angry and persuaded the Chief Minister of Rajasthan to write to Vinoba, saying that if he went on providing shelter to ex-monks there would be no monks left in the order. Vinoba laughed and said, 'Let all the monks come and join the ashrams. They will lead much more useful lives'” (S. Kumar 1992: 48).

Der hier offen zutage tretende Konflikt zwischen Gandhiistischen und jinistischen Erlösungsstrategien wird heute von der propagandistischen Literatur der Jaina systematisch übertüncht. Offiziell, vor allem gegenüber Nicht-Indern, wird Gandhi als einer der Ihren ausgegeben. Vinobā Bhāve erscheint als Freund und Mitstreiter Tulsīs (S.L. Gandhi 1985, Mahāprajāna 1987: 16, *pace* C. Chopra 1948: 35).³⁵

Zum Begriff des Politischen bei Candanmal, S. Kumar und Tulsī

Die Kritik an Ācārya Tulsīs Reformen von Seiten der Orthodoxie und der jungen “Revolutionäre” wies zwei grundlegende Gemeinsamkeiten auf: (1) beide lehnten die in der Terāpanth-Tradition festgeschriebene “Autokratie” des Ācārya und die Methode der Nachfolgebestimmung ab, die jeden öffentlichen Ausdruck von Kritik unterbindet; und (2) beide fokussierten ihre Kritik auf das vorherrschende Verständnis des Begriffs des Politischen - wenn auch aus gegensätzlichen Perspektiven. Ihre unterschiedliche Einschätzung des Politischen kommt in ihren jeweiligen “Resignationsbriefen” zum Ausdruck (auch die Abspaltung erfolgt, wie die Initiation, bei den Terāpanthī in der Regel schriftlich). Candanmal mit seinen Nava Terāpanth begründet seine Separation von Ācārya Tulsī, in einem an diesen gerichteten offenen Brief, folgendermaßen:

“My soul does not any longer endorse the utterance of such benedictions to you every morning as 'My Lord you are the essence of the organisation, I have the highest respect for you'. My heart trembles to utter such untruths. ... We have resolved not to let politics and business enter our precincts. We don't want a dictator around us so we have decided not to have an acharya-for-life” (nach Oldfield 1982: 87f.).

³⁴ Die elf Gelübde des Āśrama-Lebens lauteten: “non-violence, adherence to truth, non-stealing, chastity, poverty, manual labour, right diet, fearlessness, religious tolerance, use of locally made produce and rejection of untouchability” (S. Kumar 1992: 45).

³⁵ Ironischerweise betreibt Satish Kumar heute eine ökologische Schule, die in mancher Hinsicht Gemeinsamkeiten mit Ācārya Tulsīs *Jīvan-Vijñān*-Institut des *Jain Viśva Bhāratī* aufweist, d.i. eine Kombination von Wissensvermittlung und Moralerziehung anstrebt. Mit dem Aufbau dieses, 1970 gegründeten, Instituts zeigte Tulsī, daß er Gandhis Lehre einer sozialpolitisch engagierten Religiosität auf sekundärer Ebene umzusetzen bereit ist.

Candanmal wendet sich hier summarisch gegen jegliche Veränderung der traditionellen Beziehung zwischen Terāpanth-Asketen und ihrer Laiengefolgschaft. Hinzu kommt die Kritik an der Allmacht des *Ācārya*, die er mit fast allen abtrünnigen Asketen teilt. Die Motive der persönlichen Rivalität, die Vorwürfe der Verweltlichung, des Favoritentums, der Autokratie und der Prunkhaftigkeit und “Showmanship” werden zwar in dem Schreiben nicht genannt, wohl aber an anderer Stelle. Sie begründen schließlich die späte Resignation dieses langjährigen Mitstreiters und Rivalen *Ācārya Tulsī* und seiner Anhänger im Jahre 1981. Die Ablehnung der Involviertheit in weltliche Politik und der Veränderung der traditionellen Regeln der Asketen kontrastiert jedoch mit Candanmals eigenem Versuch einer radikalen Reform der zentralistischen Strukturen innerhalb der Terāpanth-Ordnung. Die Nav Terāpanth führten nämlich das Prinzip der Wählbarkeit des *Ācārya* auf Zeit ein, was letztlich eine stärkere Veränderung der Sektenstruktur darstellte als selbst die Reformen *Ācārya Tulsī* (bis 1992 wurde allerdings immer Candanmal gewählt). Die Wählbarkeit des *Ācārya* ist ein Prinzip, welches auch von “linken” Terāpanthī-Laienreformern seit langem gefordert wird (L.P. Sharma 1991). Unter dem Mantel der Orthodoxie werden hier also radikale, antizentralistische Reformen vorgeschlagen und in kleinem Rahmen auch durchgeführt. Dies ist eine Standardstrategie konservativen Handelns (Mannheim 1984). Die Abschaffung des Zentralismus muß jedoch auch als Versuch der Legitimierung der durch den Bruch mit *Ācārya Tulsī* vollzogenen eigenen Regelverletzung angesehen werden. “Politik” ist hier jedenfalls weiterhin gleichbedeutend mit “monastischer Politik”.

Satish Kumar und seine Gefährten Mohan und Chandra, die 1953 zu dritt aus dem *Saṅgha* flohen, wollten keinen alternative monastische Orden gründen, sondern kehrten dem Jain-Mönchtum als solchem den Rücken. Als abtrünnige Ex-Asketen, die ihre Mönchsgewänder abgelegt haben, konnten sie keinerlei Unterstützung mehr von der Jain-Laienschaft erwarten. Ihr Rücktrittsbrief hat dementsprechend einen ganz anderen Charakter als derjenige Candanmals. Er ist nicht öffentlich an den *Ācārya* gerichtet, sondern, unter dem Siegel der Verschwiegenheit, an eine Laienanhängerin, mit der Bitte um finanzielle Unterstützung zur Ermöglichung der Flucht. Obwohl es sich nur um einen Bittbrief handelt, wird eine formelle Erklärung des Fluchtmotivs gegeben:

“Dear Sister. This letter may upset you but we are confident that you will understand our predicament. Over the past few months we have been going through profound heart-searching. We have gained a great deal from the practice of Jain principles, but we have grown more and more disillusioned by the way a monk's life puts boundaries on the open search for truth. We wish to find nirvana in the midst of the world and therefore we have decided to discard our monastic robes. We are writing to seek your help. Will you be kind enough to give us clothes and some money which will enable us to take the train from Ratangarh to Madras? Please treat this letter in strict confidence. Yours with brotherly love. ...”
(S. Kumar 1992: 35f.).³⁶

Interessanterweise verfolgen Satish Kumar und seine Freunde damit genau die diametral entgegengesetzte Handlungsstrategie wie der greise Candanmal und seine orthodoxen Gefolgsleute und Anhänger. Während Candanmal die “Verweltlichung” und “Politisierung” der reformierten Terāpanth-Ordnung kritisierte, wendeten sich Satish Kumar und seine Freunde grundsätzlich gegen den entpolitisierten “Eskapismus” des Jain-Asketentums. Candanmal formulierte dabei seine Kritik von innerhalb der Terāpanth-

³⁶ Die häufige Flucht der *Sādhu* ist ein bei den Terāpanthī statistisch belegbares Phänomen, welches sich vermutlich in allen Jain-Sekten findet: 32.58% aller *Sādhu* haben zwischen 1760-1946 den Terāpanth-Orden wieder verlassen, doch nur 4.44% aller *Sādhvī*.

Tradition, während Satish Kumar sich vom Jain-Asketismus insgesamt lossagte. Den beiden Formen der Kritik entsprachen also unterschiedliche Formen sozialen Handelns: Schisma und Austritt. „Politik“ wurde jedoch auch von Satish Kumar nicht als Staatspolitik sondern, im Sinne von Gandhi und Vinobā Bhāve, als religiöse Politik „im Dienste der Menschen“ verstanden (S. 58). Der grundsätzliche Unterschied zwischen den beiden Strategien ist der zwischen einem „innerweltlichen-“ und einem „außerweltlichen Asketismus“. Kumar steht damit der gleichen Tradition, wie die ersten ausdrücklich „politischen *Bhikkhu*“ Śrī Laṅkā, wie z.B. W.Rahula, die etwa zur gleichen Zeit (1945-1947) eine direkte Beteiligung des *Saṅgha* an sozialpolitischen Fragen im Interesse der GESAMTEN Bevölkerung - und nicht nur einer kleinen Elite - programmatisch forderten und Assoziationen außerhalb der traditionellen Orden bildeten. Der politische Einfluß der orthodoxen Singhalesischen *Bhikkhu*, wie auch der Jain-*Sādhu*, war andererseits zwar von jeher vorhanden, doch wirkte meist „hinter den Kulissen“ und nicht öffentlich, wie im Falle der linken Reformasketen, die die Vorläufer des heutigen populistischen buddhistischen singhalesischen Nationalismus gewesen sind (Bechert 1970: 775-7, Tambiah 1992).

Zugleich implizieren die beiden neueren „häretischen“ Denkströmungen des Terāpanth jedoch die Unterstützung unterschiedlicher Teile der indischen Gesellschaft. Die monastische Orthodoxie wurde unterstützt von der konservativen, kleinstädtischen Elite der Bīsa-Osvāl-Terāpanthī aus Rajasthan. Sie stützte somit den Erhalt des sektiererischen Isolationismus, der zentrifugalen segmentierenden Kräfte der monastischen Organisation und der Bedeutung lokaler religiöser Trusts und der damit verkoppelten Privilegien dieser hochkastigen traditionellen kommerziellen Elite. Charakteristischerweise wurde der Nav Terāpanth von einzelnen, Candanmal treuergebenen Familien unterstützt, obwohl Tulsī seinen Anhängern, per Exkommunikationsdrohung, verboten hatte, den Abtrünnigen Unterstützung zukommen zu lassen. Tulsī selbst fand wesentlichen Rückhalt in der reformistisch und national gesonnenen kommerziellen und industriellen Elite der Terāpanth-Osvāl in den indischen Metropolen - insbesondere der Calcutta-Mārvārī, die an einer stärkeren Zentralisierung und Integration der Sekte in eine national und international operierende korporative Interessenorganisation interessiert sind. Satish Kumar hingegen arbeitete im *Āśram* Vinobā Bhāves zunächst für die Redistribution von Land an landlose *Harijan* und verkörperte gewissermaßen die Interessen der unteren Klassen an einer Politik nationaler Einigung, so wie sie aus der Sicht von machtlosen idealistischen Intellektuellen erscheinen.

10.2.3. Die Strategie des Ācārya

Die Darstellung der Motive der beiden abtrünnigen asketischen Gruppen zeigt letztlich, welche raffinierte Problemlösungsstrategie die neue *Samaṇa-Śreṇī* des Terāpanth darstellt. Diese Institution inkorporiert wesentliche Forderungen beider Kritiker und stärkte dadurch den Zusammenhalt der dominanten Gruppe um Ācārya Tulsī. Die *Samaṇ*-Ordnung erscheint als die vollendete Lösung des fundamentalen Problems, welches seit dem Beginn der Modernisierung im Jahre 1947 den Terāpanth zu spalten drohte: das Problem der Integration der beiden gegensätzlicher Strebensrichtungen (a) der Erhaltung der Exklusivität der Lebensweise der *Sādhu* (*Sādhvī*), und (b) der Notwendigkeit einer verstärkten Hinwendung zu den Problemen einer sich wandelnden sozialen Umwelt. Die Lösungsstrategie Tulsīs entsprach der klassischen Jain-Reformstrategie, die von C.R.Jain (N.N.) klar formuliert wurde. Das Problem jeder Reformbewegung, so schreibt er, ist die Vermittlung des „Konfliktes zwischen dem Wünschenswerten und dem Wirklichen“. Die Lösung ist die verstärkte Selbstregulation des eigenen Lebens und der dadurch möglichen, kontrollierten, selektiven Aufnahme

von Beziehungen zur Außenwelt und der Inkorporation neuer Elemente: “The problem resolves itself into two parts, namely, (1) how to improve the nature of our surroundings, and (2) how to regulate our lives, so as to mix in the world and yet not imbibe its evil ourselves” (C.R.Jain n.d.: 136). Die Lösung des doppelten Problems besteht in Südasien seit jeher in der hierarchischen Differenzierung von Funktionen, durch die allein ein selektiver Zugriff auf die Umwelt möglich wird, ohne daß die eigene Kernstruktur verändert wird. Die Kunst besteht darin, die Grundstrategie hierarchischer Differenzierung umzusetzen in rituelle und institutionelle Regelungen, die den ideologischen Kern und somit die Legitimität der jeweiligen religiösen Organisation unangetastet lassen. Je nach der internen Organisation und den politischen Umständen werden dahingehen unterschiedlichste Lösungsstrategien verwendet. Bechert (1970) beschreibt z.B. wie sich in der historischen Entwicklung des *Saṅgha* der Singhalesischen Buddhisten eine Differenzierung zwischen “kanonischen Recht” und “Gewohnheitsrecht” innerhalb der Ordnung selbst herausbildete, um modernere Organisationsformen und Autoritätsstrukturen mit den widersprechenden Forderungen des *Vinaya*-Kodex in Einklang zu bringen:

“Practically, a dual structure had come into existence in the historical development of the Theravāda saṅgha: it was organized along more modern organizational lines, but it had to keep the old structures as prescribed by the vinaya. The new structures were necessary, no doubt, for the survival of the saṅgha - but the old one had to be preserved in order to make the proceedings of the saṅgha lawful” (S. 773).

Durch hierarchische Differenzierung lassen sich also intern Organisationsstrukturen aufbauen, die mit veränderten äußeren Umweltbedingungen flexibel zu interagieren in der Lage sind. Umgekehrt zeigt sich daran wiederum die Möglichkeit, gegebene soziale Situationen, so wie sie von monastischen Organisationen wahrgenommen werden, anhand der überlieferten ideologischen Problematiken monastischer Traditionen zu beurteilen. Ähnlich wie die *Bhikkhu* in den Ländern des Theravāda Buddhismus, die sich, zumindest phasenweise, in verschiedene Kategorien von Asketen spalteten - Waldasketen und Dorfasketen - differenzierten sich auch Jain-Sekten intern, um neuen Umweltanforderungen gerecht werden zu können. Die *Samaṇa-Śreṇī* des Terāpanth ist, so gesehen, eine Fortsetzung einer langen Tradition von Prozessen des internen Komplexitätsaufbaus zum Zwecke der Verhinderung von Spaltungen. Die *Samaṇa*-Ordnung läßt neue Umwelteinflüsse zu, doch delegiert sie auf eine untergeordnete Ebene der Sektenhierarchie. Die Art und Weise der zugelassenen Umwelteinflüsse wird durch interne Prinzipien vorgeregelt.

Es zeigt sich im Einzelnen, daß Tulsī den *Samaṇa* alle Funktionen zugeordnet hat, die seine Kritiker ihm als Mangel seiner Organisation vorgehalten haben. Die *Samaṇa-Śreṇī* inkorporiert dahingehend zumindest drei neue Elemente: (a) Die Möglichkeit bloß temporären monastischen Lebens als *Samaṇī*. Damit kann den Bedürfnissen von Personen wie Satish Kumar entgegengekommen und Fluchtskandale verhindert werden. (b) Die Möglichkeit sozialen Engagements ist durch die offensive Propagierung der *Aṇuvrata* und eines religiösen Bildungsprogrammes für “die Massen” gegeben, welches abstrakte Wissensvermittlung mit Meditation und gelockerten Formen asketischer Lebensweise kombiniert. Dies entspricht teilweise Gandhis Vorstellung einer “Kombination von Religion und Sozialpolitik”. (c) Die *Samaṇa-Śreṇī* bietet, zusammen mit dem *Aṇuvrata*-Programm, die Möglichkeit der Anbindung und der ideologischen Integration auch von Nicht-Jaina auf unteren Ebenen der Statushierarchie. Damit kann der Terāpanth religiöse Toleranz propagieren und legitim behaupten, eine “nichtsektiererische Sekte” zu sein (Mahāprajña 1987). Dank der Statusordnung ist der Terāpanth heute ideologisch und institutionell potentiell in der Lage alle anderen Religionen der Welt zu inkorporieren. Die *Aṇuvrata*- und *Prekṣā-Dhyāna*-Initiativen sind bewußt nicht-konfessionell konzipiert worden. Seit 1960

verfügte Tulsī, daß andere Sekten nicht mehr in öffentlichen Versammlungen kritisiert werden dürfen, und daß ein Wechsel der Sekte grundsätzlich möglich und die betreffenden Laien nicht stigmatisiert werden sollten (Nagaraj 1959). Die Terāpanthī nehmen dadurch teilweise Bhāves Initiative des nicht-sektiererischen Asketentums den Wind aus den Segeln. Auch die Lebensweise der *Sādhu* und *Sādhvī* hat in den letzten Jahrzehnten Modifikationen erfahren, die den Einfluß Gandhiistischen Gedankengutes verraten. Ācārya Tulsī integrierte eine Reihe von neuen Verhaltenselementen, die ursprünglich von Vinobā Bhāve eingeführt wurden. Dazu gehört vor allem die offizielle Beendigung des Aufnahmeverbotes von Nicht-*Dvija* (Zweimalgeborenen) in die Sekte und den Stand der Asketen, der bis dahin sorgsam gehütet wurde. Hinter dem Entschluß zur Öffnung der Gemeinschaft auch für *Harijan/Śūdra* stand jedoch die Gewißheit, daß die Möglichkeit des Eintritts nur von ganz wenigen *Harijan* faktisch genutzt werden würde. Ein weiteres neues Element ist die Betonung der manuellen Arbeit der Asketen. Sie betrifft jedoch nur eingeschränkte Handlungsbereiche wie Kleider nähen und waschen. Der Terāpanth-Orden ist keine Gemeinschaft von Arbeitsmönchen, sondern von Bettelasketen, selbst wenn er sich heute einen anderen Anschein gibt. Es zeigt sich jedoch generell, daß die Interaktion mit Vinobā Bhāve und das Gedankengut Gandhis ihre Spuren innerhalb der Terāpanth-Ordnung hinterlassen haben.

Die damaligen Bedürfnisse Satish Kumars könnten heute ggfs. durch seine Mitgliedschaft in der *Samaṇa*-Ordnung befriedigt werden. Doch Satish Kumar war, wie seine weitere Autobiographie zeigt, weniger am Aufbau und Erhalt sozialer Institutionen interessiert, als am Prozeß der "Selbst-Realisierung" (vgl. Carrithers 1983). Viele der jungen *Sādhu* werde, wie er, letztlich durch das Ideal des allein wandernden *Jinakalpa*-Asketen inspiriert, der von aller Welt geachtet wird, ohne in die Zwangsjacke einer sozialen Institution gesteckt zu werden, die, wie der *Dharmasaṅgha*, jungen Asketen keinerlei Mitspracherecht gibt und von Tambiah (1985a) daher als eine "totale Institution" (Goffmann) bezeichnet wurde. Im Unterschied zu Kumar muß Tulsī jedoch - als *Ācārya* - nicht nur auf sein eigenes Seelenheil achten, sondern auch auf den Erhalt der "Reinheit" der Terāpanth-Sekte insgesamt, die nicht nur Asketen umfaßt. Sein Bewegungsspielraum war, zunächst durch sein geringes Alter und durch die konservative Grundstimmung der Majorität der Terāpanth weitgehend eingeschränkt. Selbst wenn er Reformen nach Maßgabe Gandhis begrüßt hätte, wäre es ihm unmöglich gewesen diese umzusetzen, soweit sie nicht mit den Prinzipien des Jainismus vereinbar sind. Nach der Unabhängigkeit schlug das generelle politische Klima um, doch auch unter veränderten Kontextbedingungen konnten Reformen nur gegen erbitterten Widerstand der Orthodoxie durchgesetzt werden. Zusätzlich zu den monastischen Konflikten mußte Tulsī dabei auch noch eine Vielzahl von Auseinandersetzungen mit verschiedenen Kreisen der Laienschaft und rivalisierender Sekten ausbalancieren.

In den fünfziger Jahren war der Hauptkonflikt innerhalb der Terāpanth-Sekte jedoch derjenige zwischen der traditionellen ländlich- kleinstädtischen Elite der *Osvāl-Baniyā* und den "neureichen" Händlern und Industriellen, die aus Rajasthan ausgewandert waren in die indischen Metropolen. Die *Harijan*-Problematik berührte die Jain-Sekten nur am Rande. Vor allem finanziell, aber auch politisch gesehen wurde die Position der ländlichen Sektion immer schwächer und die der städtischen immer stärker. Das Hauptansinnen der Reformers um Ācārya Tulsī galt daher der Durchbrechung der traditionell eng gezogenen Grenzen des *Osvāl*-Terāpanth-Sektiererertums in Rajasthan, um die neureichen Terāpanth-Mārvāṇī in Calcutta, etc., zu integrieren und um die Sekte auch nach außen zu öffnen. Wie geschlossen die Gesellschaft des Terāpanth in den fünfziger Jahren (und zum Teil noch heute) war, zeigte Satish Kumars Beschreibung seiner "Flucht" aus dem *Sanṅha*. Der *Ācārya* war zwar an Modernisierung interessiert (soweit dadurch die Reproduktion der monastischen Organisation gesichert werden kann), doch sah sich permanenter Opposition von Seiten vor allem der ländlich-kleinstädtischen

Gefolgschaft ausgesetzt, die nicht bereit war ihr Brauchtum zu ändern und die ihre sozio-ökonomische Position bedroht sah. Vor allem die folgenden offene Konflikte sind mittlerweile legendär: Im Jahre 1949 wurde eine Agitation gegen Ācārya Tulsī eingeleitet, wegen der Initiation eines Kindes (Mahāprajña 1986: 82). 1955 bestritt Tulsī eine Kampagne gegen Kommunalismus in Bombay (S. 88). Im Jahre 1959 wanderte er nach Calcutta, obwohl Bengalen den Terāpanthī traditionell als verbotenes Gebiet galt. Die Orthodoxie der Terāpanth protestierte vehement gegen diesen Bruch mit der Tradition, der nicht zuletzt die Ausweitung des traditionellen Einzugsbereichs der Terāpanth durch Mārvārī-Händler ratifizierte.³⁷

In den Jahren 1971 und 1973 wurden gewaltsame “kommunale Kämpfe” in Raipur und Churu ausgetragen. Der Anlaß der Ausschreitungen in Raipur war ein Buch, welches Ācārya Tulsī über *Sīta* und *Rāma* geschrieben hatte, wo er sich, im Sinne der Jain-Rāmāyana, kritisch zum Image Sitas im Hindu-Rāmāyana äußerte. Darin bezweifelte er, daß Rāma erlöst und als *Siddha* wiedergeboren sein konnte, wenn er wirklich den Kopf von Rāvaṇas Schwester abgeschnitten haben sollte. Daraufhin wurde Tulsī, angeblich mit Hilfe der lokalen “Hindu-Regierung”, aktiv bekämpft. Er wurde aus der angemieteten Halle ausgewiesen, sein *Paṭṭa* wurde angezündet, bis er schließlich die Publikation zurückzog, um weitere Gewalt zu vermeiden. Ähnliche Geschichten werden über Konflikte mit der Śaṅkarācārya-Sekte berichtet, die ebenfalls mit Hilfe der Regierung gegen Tulsī agitiert und Studenten dazu angestiftet haben sollen, Steine auf die Asketen zu werfen. Die Berichte über die Auseinandersetzung in Churu erwähnen wiederum das Anzünden des *Paṭṭ* (diesmal von Seiten der Anhänger der Sthānakavāsī und Mūrtipūjaka). Ācārya Tulsī überstand, wie es heißt, alle Konflikte erfolgreich mit Hilfe ein und derselben Strategie: *Ahimsā* - der “Weigerung sich provozieren zu lassen”: “Throughout the period of agitation Acharyashree remained calm and unruffled. he set an extraordinary example of courage and non-violence” (S. 82).

Berichte über interne Konflikte sind seltener zu hören, was nicht heißt, daß es sie nicht gibt. Erstens sieht sich jede Kritik am Ācārya vor ein fast unüberwindbares moralisches Dilemma gestellt: der Terāpanth-Ācārya kann, sofern er keine Regelverstöße begeht, im Prinzip nur durch Gewalt enthoben werden, also durch eine Handlung, die in den Augen der Jaina jeden Akteur moralisch disqualifiziert. In solch einer Situation kann “furchtloses” Aussitzen der Konflikte die erfolversprechendste Handlungsstrategie des Ācārya sein. Zweitens wird dem Ācārya der Autoritätserhalt dadurch erleichtert, wenn er Kritiker aus zwei sich diametral gegenüberstehenden Lagern hat, die er gegeneinander ausspielen kann ohne sein Gesicht zu verlieren. Die dritte Strategie ist die der ideologischen Absorbierung inhaltlicher Forderungen von Kritikern, durch hierarchische Inkorporation und durch eine Ausweitung der monastischen Statushierarchie, die einerseits die “Reinheit” der traditionellen asketischen Lebensweise fast unangetastet läßt und andererseits die politische “Instrumentalisierung” von Religion auf unterer Ebene - über Mittelsmänner - zuläßt. Dies ist die Strategie hierarchischer Differenzierung sozialer und religiöser Handlungssphären, die schon o.a. als der dominante Integrationsmodus der Terāpanth-Tradition herausgestellt wurde. Nur dadurch konnten die Bestrebung der sozialen Expansion und der Entsagung zugleich aufrechterhalten und integriert werden: “Tulsī has contrived both to maintain the exclusivity of the ascetic ideal and to lead his sect towards a fuller engagement with the surrounding social world” (Dundas 1992: 223).

Eine detaillierte Geschichte der religionspolitischen Kämpfe der Jaina muß jedoch erst noch geschrieben werden. Derzeit läßt sich nur feststellen, daß die jeweilige politische Linie eines Ācārya, auch bei

³⁷ Dafür gibt es sicherlich Rückendeckung von Seiten der kanonischen Schriften: Bengalen wird in der Legende von Mahāvīras Wanderungen als ein unwirtliches Gebiet geschildert - voller gewaltliebender Stammesgesellschaften bzw. “Barbaren”.

den Terāpanth, ein Resultat permanenter Auseinandersetzungen und Einflußnahmen ist, sowohl von Seiten der Laienschaft als auch aus den Reihen der Asketen. Der *Ācārya* kann *de facto* nicht selbstherrlich alles allein entscheiden, sondern muß immer darauf achten, daß (a) die Unterstützung der Laienschaft und der Regierung gesichert ist, (b) Nachwuchsasketen kontinuierlich gewonnen werden, und (c) die Autoritätsstrukturen und die Disziplin innerhalb der Schule aufrechterhalten werden (Goonasekera 1986: 197). Die politische Linie des *Ācārya* wird insofern indirekt, durch die "öffentliche" Meinung (bzw. die impliziten Realisierungsbedingungen seiner rituellen Regeln) und den Grad der erfahrenen Unterstützung der Initiativen des *Ācārya* von Seiten der Asketen und Laien kontrolliert. Ein *Ācārya* muß dabei, wie ein guter Politiker, oder König, in der Lage sein, die widerstreitenden Tendenzen der öffentlichen Meinung in seine Handlungsweise strategisch zu inkorporieren, um die Integrität der Sekte zu erhalten. Wenn er den "Kontakt zur sozialen Realität", sowohl innerhalb als auch außerhalb der monastischen Gemeinschaft, verliert, läuft er, wie gesehen, in Gefahr seine Anhänger zu verlieren. Die permanent strukturell labile Balancesituation zwischen Asketen, Laien und der umfassenden sozialen Umwelt eröffnet also ein weites Feld strategischen Handelns für alle Beteiligten. Von einseitigen Prozessen der "Purifizierung des *Sanḡha*" durch weltliche Machthaber (Tambiah 1977, Carrithers 1979), oder durch selbstherrliche *Ācārya* oder *Bhaṭṭāraka/Śrīpūjya*, kann jedenfalls heute bei den Terāpanthī keinesfalls die Rede sein.

Eine ausführliche Darstellung solcher monastischer Auseinandersetzungen wird jedoch kaum von Seiten der Gemeindemitglieder selbst zu erwarten sein, da die Grundregeln der Terāpanth es ihren Mitgliedern verbieten, über interne Konflikte mit dritten Personen zu reden, um dem Ansehen der Gemeinde in der Öffentlichkeit nicht zu schaden (S. Kumar 1992: 28). Verlässliche empirische Informationen sind nur unter großen Schwierigkeiten, zu erhalten. Personen wie Satish Kumar, die "Schlechtigkeiten" über die Gemeinde verbreiten, sollte man, laut Terāpanth-Recht - selbst wenn es sich um die "Wahrheit" handeln sollte - kein Gehör schenken. Laut *Ācārya Bhikṣu* ist eine Person, die versucht, Negatives über jemand anderen herauszufinden und solche Informationen zu sammeln, um diese Informationen später auszunutzen, schlecht und sollte gemieden werden (dies gilt auch für Ethnologen). Umgekehrt wird die Aufmerksamkeit des außenstehenden Beobachters - und dazu gehören auch andere Jain-Sekten - durch die Geheimhaltungsklauseln der Sekte allzu einseitig auf den Versuch des Nachweises von Verhaltensfehlern gelenkt, so daß ein realistisches Bild der politischen Auseinandersetzungen schwerlich zu erwarten ist. Der Versuch des Fehlernachweises operiert im übrigen innerhalb der Prämissen des Jainismus und ist insofern gefangen in der Problematik des emischen ideologischen Systems.

10.3. Zusammenfassung und Ausblick: Zur Rolle des Terāpanth-Jainismus in Indien

Jaini (1991: 26) und Goonasekera (1986) vergleichen beide, zusammenfassend, die korporative Struktur der Terāpanth-Organisation mit der einer Śvetāmbara-Subsekte (*Gaccha*):

"The Terapantha is comparable to a large Gacch which has the status of a sub-sect. They identify themselves as a Shvetambar sub-sect. The structure of the Terapantha is similar to that of a Gacch, Gan, or a Stola but it differs from them because it has only one preceptor and because only he can initiate laymen into asceticism while in other sects the subordinate Acharyas, Upadhyayas, and even senior ascetics can initiate laymen and function as their preceptors. The Terapantha avoids internal

fissions by focusing all the administrative and academic authority on the Acharya alone and by rejecting branches” (S. 27).

Die effektive Handlungseinheit der meisten Mūrtipūjaka-Sekten (die die Bezeichnung *Gaccha* verwenden) ist jedoch der *Samudāya*. Shāntā (1985: 114 Fn. 77) weist darauf hin, daß sich der Terāpanth selbst nicht als *Gaccha* sondern als *Gaṇa* bezeichnet. Sie betont, wie auch Jaini (1979: 314 Fn. 63), den Sonderweg der Terāpanth innerhalb der Jain-Bewegung:

“Les terāpanthī, dans leurs archives, se designent eux-mêmes comme un Gaṇ; cependant, ils se sont développés d'une façon très indépendante, avec des particularités affirmées, et à l'heure actuelle, ils constituent, en fait, une famille spirituelle à part, bien qu'ayan beaucoup en commun avec les sthānakavāsī” (Shāntā 1985: 197 Fn. 313).

Mahias (1985: 34) weist auf den rigiden und elitären Charakter der heutigen Anhänger des Terāpanth hin und bemerkt, daß es sich um eine “weniger um eine religiöse, als um eine politische Bewegung” handele. Der Zusammenhang der Terāpanth-Expansion mit dem Machtzuwachs der Mārvārī wurde jedoch weder von ihr, noch von Timberg (1978), herausgearbeitet. Soziologisch gesehen könnten viele Śvetāmbara-Reformsekten seit Loṅkā sicherlich als Formen der Aneignung monastischen Traditionsgutes durch Laien angesehen werden. Der Terāpanth gälte demnach ausschließlich als eine politische Bewegung im religiösen Gewand, als eine neu-konstruierte Form ideologischer Re-Mystifizierung moderner politischer Realitäten, die - ähnlich wie Gandhi - die Interessen einer modernen bourgeoisen Elite an nationaler Einheit und an der Pazifizierung der Massen unter Bedingungen verschärften sozialen Wandels vertritt. Eine solche Interpretation ist nicht falsch und trifft auch auf andere Jain-Sekten zu. Dennoch ist sie nur die halbe Wahrheit. Die eigentlich religiöse Dimension des Terāpanthismus wird dabei vernachlässigt und damit die treibende Motivation der heutigen (Terāpanth-) Jaina - die Integration von Religion und Zweckrationalität - verfehlt.

Wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wurde, dominieren traditionelle rituelle Formen in der täglichen religiösen Praxis der Jaina. Kosmologische Vorstellungen spielen auch heute noch bis in die Struktur der Sozialorganisation eine Rolle. Der *Ācārya* nimmt dabei eine zentrale Rolle ein, doch primär in seiner Funktion als Verkörperung eines transzendenten Prinzips und wenige als Person. Das Zentrum ist nur als abwesendes konzipiert. Das politische Zentrum der Terāpanth ist dagegen nicht Ladnun, oder der *Ācārya*, sondern Calcutta. Dennoch werden wichtige, die Gemeinschaft der Bīsa-Osvāl-Terāpanth-Mārvārī betreffende, politische Entscheidungen durch gemeinsame Absprache des religiösen und der politischen Oberhäupter getroffen.

Wenn man die Sekten-Organisation der Terāpanth in ihrer Gesamtheit mit den Interaktionssystemen der anderen Jain-Sekten vergleicht, wird zwar deutlich, daß bei den Terāpanthī die Bedeutung der Laienschaft vergleichsweise größer ist. Doch traditionelle Vorstellungen stehen oft auch hinter modernen Organisationsformen, wie z.B. der territorialen Organisation des *Dharmasaṅgha* oder des *Mahāsabhā*. Historisch entscheidend war für alle reformistischen Jain-Sekten die Ausschaltung der Macht theokratischer Führer, wie der *Bhaṭṭāraka* oder der *Śrīpūjya* - also einer Institution, die sich zwischen Laien und Asketen eingeschaltet hatte, um administrative Funktionen sowohl für Asketen als auch Laien zu übernehmen. Durch Rückwendung auf das legendäre Bild des allein wandernden Asketen sowie der institutionellen Zentralisierung der monastischen Ordnung, konnte die Legitimationsbasis der Theokratie gebrochen werden. Die heutige, neue Organisationsform wurde durch die ideologisch strikere Trennung von weltlicher und monastischer Sphäre

erreicht (Chopra 1946: 23) und durch die Übernahme administrativer Funktionen durch die Laienschaft selbst. Im Kontext des religiösen Ritualismus reflektierte sich dies durch die Ersetzung der Statuenverehrung und des Tempelbaus durch eine Verehrung der doktrinen Bücher als solcher bzw. der dort festgelegten Prinzipien (Shāntā 1985: 135; Goonasekera 1986: 25, 29). Dabei wird die Dominanz äußerlicher Rituale (*Pūjā* im Tempel) idealerweise durch eine verinnerlichte Form des Rituals (*Bhāva-Pūjā*) bzw. Meditation (*Dhyāna*) ersetzt (S. 316). In der Praxis erwies sich jedoch selbst bei den Terāpanthī die Notwendigkeit populärer Riten, wie z.B. dem (strenggenommen a-religiösen) Personenkult um den *Ācārya*. Wie gezeigt wurde, sind solche Riten jedoch keinesfalls „ursprünglich“, sondern z.T. sublimierte Formen des Tempelkultes. Von einem, nur spekulativ zu rekonstruierenden, „ursprünglichen“ Jainismus unterscheiden sich die heutigen Sekten allein schon durch die Existenz einer Schriftkultur. Wie Sangave (1991: 237) im Hinblick auf den neuen *Ācārya*-Kult auch der Sthānakavāsī angedeutet hat, ist die verstärkte Bindung der Laien an die Asketen und deren Verhaltensregeln, eine strukturnotwendige Reaktion auf den Mangel an Integrationsmedien nach der Abschaffung der Bilderverehrung. Wie in der Geschichte des europäischen Monastizismus, erweist sich auch hier, daß allein durch strikte Zentralisierung und Regelorientierung - also Dogmatisierung und Entritualisierung - der Tempelkult und die damit verknüpften weltlichen Interessen tendenziell überwunden werden können. Gerade die Entbindung der *Sādhu* aus dem älteren ritualistischen und administrativen System der *Śrīpūjya* und *Yati* in der Mūrtipūjaka-Tradition und der sozio-religiösen Institutionen der *Sthānaka* in der Sthānakavāsī-Tradition ermöglichte und erforderte eine strikte Zentralisierung.

Wie weit die Parallelen zur europäischen Entwicklung gehen, wird sich zeigen. Eine Theokratie nach Art des Papsttums wird sich wohl kaum entwickeln. Dafür ist der Einfluß der Laienschaft im modernen Jainismus zu stark. Daß eine Stabilisierung zentraler Strukturen unweigerlich eine organisatorische und materielle Infrastruktur voraussetzt, läßt sich jedoch gerade jetzt bei den Terāpanthī beobachten. *Ācārya* Tulsī - der „revolutionäre Asket“ - sah sich letztlich genötigt, eine feste institutionelle Struktur zu errichten, die von Laien verwaltet wird. Daher die Versammlungshäuser (*Sabhā Bhavana*) - eine Kombination von Bibliotheken (vergleichbar den traditionellen *Bhaṇḍāra*) und Versammlungsorten (vergleichbar mit den Sthānakavāsī-*Sthānaka*) - die prinzipiell auf die Universität in Ladnun, als dem neuen sozio-religiösen Zentrum der Sekte, ausgerichtet sind. Die Integration der gegenläufigen Tendenzen der Expansion und des Wandels zum Zwecke des Identitätserhaltes konnte also nur durch Prozesse der (nur unter der Voraussetzung von Zentralisierung möglichen) institutionellen Differenzierung geleistet werden. Es zeigt sich auch hier die von Weber (1985), Carrithers (1979) und Tambiah (1984) hervorgehobene phasenweise Alternierung von Reform und Routinisierung von Entwicklungsprozessen, die zu einer ständigen Transformierung der institutionellen Struktur sozio-religiöser Organisationen führen. Modernisierung erscheint so nicht als Form der radikalen Veränderung, sondern als eine Form des Traditionserhalts, wie schon Mannheim (1984) in seiner klassischen Studie über den Konservatismus in Deutschland hervorgehoben hat (vgl. Tambiah 1977, Habermas 1980-1981, Kapferer 1988). Auch er hat darauf hingewiesen, wie Elias (1983: 389) und auch Bayly (1983: 387f.), daß in solchen Situationen generell eine schärfere Unterscheidung zwischen Innenorientierung und Außenorientierung vorgenommen wird, um die Balance zwischen Freiheitsverlangen und Selbstzwängen konstituieren. Rationalisierung und Romantik, Macht und Heimlichkeit, sind hier keine Gegensätze, sondern komplementäre Aspekte ein und desselben Prozesses der Modernisierung und institutionellen Differenzierung (im Umfeld von Formen der zentralen Macht). Die kulturelle Form dieser generellen Prozesse kann, wie das Beispiel der Terāpanth zeigt, unterschiedlich sein.

Dieser Deutung kommen die Bekundungen der Terāpanth-Laien entgegen die sich, wie ein Informant bemerkt hat, gemessen an ihrem heutigen Status als einer führenden Elite des indischen Staates, einen überraschend unterwürfigen Habitus erhalten haben. Die sprichwörtliche Bescheidenheit der Jaina ist jedoch weniger eine persönliche Charaktereigenschaft, als eine über Jahrhunderte gewachsene kulturelle Form, die sich nicht so schnell ändern wird. Sie ist z.T. die Antwort auf die Probleme der Empfindung einer inneren Zerrissenheit, die bei Mitgliedern von Oberschichten, oft das Produkt ihres Machtwillens, ihrer Konkurrenz und ihres Individualisierungsstrebens, sowie der dadurch erzeugten Zweckrationalität ist. Die Konkurrenz und der dadurch generierte Rationalisierungsdruckt erzeugt Spannungen, innerhalb der Gesellschaft, die sich im Individuum in Form widerstrebender Tendenzen manifestieren. Jinistisch gesprochen, handelt es sich um den Gegensatz zwischen Begierde (*Kāma*) und Erlösung (*Mokṣa*), zwischen Machtstreben und dem Verlangen nach friedvoller Integration im vorausgesetzten sozialen Ganzen. Die Schuld, die ein Individuum auf sich lädt welches, um persönlicher Vorteile und kurzfristiger Begierden willen, wissentlich Konflikte erzeugt, kehrt laut Jain-Lehre unweigerlich zu ihm zurück, in Form der *Karman*, die den Kerker der Seele bilden. Ein gewaltsames Verhältnis zur Welt erzeugt somit zugleich das Gefühl des Eingekerkert Seins und des Erlösungsverlangens. Dies erklärt den Anspruchscharakter der Jain-Lehre für subalterne Eliten die, wie ein Jain-Industrieller in Bombay mir erläuterte, angesichts der Probleme, die sich aus der rapiden Veränderung der heutigen indischen Gesellschaft ergeben, oft den Wunsch nach dem Wiedergewinnen oder Aufrechterhalten einer "integralen Persönlichkeit" als existentielles Problem empfinden. Die durch die Öffnung zum Weltmarkt verstärkte Vervielfältigung der Begierden und des Konsumverlangens, verstärkt aus der Sicht vieler Jain-Laien die Gefahr eines Verlusts der Selbstkontrolle. Dies wiederum generiert das Verlangen nach einer neuen Form der Religiosität, die die traditionellen Werte und die Anforderungen der modernen Gesellschaft synthetisiert, ohne das Elitenbewußtsein zu opfern. Der Terāpanthismus kommt diesem Verlangen entgegen, doch paradoxerweise nur durch die strikte Trennung von "Religion" und "Gesellschaft". Dies geschieht durch die Inkorporation des Prinzips funktionaler Differenzierung in die Struktur der religiösen Institutionen an situativen Gegebenheiten, an dem unterliegenden Möglichkeitshorizont der Welt und durch strikte Trennung der beiden, sich aus der Wiederfindung des Ganzen im eigenen Inneren ergebenden, paradoxen "intentionalen" Doppelorientierungen. Die Voraussetzung für eine dergestaltige "Abkopplung der Interaktion von lebensweltlichen Kontexten" ist die Umstellung der Orientierung am Ritual auf die Orientierung am Medium der Schrift (vgl. Habermas 1981: 273, Luhmann 1984, Derrida 1985). Die Schriftorientierung erklärt auch die von Bruhn (1981) erwähnte "Objektivierung ritueller Akte" durch die (Śvetāmbara-) Reformsekten. Da all dies schon vor der Ankunft britischer Rationalität in Indien erfolgte - nämlich unter Bedingungen des zerfallenden (sic) Mughal-Reiches - kann kein ursächlicher Zusammenhang zwischen europäischem Kolonialismus und der eigentümlichen Form der Rationalisierung durch den Terāpanthismus behauptet werden. Vielmehr handelt es sich um eine, zwar aus vergleichbaren strukturellen Bedingungen erwachsende, doch kulturell spezifische Form "hierarchischer Rationalität", die schon von Max Weber bemerkt wurde.

Die Empfindung der Zerrissenheit, der Abgetrenntheit von der Welt und der Entfremdung ist, wie neben Nietzsche (1987) und Elias (1983) auch Foucault (1984) gezeigt hat, die Rückseite eben jener Rationalität, die sich heute zur Beherrschung der Natur aufgeschwungen hat, deren integraler Bestandteil sie ist. Durch den komplementären Kult der Romantik werden, wie Elias (1983: 389f.) schreibt, die unterliegenden gesellschaftlichen Konkurrenzzwänge einer asymmetrischen Gesellschaftsordnung gerade reproduziert, gegen die sie protestiert. Dies geschieht dadurch, daß die, durch die Kombination von Freiheitsverlangen und Herrschaftsmöglichkeit in asymmetrischen sozialen Kontexten, notwendig erzeugten Selbstzwänge vom

Teilnehmer nicht als Form der Internalisierung von Außenzwängen, durch die "Identifikation mit dem Unterdrücker" (S. 332), wahrgenommen werden, sondern als integraler Bestandteil der eigenen Person. Dies hat zufolge -

"... daß Menschen auf Grund der größeren Gefühlszurückhaltung, die ihnen auferlegt ist, sich selbst nicht einfach inmitten der Welt und der Menschen als Geschöpfe unter anderen erleben, sondern in zunehmendem Maße als einzelne, von denen jeder für sich gleichsam im Inneren seines Panzers allen anderen Wesen und Dingen, auch allen anderen Menschen, als dem, was außerhalb des eigenen Panzers existiert und durch diesen Panzer von dem eigenen "Inneren" abgetrennt ist, gegenübersteht" (Elias 1983: 376).

Zumindest in traditionellen, durch Religion und Macht "hierarchisch" integrierten, Gesellschaften wird die Erfahrung der Selbstentfremdung, des Gefangenseins im Körper und der Weltfremdheit auch nicht notwendig als Manko empfunden, wie in der von Hegel und Marx beschriebenen (egalitären) Situation der Entfremdung oder der Durkheimschen Anomie, sondern als Attribut einer ausgezeichneten Persönlichkeit (Foucault 1984). Das Humboldtsche Bildungsverlangen erscheint so als Form der Perpetuierung aristokratischer Werte: "Sie wollen die als negativ erfahrenen Seiten der Herrschafts- und Zivilisationszwänge abstreifen und gleichzeitig die als positiv empfundenen Seiten der eigenen Zivilisiertheit ... unangefochten bewahren" (Elias 1983: 389, vgl. Nietzsche 1987: 134). Ähnlich haben schon Hegel (1980: 483-6) und Adorno (1990: 234) die, von ihnen als "nicht zur Entäußerung fähig" und insofern als "kraftlos" empfundene, Vorstellung von der "Besonderheit der reinen Seele" analysiert. Der selbsterklärte Anti-Asket Nietzsche (1987) hat diese eigentümliche "Kraftlosigkeit" erstmals mit sozialen Institutionen des Staats in Verbindung gebracht, für deren Charakterisierung er starke Formulierungen gefunden hat:

"Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maße auseinander und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach außen gehemmt worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatlichen Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte - die Strafen gehören vor allem zu diesen Bollwerken -, brachten zuwege, daß alle jene Instinkte des wilden, freien, schweifenden Menschen sich rückwärts, sich *gegen den Menschen selbst* wandten" (S. 72).

Im ethnologischen Kontext ist vor allem Mauss (1978 II) in seinem Aufsatz über Körpertechniken dieser Analyse der Soziogenese der Seelenvorstellung gefolgt. Wie Elias (1983), Foucault (1984) und vor allem Nietzsche (1987: 72ff.), ist auch er der Ansicht, daß die Seelenvorstellung und die damit oft verknüpften religiösen Empfindungen ein Resultat von "Systemen der Grausamkeit" (S. 54) ist, also von Institutionen, wie der Strafe oder des Opfers, die die Erfahrungen von Schmerz erzeugen, um somit bestimmte Ideen im Gedächtnis zu fixieren - wie Nietzsche schreibt: "denn nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis" (S. 48). Hubert und Mauss (1898/1981: 52) und später Durkheim (1912/1984) sehen im "Ritual" den entscheidenden Mechanismus der Seelenerzeugung - besonders im Opfer: "Sacrifice is a religious act which, through the consecration of a victim, modifies the condition of the moral person who accomplishes it or that of certain objects with which he is concerned" (S. 13). In seinen späteren Arbeiten über Körpertechniken hat Mauss eben diesen Gedanken fortgeführt, der später von Foucault (1984) im Begriff der "Selbst-Techniken"

wiederaufgenommen wurde. Die Grundidee ist in allen Fällen die gleiche: Seelenvorstellungen sind Resultat von rituell induzierten Selbstzwängen und Distanzierungsvorgängen, die Akte schmerzvoller Destruktion notwendig involvieren. Anders als Nietzsche haben Mauss und Durkheim besonders die positive Seite der Moral hervorgehoben und auf die sozial konstitutive und ggfs. therapeutische, Rolle solcher Riten hingewiesen, die - wie schon ausgeführt wurde - nicht nur auf das Opfer, sondern zugleich auf die Empfindungen der Zuschauer/Teilnehmer wirkt. Eine im Einzelnen noch zu leistende Phänomenologie der Jain-Seelenmetaphysik müßte diese rituelle Komponente mit in Betracht ziehen.

BIBLIOGRAPHIE

I Primärliteratur

- A Aṇuogadāra (Anuyogadvārasūtra). English Translation by T. Hanaki. Vaishali: Prakrit Jain Institute Research Publications Series 5, 1970.
- ĀD Āyāradasāo (Ācāradaśāḥ).
- AKB Ardhakathānaka von Banārasīdās. In: Lath 1981.
- AKD Aṃtagaḍadasāo (Antakṛtadaśāḥ). In: Aṅgasuttāṇi 3. Vācanā Pramukha: Ācārya Tulsī. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña: 539-610. Dvītiya Saṃskaraṇa. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthāna, 1974/1992.
- ĀS₁ Āyāra (Ācārāṅgasūtra). Übersetzt von H. Jacobi. In: Sacred Books of the East 22 (1884a) 1-213.
- ĀS₂ Āyāra (Ācārāṅgasūtra). In: Aṅgasuttāṇi 1. Vācanā Pramukha: Ācārya Tulsī. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña: 1-248. Dvītiya Saṃskaraṇa. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthān, 1974/1992.
- ĀS₃ Āyāro (Ācārāṅgasūtra). The First Aṅga Āgama (Canonical Text) of the Jainas. Chief Editor: Ācārya Tulsī. Editor, Translator and Commentator: Yuvācārya Mahāprajña. Translated into English by Muni Mahendra.Kumār. Jaina Canonical Text Series Vol. I. New Delhi: Today and Tomorrow, 1981.
- ĀvS₁ Āvassayasuttaṃ (Āvaśyakasūtra). In: Dasaveyāliyasuttaṃ, Uttarajjhayaṇāiṃ & Āvassayasuttaṃ. Sampādakau: Muni Puṇyavijaya & Paṇḍit Amṛtalāl Mohanlāl Bhojak: 332-358. Bambaī: Mahāvīra Jaina Vidyālaya, 1977 (Jaina-Āgama Granthamālā Granthāṅka 15).
- ĀvS₂ Āvassayaṃ (Āvaśyakasūtra). In: Navasuttāṇi 5. Vācanā Pramukha: Ācārya Tulsī. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña: 1-23. Dvītiya Saṃskaraṇa. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthān, 1985.
- BDS Baudhāyana Dharmasūtra. Übersetzt von G. J. Bühler. In: Sacred Books of the East 14 (1882) 143-336.
- BKS Kappa (Bṛhatkalpasūtra). Siehe Schubring 1905 (vgl. Schubring 1910).
- DS Davvasaṃgaha (Dravyasaṃgraha) von Nemichandra Siddhānta Chakravartī with a Commentary by Brahma-Deva. Edited with Introduction, Translation, Notes and Commentary by Sarat Chandra Ghoshal. Sacred Books of the Jainas Vol. 1. Arrah: The Central Jaina Publishing House, 1917.
- DVS₁ Dasaveyāliya (Daśavaikālikasūtra), von Ārya Sayyambhava. Siehe Schubring 1932.
- DVS₂ Dasaveyāliya (Daśavaikālikasūtra), von Ārya Sayyambhava. Siehe K. C. Lalwani 1973.
- GJK Gommatasāra Jīva-Kāṇḍa (The Soul). By Shri Nemichandra Siddhānta Chakravarti. Ed. with Introduction, Translation and Commentary by Rai Bahadur & J. L. Jaini. The Sacred Books of the Jainas Vol. 5. Lucknow: The Central Jaina Publishing House Ajitashram, 1927.
- GKK Gommatasāra Karma-Kāṇḍa [Teil 1-2]. By Shri Nemichandra Siddhānta-Chakravarti. Ed. with Introduction, Translation and Commentary by Rai Bahadur, J. L. Jaini & Brahmachari Sital Prasad Ji. The Sacred Books of the Jainas Vol. 6 & 10. Lucknow: The Central Jaina Publishing House Ajitashram, 1927-1937.
- J Jīṇacariya (Jīnacariṭra). Übersetzt von H. Jacobi. In: Sacred Books of the East 22 (1884a) 217-285.
- KS Kalpasūtra (Jīnacariṭra, Sthavirāvalī, Sāmācārī). In: Jacobi 1879: 31-176.
- Manu Manusmṛti. Translated by Wendy Doniger with Brian K. Smith as The Laws of Manu. London: Penguin, 1991.
- MĀ Mūlāyāra (Mūlācāra), von Vaṭṭakera (Kapitel 5). Siehe Okuda 1975.
- MS Mahānīsīha (Mahānīsīṭha). Kapitel 1-5. Siehe Deleu & Schubring 1963.
- NDK₁ Nāyādhammakahāo (Jīṇātrīdharmakathāsūtra). In: Sacitra Jīṇātrīdharmakathāṅga. Mūla-Pāṭha, Hindī-Aṅgrezī Anuvāda Sahita. Bhāg I-II. Pradhāna Sampādaka: Upapravartaka Amar Muni. Sampādaka: Śrīcand Surānā "Saras". Dillī: Padma Prakāśan, 1996-1997.

- NDK₂ Nāyādhammakahāo. Das 6. Anga des Jaina-Siddhānta. Einführung, kritische Nacherzählung mit Ausgabe der wichtigeren Textpartien, Kommentar und Glossar von W. Schubring. Aus dem Nachlass herausgegeben von Jozef Deleu. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978.
- NiS₁ Nisīha (Nisīthasūtra), von Bhadrabāhu. In: Schubring 1918b: 37-72.
- NiS₂ Nisīha (Nisīthasūtra), von Bhadrabāhu. In: Sthavira-Puṅgava Śrī Visāhagaṇi Mahattara-Praṇītaṃ, Sabhāṣyam Nisīthasūtram Ācārya-Pravara Śrī Jinadāsa Mahattara-Viracitayā Viśeṣa-Cūrṇi Samalaṃkṛtaṃ. Sampādaka: Upādhyāya Kavi Amarmuni & Muni Kanhaiyālāl “Kamal.” Vibhāga: 1-4. Vārāṇasī: Amar Pablikeśan, 1957-1960/1982.
- NiS₃ Nisīha (Nisīthasūtra), von Bhadrabāhu. Analyse von Walther Schubring 1966: 48-89.
- NS Niyamasāra of Kundakunda. Edited with Translation, Commentaries and Introduction by Uggar Jain. Sacred Books of the Jainas Vol. 9. Lucknow: The Central Jaina Publishing House, 1931.
- ON Ohanijjutti (Oghaniryukti). Teilübersetzung von A. Mette 1974.
- ONB Ohanijjuttibhāsa (Oghaniryuktibhāsa). Teilübersetzung von A. Mette 1974.
- PK Pajjosavaṇākappa = Sāmāyārī (Paryuṣaṇakalpa = Sāmācārī), von Bhadrabāhu. Übersetzt von H. Jacobi. In: Sacred Books of the East 22 (1884a) 296-311.
- Sam Samavāo (Samavāya). In: Aṅgasuttāṇi 1. Vācanā Pramukha: Ācārya Tulsī. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña: 825-954. Dvītiya Saṃskaraṇa. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthān, 1974/1992.
- SS Samayasāra of Kunda Kunda. With English Translation and Commentary based upon Amṛtacandras Ātmakhyāti by Prof. A. Chakravarti. Bharatiya Jnanpith, New Delhi, 1989.
- Sūy₁ Sūyagaḍo (Sūtrakṛtāṅgasūtra). In: Aṅgasuttāṇi 1. Vācanā Pramukha: Ācārya Tulsī. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña: 251-486. Dvītiya Saṃskaraṇa. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthān, 1974/1992.
- Sūy₂ Sūyagaḍa (Sūtrakṛtāṅgasūtra). In: Jaina Sūtras II. Übersetzt von H. Jacobi. In: Sacred Books of the East 45 (1895) 233-435.
- TS₁ Tattvārthasūtra, von Umāsvāti/Umāsvāmī. In: Jacobi 1906b..
- TS₂ Tattvārthasūtra, von Umāsvāti/Umāsvāmī. Übersetzt von N. Tatia. San Francisco: Harper Collins, 1994.
- Ṭhāṇa Ṭhāṇa (Sthānāṅgasūtra). Mūla-Pāṭha, Saṃskṛta Chāyā, Hindī Anuvāda tathā Ṭippaṇa. Vācanā Pramukha: Ācārya Tulsī. Sampādaka Vivecaka: Muni Nathmal. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī, 1976.
- UD₁ Uvāsagadasāo (Upāsakadaśāḥ). In: Aṅgasuttāṇi 3. Vācanā Pramukha: Ācārya Tulsī. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña: 393-537. Dvītiya Saṃskaraṇa. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthān, 1974/1992.
- UD₂ Uvāsagadasāo (Upāsakadaśāḥ). Herausgegeben und übersetzt von A.F. Hoernle 1885-90/1989.
- Utt₁ Uttarajjhayaṇa (Uttarādhyayanasūtra). Übersetzt von H. Jacobi. In: Sacred Books of the East 45 (1895) 1-232.
- Utt₂ Uttarajjhayaṇāṇi (Uttarādhyayanasūtra). Mūlapāṭha, Saṃskṛta Chāyā, Hindī Anuvāda, Tulanātmaka Ṭippaṇa. Vācanā Pramukha: Ācārya Tulsī. Sampādaka: Ācārya Mahāprajña. Tṛtīya Saṃskaraṇa. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī, 1967.
- Uvav Uvavāiya (Aupapātikasūtra). Siehe Lalwani 1988.
- Vav₁ Vavahāra (Vyavahārasūtra). Herausgegeben von W. Schubring 1918b: 12-36.
- Vav₂ Vavahāra (Vyavahārasūtra). Text und Übersetzung von W. Schubring (& C. Caillat) 1966: 29-91.
- Viy₁ Bhagavaī. Viāhapaṇṇattī (Bhagavaī / Vyākhyāprajñapti). In: Aṅgasuttāṇi 2. Vācanā Pramukha: Ācārya Tulsī. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña. Dvītiya Saṃskaraṇa, Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthān, 1974/1992.
- Viy₂ Viyāhapannatti (Bhagavaī). Siehe Deleu 1970.
- Viy₃ Viyāhapannatti (Bhagavaī). Siehe Lalwani 1973-1985.

II Primärliteratur - Übersetzungen

- Abhidhānacintāmaṇi von Hemacandra, siehe Rāma 1908, Boehtlingk & Rieu 1847.
- Ardhakathānaka, siehe Lath 1981.
- Antakṛddasāḥ (Antagaḍadasāo), siehe Barnett 1907, vgl. A. Weber 1891, Schubring 1978, Bruhn 1983.
- Anuttaraupapātikadaśāḥ (Aṇattarovavāiyadasāo), siehe Barnett 1907.
- Anuyogadvārasūtra (Aṇuogaddārāiṃ), siehe Hanaki 1970.
- Aṣṭaka von Haribhadra, siehe Bollée 1993 (Kap. 17-18).
- Arthaśāstra von Kautilya. Translator R.S. Sastry. Mysore: Mysore Printing and Publishing House, (1915) 1967.
- Aupapātikasūtra (Uvavāiya), siehe Leumann (1883) 1966, Lalwani 1988.
- Ācāradaśāḥ (Āyārodasāo), siehe Schubring 1966, Kanhaiyālāl 1977, vgl. Tatia & Kumar 1981.
- Ācārāṅgasūtra (Āyāraṅga), siehe Jacobi (1884) 1980a, Schubring 1926, Tulsī 1981.
- Ādipurāṇa, von Jinasena, siehe Dundas 1991, Strohl 1984.
- Ātmabodha (Ālocanā) von Padmanandi, siehe Y. S. Shastri 1984.
- Ātmasiddhiśāstra, von Śrīmad Rajcandra, siehe Govardhanadās 1985.
- Āvaśyakasūtra (Āvassaya), siehe Leumann 1934, Williams 1983, Caillat 1966, 1975, Bruhn 1981, Balbir 1993.
- Āvaśyakacūrṇi, siehe Leumann 1897.
- Āvaśyakaṭīkā von Haribhadra, siehe Leumann 1897.
- Bambhattakathā, siehe N. V. Vaidya N. D.
- Bharasa Anuvekha von Ācārya Kundakunda. Ed. M. K. Dharma Raja. Delhi: KundKund Bharati, 1990.
- Bhagavadgītā, siehe van Buitenen 1981.
- Bhaktāmarastotra von Mānatuṅga, siehe Jacobi 1876, Bothara 1990.
- Bhāvapāhuḍa, von Kundakunda. Siehe Ajita Prasad 1992.
- Bhavisattakahā von Dhanavāla, siehe Jacobi 1918.
- Bṛhatkathā, siehe Vasudevahindi.
- Bṛhatkalpasūtra (Kappa), siehe Schubring 1905, 1910, Kanhaiyālāl 1977.
- Campakaśreṣṭhikathānaka von Jinakirti, siehe Hertel 1911.
- Candravedhyaka (Candāvejhhaya), siehe Caillat 1971.
- Cauppaṇṇamahāpurisacariya, siehe Bruhn 1954.
- Catuṣśarana (Causaraṇapaiṇṇaya), siehe K.R. Norman 1990.
- Dānastakakathā, siehe Balbir 1982.
- Daśavaikālikasūtra (Dasaveyāliya), siehe Schubring 1932, Lalwani 1973.
- Dohāpāhuḍa, siehe Caillat 1976, Balbir 1987-1988.
- Dravyasaṃgraha (Davvasaṃgaha) von Nemicandra Siddhānta Cakravartī, siehe DS.
- Gommatasārajīvakāṇḍa von Nemicandra, siehe GJK.
- Gommatasārakarmakāṇḍa von Nemicandra, siehe GKK.
- Harivaṃśapurāṇa von Puṣpadanta, siehe Alsdorf 1936.
- Jainatarkabhāṣām by Mahopādhyāya Yaśovijaya. Tr. with Critical Notes by Dayanand Bhargave. Delhi: Motilal Banarsidas, 1973.
- Jñānasāra. By Mahopādhyāya Śrī Yaśovijaya. Translated into English with Introduction and Notes by Amritlal S. Gopani. Edited with Transliteration Śloka-sūcī and Indexes by Pt. Girishkumar Parmanand Shah. Bombay: Jaina Sāhitya Vikāsa Maṇḍala, 1986.
- Jñātrdharmaṭhāḥ (Nāyādhammakahāo), siehe Schubring 1978, Roth 1983, Bollée 1990.
- Kālakācārya Kathānakam, siehe Jacobi 1880.
- Kalpasūtra, siehe J. Stevenson (1847) 1972, Jacobi (1884) 1980a, 217-311, Lalwani 1979.
- Kathākośa, siehe Tawney 1895.
- Kathāsaritsāgara von Somadeva, siehe Tawney 1880-1884.
- Kathikavatas, siehe Ratnapala 1971.

Kumārapālpratibodha, siehe Alsdorf 1928.

Laghūpasargavṛtti, siehe Krishnamacharya 1962.

Laghutattvasphoṭa (Amṛtacandrasūrikṛtaḥ), siehe P.S. Jaini 1978.

Mahānīśīthasūtra (Mahānīśīha), siehe Schubring 1918 (Inhaltsangabe), Hamm & Schubring 1951 (Kapitel 6-8), Deleu & Schubring 1963 (Kapitel 1-5), Schubring 1967 (Kapitel 6.1 und 6.8).

Maṇipaticarita of Haribhadra, siehe Williams 1959.

Mūlācāra von Vaṭṭakera (Kapitel 5-6), siehe Okuda 1975, R. P.Jain 1983.

Manusmṛti, siehe Doniger & Smith 1991.

Nalakahā, von Somaprabhācārya, siehe Vaidya 1956.

Nandisuttam and Aṇuogaddārāṇi. Ed. Puṇyavijaya, Muni, Pt. Dalsukh Mālvaṇiyā & Pt. Mohanlāl Bhojak. Bombay: Shri Mahāvīra Jaina Vidyālaya (Jaina Āgama-Series 1), 1968.

Nīśīthasūtra (Nīśīha), siehe Schubring 1918a, Schubring 1966.

Nīśīthacūrṇi, siehe Jinadāsa "Mahattara" 1982.

Nītivākhyāmṛtam, von Somadeva Sūri (10th C.). Mūl-Pāṭh, Hindī-Aṅgrezī Anuvād Sahit. Anuvādak: Sudhīr Kumār Gupta. Jaypur: Prākṛt Bhāratī Akādāmī, 1987.

Niyamsāra (The Perfect Law) [of Kundakunda]. Edited with translation, commentaries and introduction by Uggar Jain. Sacred Books of the Jains Vol.9. Lucknow: The Central Jaina Publishing House, 1931.

Nyāyāvatāra of Siddhasena Divākara, siehe S. Mookerjee 1971.

Oha-Nijjutti, siehe Mette 1973.

Paramātmaprakāśa (Paramappapayāsu) von Yogīndu, siehe R. D. Jain 1915.

Parīkṣāmukhaṃ by Māṇikyanandī (with Prameya-Ratnamālā by Anantavīrya). Edited with Translation, Introduction, Notes and an Original Commentary in English by Sarat Chandra Ghosal. Lucknow: The Central Jaina Publishing House, 1940.

Paumacariya of Vimalasūri (Chapters I-IV). Edited with Introduction, Translation and Notes by B.A.Changule and N. V. Vaidya. Belgaum: B. A. Changule & N. V. Vaidya, 1936.

----- (Cantos 33-35). Edited critically with an Introduction, complete translation into English and explanatory notes by R. D. Laddu and N. A. Gore. Poona: Venus Book Stall, 1941.

Pāñchastikayasāra (The Five Cosmic Elements) [of Kundakunda]. Edited with Philosophical and Historical Introduction, Translation, Notes and Commentary by A. Chakravartinayanar. The Sacred Books of the Jains Vol. 3. Arrah, 1920.

Pārśvanāthacaritra von Bhavadevasūri, siehe Bloomfield 1919.

Pāṣaṇāhacariu von Śrīdhara, 11.-12. Jh., siehe Cohen 1979.

Prabhandacintāmaṇi von Merutuṅga [1306 n.Chr.], siehe Tawney 1901.

Prakritasubhashitasangraha. (Collection of Prakrit Moral Verses with Introduction and Translation in English). Compiled by V. M. Shah. Surat: M.T.B. College, 1955.

Pramāṇamīmāṃsā von Hemaandra, siehe Mookerjee 1970.

Praśamaratiprakaraṇa von Ācārya Umāsvāti Vācaka, siehe Y. S. Shastri 1989.

Praśamarati Prakaraṇa [Treatise of the Joys of Peace of the Soul] of Vācaka Śrīmad Umāsvāti. Translation and Appendixes in English by Mahesh Bhogilal. Edited by V.M. Kulkarni. Bombay: Mahesh Bhogilal Memorial Trust, 1989/1991.

Praśnavyākaraṇa (Paṇhāvāgaraṇāṇi), siehe Sen 1936.

Pravacanasāra of Kundakunda Ācārya, together with the Commentary, Tattva-dīpikā by Amṛtacandra Sūri. English translation by Barend Faddegon. Edited with an Introduction by F. W. Thomas. Jain Literature Society Series Vol I. Cambridge: At The University Press, 1935.

Rambhāmañjarī von Nayaandrasūri, siehe Poddar 1976.

Rayanaparikkha. A Medieval Prakrit Text on Gemmology [by Thakkura Peru]. Translated with an Introduction, Sanskrit Chaya and Commentary by Sreeramula Rajeswara Sarma. Aligarh: Viveka Publications, 1974.

Rājaprasnīya (Rāyapaseṇaijja), siehe Leumann 1885, 490-527.

R̥ṣibhāṣitāni (Isibhāṣiyāim), siehe Schubring 1969.
 Śālibhadradhannacarita, siehe Bloomfield 1923, Bender 1992.
 Sanatkumaracaritam von Haribhadra, siehe Jacobi 1921.
 Ṣaṭkarmopadeśa (Chakkammuvaeso) von Amarakīrti, siehe Modi 1972.
 Sirisirivālakahā von Ratnaśekharasūri, siehe Suru 1932-1933.
 Śrāvākācāra von Umāsvāmī, siehe Digambara Jaina Triloka Śodha Sansthāna 1991.
 Sudamṣaṇacariu of Muni Nayanandī, siehe Hīrālāl Jain, 1970.
 Sūryaprajñapti, siehe Kohl 1937.
 Sūtrakṛtāṅgasūtra (Sūyagaḍa), siehe Jacobi 1895, Schubring 1926, Alsdorf 1958, Bollée 1977, 1988.
 Svatantravacanāmṛta von Kanakasena, siehe P. S. Jaini 1980-1981.
 Syādvādamañjarī von Malliṣeṇa, siehe Thomas 1960.
 Tandulaveyāliya, siehe Schubring 1969, Caillat 1973-1974.
 Tattvārthasūtra, siehe Jacobi 1906, J.L. Jaini 1920/1990, S.A. Jain 1960, Tatia 1994.
 Triṣaṣṭīśālākāpuruṣacaritra von Hemacandra, siehe Johnson 1931-1962.
 Upaniṣads, siehe Max Müller. SBE 1 & 25, 1879 & 1884 (Dover edition 1962).
 Uttārādhyāyanasūtra (Uttarajjhaya), siehe Jacobi 1895 (1980b).
 Upāsakadaśāḥ (Uvāsagadasāo), siehe Hoernle (1885-1890) 1989.
 Vasudevahiṇḍī (Bṛhatkathā), siehe J.C.Jain 1977.
 Viśeṣāvaśyakabhāṣyam von Jinabhadragāṇin, siehe Tatia 1972.
 Vipākāśruta (Vivāyasuya), siehe Chokshi 1933.
 Vyākhyāprajñapti (Viyāhapannatti, Bhagavatī Sūtra), siehe Weber 1866-1867, Böhtlingk 1895, Deleu 1970, Lalwani 1973-1985.
 Vyavahārasūtra (Vavahāra), siehe Schubring 1918a, Schubring 1966.
 Yaśastilaka von Somadeva, siehe Handiqui 1949.
 Yogadr̥ṣṭisamuccaya von Ācārya Haribhadrasūri, siehe Dixit 1970.
 Yogaviṃśikā von Ācārya Haribhadrasūri, siehe Dixit 1970.

II Terāpanth-Literatur

Agravāl, Govinda. *Jain Dharma ko Cūrū Jile kī Den*. Cūrū: Subodh Kumār Agravāl, Mantrī Lok Saṃskṛti Śodha Saṃsthān, 1969.
 Aman, Gopi Nath. *Acharya Shri Tulsi (His Life and Ideology)*. Delhi: D. Pradesh Anuvrat Samiti, 1970.
 Āñcaliyā, Dhansukhdās Hīrālāl. *Śrāvāk Dharma Vicār*. [Calcutta:] Jain Śvetāmbara Terāpanth 19, Sīnāgog Ṣṛīṭ, Osvāl Pres, 1926.
 ----- (Hg.). *Śīśu Hit Śikṣā*. Gaṅgāśahar: Dhansukhdās Hīrālāl Āñcaliyā, 1937.
 Baigānī, Hanumānmāl Kamalsinha. *Tithi-darpaṇ 2049* [1992-1993]. Calcutta: Mitr Pariṣad, 1992.
 Bhikṣu, Ācārya. *Bhikṣu-Granth Ratnākara*. Khaṇḍ 1-2. Sampādaka: Ācārya Tulsī. Saṅgrāhkartā: Muni Cauthmal. Prabandh Sampādak: Śrīcand Rāmpuriyā. Kalkattā: Jain Śvetāmbar Terāpanth Mahāsabhā, 1960-1961.
 -----, *Akherām Jī Ro* (4.2.1773). In: Jayācārya 1983: 472f.
 -----, *Yuvarāj-Pad Arapaṇ Ro* (15.11.1775). In: Jayācārya 1983: 451f..
 -----, *Āryā Fatūjī Ādi Ro* (27.12.1776). In: Jayācārya 1983: 474.
 -----, *Sādhviyām Ro* (1777). In: Jayācārya 1983: 453f.
 -----, *Sādhuvām Rai Pārasparik Vyavahāra Ro* (1784). In: Jayācārya 1983: 455f.
 -----, *Sevā Vyavasthā Ro* (1787). In: Jayācārya 1983: 457f.
 -----, *Sādhuvām Marajādā Ro* (1793). In: Jayācārya 1983: 459-462.
 -----, *Rūpcandjī Akherāmjī Dvārā Ācārya Bhikṣu meṁ Nikāle Gaye 144 Doṣom kī Vigat* (1793). In: Jayācārya 1983: 482-487.
 -----, *Sādhuvām Marajādā Ro* (1795). In: Jayācārya 1983: 463-466.

- , *Sāmūhik Marajādā* (30.1.1803). In: Jayācārya 1983: 467-470.
- , *Vigay Ādik Rī Maryādā Ro* (1803). In: Jayācārya 1983: 471.
- Budhmal, Muni. *Terāpanth kā Itihās. Pratham Khaṇḍ: Terāpanth ke Pratham Cār Ācārya*. Tr̥tīya Saṃskaraṇ. Calcutta: Jain Śvetāmbar Terāpanth Mahāsabhā Prakāśan, (1964) 1991.
- , *Terāpanth kā Itihās. Pratham Khaṇḍ: Terāpanth ke Pratham Cār Ācārya*. Caturtha Saṃskaraṇ [Revised Edition]. Calcutta: Jain Śvetāmbar Terāpanth Mahāsabhā Prakāśan, (1964) 1995.
- Candanmal, Muni. *Ādhunik Praśnoṃ ke Sandarbh meṃ*. Calcutta: Viśva Cetanā, 1979 [published anonymously].
- , *Ācārya Śrī Tulsī ko Bhejā Gayā Muni Śrī Candanmaljī kā: Mukti Patra*. Jaipur: Milāp Bhavan, 29.10.1981.
- , *Kyā Āp Jānnā Cāheṅge?* Ratangaṛh, Rājaldesar, Paṛhihārā: Jain Saṅgam, May 1985.
- , *Dān Dayā: Ek Viśleşṇa*. Bikāner: Akhil Bhāratiya Jain Saṅgam, N.D.
- , *Arham Āśram*. Droṇāñcal, Gopalpurā (Ḍūṅgar): Arham Āśram, 29.1.1990.
- Caturvedī, Kamleś (Ed.). *Strī-Ratna: Śrīmatī Sohanīdevī Kaṭhotiyā*. Cūrū: Ādarś Sāhotya Saṅgha, 1978.
- Caudharī, Kastūrcand Sūrajmal (Ed.). *Jinjñān Ratnākara*. Kalkattā: Mahāland Bayed "Osvāl Pres", 1936?.
- Chājer, Manohar 'Bhāratiya' (Ed.). *Akhil Bhāratiya Terāpanth Paricay Granth*. Beṅgalūr: Akhil Bhāratiya Terāpanth Yuvak Pariṣad, 1972.
- Chatramal, Muni. *Śāsan-Stambh. Muni Sohanlāl. Vyaktitva aur Kṛitva*. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha Prakāśan, 1983.
- , *Kālūgaṇi ke Jīvan. Sansmaraṇ*. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha Prakāśan, 1983a. [Hin D 10785]
- Chopra, Chogmal. *A Short History of the Terapanthi Sect of the Svetambar Jains and its Tenets*. 4th Edition. Calcutta: Sri Jain Svetamber Terapanthi Sabha, (1937) 1945.
- Gandhi, Sohan Lal. *Acharya Tulsī: Fifty Years of Selfless Dedication*. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1985.
- Gandhi, Sohan Lal. (Ed.). *Anuvrat Movement: A Constructive Endeavour Towards A Nonviolent Multicultural Society*. Rajsamand: Anuvrat Vishva Bharati, 1987.
- , *Ladnun Declaration*. Jaipur: Anuvrat Global Organization, 1988.
- , *Aṇuvibhā*. Jaipur, 1989.
- Hastimal, Muni. *Sadhutva ke Smarana*
- Hemrāj, Muni. “Ācārya Bhārīmālī Ro Bakhāṇ.” *Terāpanth-Ācārya Caritāvali*. Khaṇḍ 2. Ed. Śrīcand Rāmpuriyā, 5-26. Kalkattā: Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabha, 1960.
- , “Bhīkhu Carit.” *Terāpanth-Ācārya Caritāvali*. Khaṇḍ 1. Ed. Śrīcand Rāmpuriyā, 1-24. Kalkattā: Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabha, 1961. Zitiert nach der kritischen Edition: *Terāpanth ke Tīn Ācārya*. Jayācārya 6. Ed. Ācārya Tulsī & Yuvācārya Mahāprajña, 257-278. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhārati, 1981.
- Jain Svetamber Terapanthi Mahasabha. *Memorandum of Association & Articles of Association*. Calcutta: Jain Svetamber Terapanthi Mahasabha, 1987.
- Jay Tithi Patrak. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhārati, 1991.
- Jayācārya, Ācārya [Jītmal]. *Nasīt Nīm Joṛ*. Goghūndā, 1881 Caitra Śukla 2-11 (21.3.1825-30.3.1825) (Unpublished Ms.).
- , *Kumati Vihaḍan*. Tavva Jñāna Grantha-Mālā Gadhya 3.1 (Unpublished Ms.).
- , *Jinājñā Mukh Maṇḍan*. Tavva Jñāna Grantha-Mālā Gadhya 3.2 (Unpublished Ms.). [ornamenting the face/showing a complacent expression to the commandments of the Jinās; prose garland of books on knowledge commentaries]
- , *Sandeh Viṣauṣadhi* (K) (Kh) Tavva Jñāna Grantha-Mālā Gadhya 3.4 (Unpublished Ms.).
- , *Baḍī Maryādā*. Gaṇ Vidhān Saṅgrah Gadhya (1852a) (Unpublished Ms.).
- , *Choḍī Maryādā*. Gaṇ Vidhān Saṅgrah Gadhya (1852b) (Unpublished Ms.).
- , *Paramparā Nām Bol*. Śayātar. Gocarī Sambandhī (1855) (Unpublished Ms.).
- , *Nasīt Nīm Huṇḍī* (Unpublished Ms.).
- , *Brhatkalpa Nīm Huṇḍī* (Unpublished Ms.).

- , *Vyavahār Nīm Huṇḍī* (Unpublished Ms.).
- , *Upadeś Rī Caupaī*. In: Jayācārya 1983: 133-157.
- , *Gaṇaviśuddhikaraṇa Hājarī* (Rāvaliyā 24.12.1853 ff.). In: Jayācārya 1983: 181-337.
- , *Ṭahukā* (7.5.1854). In: Jayācārya 1983: 159-163.
- , *Likhitām Rī Joṛ* (June 1854 -20.1.1858). In: Jayācārya 1983: 1-55.
- , *Laghu Rās* (23.4.1866). In: Jayācārya 1983: 381-431.
- , *Bhrama Vidhvamsanaṃ*. Kalkattā: Osvāl Pres, 1923 (first published 8.10.1867 in Kacch by Mūlcand Kolambī).
- , *Ṭalokarom Kī Dhāl* (27.3.1876). In: Jayācārya 1983: 433-448.
- , *Śikṣā Rī Caupaī* (2.1.1856 -15.3.1880). In: Jayācārya 1983: 67-131.
- , *Paramparā Rī Joṛ* (Lāḍnūṃ 17.4.1857-15.2.1860). In: Jayācārya 1983: 339-80.
- , *Maryādā Mocchav Rī Dhālān* (2.3.1859-51.1.1874). In: Jayācārya 1983: 165-337.
- , *Lekh-Patra* (1863). In: Jayācārya 1983: 480.
- , *Gaṇapati Sikhāvaṇ* (Curū 1864). In: Jayācārya 1983: 57-65.
- , *Prāśnottar Tattva Bodha*. Pravācaka: Ācārya Tulsī. Pradhān Sampādak: Yuvācārya Mahāprajñā. Sampādaka: Muni Madhukar. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, (Bīdāsar 11.3.1877) 1988.
- , “Bhram Vidhvamsana kī Huṇḍī.” *Jinjñān Ratnākara*. Ed. Kastūrcand Sūrajmal Caudharī, 289-337. Kalkattā: Mahāland Bayed “Osvāl Pres”, 1936?
- , “Bhikkhu Jaś Rasāyaṇ.” *Terāpanth-Ācārya Caritāvali*. Khaṇḍ 1. Ed. Śrīcand Rāmpuriyā, 39-193. Kalkattā: Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabha, 1961 (wiederabgedruckt in *Terāpanth ke Tīn Ācārya*. Jayācārya 6. Ed. Ācārya Tulsī & Yuvācārya Mahāprajñā, 3-169. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981).
- , “Lagh Bhikkhu Jaś Rasāyaṇ.” *Terāpanth-Ācārya Caritāvali*. Khaṇḍ 1. Ed. Śrīcand Rāmpuriyā, 195-217. Kalkattā: Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabha, 1961a (wiederabgedruckt in *Terāpanth ke Tīn Ācārya*. Jayācārya 6. Ed. Ācārya Tulsī & Yuvācārya Mahāprajñā, 173-195. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981a).
- , “Ācārya Rāycaṇḍjī ro Bakhān.” *Terāpanth-Ācārya Caritāvali*. Khaṇḍ 2. Ed. Śrīcand Rāmpuriyā, 27-48. Kalkattā: Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabha, 1960.
- , “Bhārīmāl Caritra.” *Terāpanth ke Tīn Ācārya*. Jayācārya 6. Ed. Ācārya Tulsī & Yuvācārya Mahāprajñā, 199-218. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981.
- , “Rṣirāy Sujaś.” *Terāpanth ke Tīn Ācārya*. Jayācārya 6. Ed. Ācārya Tulsī & Yuvācārya Mahāprajñā, 221-240. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981a.
- , “Rṣirāy-Pañcḍhāliyo.” *Terāpanth ke Tīn Ācārya*. Jayācārya 6. Ed. Ācārya Tulsī & Yuvācārya Mahāprajñā, 243-252. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981b.
- , *Victory of Discipline*. Translation of *Jay Anuśāsan* by S.K.L. Goswami. Compiled by Ācārya Tulsī and Yuvācārya Mahāprajñā. Sampādak: Muni Mahendra Kumar. Jayācārya Series Vol. 1. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1981c.
- , “Hem-Navaraso.” *Śāsana Samudra*. Vol. 1b. Ed. Muni Navratnamal, 149-166. Published by Uttamcand Sethia. Calcutta: Śrī Jain Śvetāmbar Terāpanthī Mahāsabhā Prakāśan & Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1848 (1905 Śrāvaṇa Kṛṣṇa 11)/1981d.
- , *Ārādhana*. Saṃgrahakartā: Ācārya Tulsī & Yuvācārya Mahāprajñā. Terāpanth Rājasthānī Granthamālā. Saṃgrahakartā: Ācārya Tulsī & Yuvācārya Mahāprajñā. Sampādakā: Sādhvī Pramukhā Kanakaprabhā. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981f.
- , *Terāpanth: Maryādā aur Vyavasthā*. Pravācaka: Ācārya Tulsī. Pradhān Sampādak: Yuvācārya Mahāprajñā. Sampādak: Muni Madhukar. Prabandha-Sampādak: Śrīcand Rāmpuriyā. Jayācārya Series Vol. 9. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1983.
- , *Bhikṣu Jaś Rasāyaṇ*. Terāpanth Rājasthānī Granthamālā 1. Sampādaka: Muni Madhukar & Muni Sukhlāl. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1994.
- Jinaprabhā, Sādhvī & Sādhvī Svarṇarekha. *Amṛta Kalaśa*. 2 Volumes. 7. Edition. Lāḍnūṃ: Ādarś Sāhitya Saṅgha, 1990.

Jñāna Sundar, *Dān Chatti Si*. N.D.

Kanakaprabhā, Sādhvīpramukhā. *Ācārya Tulsī: Dakṣiṇ ke Ancal meṃ*. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha, 1977.

-----, *Acharya Bhikshu's Style of Discipline*. Ladnun: Jai Tulsī Foundation, 1994.

Kaluram, Acharya. *Mind and its Mystery*. Calcutta: The Jain Svetamber Terapanth Mahasabha, 1947. [a collection of answers given to questions in 1915].

Kanti Sagarji, Muni. *Pratima Bahar*

Kumar, Mahendra Muni. (Ed.) *Science of Living (Jeevan Vigyan)*. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1991.

-----, *Relevance of Acharya Bhikshu's Philosophy*. Ladnun: Jai Tulsī Foundation, 1994.

Kusumprajñā, Samañi. *Ācārya Tulsī Sāhitya: Ek Paryavekṣaṇa*. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī Prakāśan, 1994.

Madhukar, Muni. "Sampādakīya." *Terāpanth: Maryādā aur Vyavasthā*. Ed. Ācārya Tulsī & Yuvācārya Mahāprajñā, 9-25. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1983.

-----, *Jayācārya Kṛtiyā*. N.D.

Magnasāgar, Muni. *Ath Terāpanthī Samāj se Muni Sa-Magnasāgar ke Praśna aur Śāstrārtha Karne ke lie Āhavān*. Jaypur: Jain Saṅgh, n.d. [c. 1924-1930].

Mahāprajñā, Ācārya [ehemals Muni Nathmal]. *Dayā aur Dāna...*

-----, *Bhikṣu Vicār Darśan*. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha Prakāśan, 1959.

-----, *Acharya Bhikshu: The Man and His Philosophy*. Translation of *Bhikṣu Vicār Darśan* by N. Sahal. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha Prakāśan, (1959) 1968a.

-----, *The Philosophy of Soul is the Gift of Ksatriyas*. Calcutta: Jain Svetambara Terapanthi Mahasabha, 1964.

-----, *Acharya Tulsī, His Life and Philosophy*. Tr. N. Sahal. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha Prakāśan, 1968b.

-----, "Memoires of Acharyashri." *Acharyashri Tulsī Felicitation Volume*. Part I-II. Ed. Jai Prakash Narayan et al. Managing Editor: Akshay Kumar Jain, 11-17. Calcutta: Jain Svetambara Terapanth Mahasabha, 1968.

-----, *Shraman Mahavir*. Tr. D.C. Sharma. New Delhi: Today & Tomorrow's Printers and Publishers, 1974/1980.

-----, *Wisdom of Mahavira*. Sanskrit with English Translation by K. Bhuteria & K.S. Manian. Churu: Adarsh Sahitya Sangha, 1970.

-----, *The Mysteries of the Mind*. Tr. K. C. Goswami. New Delhi: Today and Tomorrow's Printers and Publishers, 1982.

-----, *New Dimensions in Jaina Logic*. Tr. N. Tatia. New Delhi: Today and Tomorrow's Printers and Publishers, 1984.

-----, "Anuvrat. An Introduction." Translation of the Hindi Original *Aṇuvrat Ek Paricay*. *Acharya Tulsī: Fifty Years of Selfless Dedication*. Part 4. Ed. S.L. Gandhi, 9-16. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1985.

-----, "Preksha Meditation. Basic Principles." *Acharya Tulsī: Fifty Years of Selfless Dedication*. Part 4. Ed. S. L. Gandhi, 34-48. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1985a.

-----, *Steering the Wheel of Dhamma: A Biography of Acharya Tulsī (Dharma Cakra kā Pravartan)*. Tr. R. K. Seth. Ladnun: Jain Vishva Bharati, (1986) 1994.

-----, *Mahāprajñā kī Kathāem*. Bhāg 2. Sampādak: Muni Dulahrāj. Tṛtīya Saṃskāraṇ. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha Prakāśan, (1986) 1988.

-----, *Acharya Tulsī: A Peacemaker Par Excellence*. Ed. & Tr. S. L. Gandhi. Rajsamand: Anuvrat Vishva Bharati, 1987a.

-----, "The Anuvrat Movement in Retrospective (Genesis, History and Growth)." *Anuvrat Movement: A Constructive Endeavour Towards A Nonviolent Multicultural Society*. Ed. S.L. Gandhi, 15-27. Rajsamand: Anuvrat Vishva Bharati, 1987b.

-----, "Editorial." *Navasuttāṇi V: Āvassayam. Dasaveāliyam. Uttarajjhayaṇāṇi. Nandī. Anugdārāin. Dasāo. Kappo. Vavahāro. Nisīhajjhayaṇam*. Original Text Critically Edited by Yuvācārya Mahāprajñā. Nigantham Pavayaṇam Series. Vācanā-Pramukh: Ācārya Tulsī, 67-102. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1987c.

- , *Preksha Dhyana: Contemplation and Auto-Suggestion*. Tr. Muni Mahendra Kumar & J.S. Zaveri. Ladnun: Tulsi Adhyatma Nidam, 1987d.
- , *Preksha Dhyana: Therapeutic Thinking*. Tr. Muni Mahendra Kumar & J.S. Zaveri. Ladnun: Tulsi Adhyatma Nidam, 1988.
- , *Preksha Dhyana: Self-Awareness by Relaxation*. 2nd Edition. Tr. Muni Mahendra Kumar & J.S. Zaveri. Ladnun: Tulsi Adhyatma Nidam, 1989a.
- , *Preksha Dhyana: Perception of Breathing*. 2nd Edition. Tr. Muni Mahendra Kumar & J.S. Zaveri. Ladnun: Tulsi Adhyatma Nidam, 1989b.
- , *Ramblings of an Ascetic*. New Delhi: Books Today, 1989c.
- , (Ed.), *Ācārāṅga Bhāṣya*. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1990.
- , *Preksha Dhyana: Theory and Practice*. Second Revised and Enlarged Edition. Ed. Muni Mahendra Kumar. Ladnun: Tulsi Adhyatma Nidam, 1992.
- , *Samāj Vyavasthā ke Sūtra*. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1993.
- , *Democracy: Social Revolution through Individual Transformation*. Tr. R.K. Seth (Loktantra: Nayā Vyakti Nayā Samāj). Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1994.
- , *Acharya Bhikshu: A Revolutionary Visionary (Doctrine and Philosophy)*. Ladnun: Jai Tulsi Foundation, 1994b.
- , *Terāpanth: Śāsan-Anuśāsan*. Trītiya Saṃskaraṇ. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1995.
- Mahāprajña, Yūvācārya (Ed.), *Navasuttāni V: Āvassayam. Dasaveāliyam. Uttaraṃjhayānāni. Nandī. Anugdārāin. Dasāo. Kappo. Vavahāro. Nisīthajjhayanam*. Original Text Critically Edited. Nigantham Pavayaṇam Series. Vācanā-pramukha: Ācārya Tulsī. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1987.
- Nagarāj, Muni. *Bāl-Dīkṣā: Ek Vivecan*. Ed. S. Rāmpuriyā. Kalkattā: Jain Śvetāmbar Terāpanth Mahāsabhā, 1955.
- , *Jain Philosophy and Modern Science*. Kanpur: Anuvrat Samiti, 1956 (*Jaina Darśana aur Ādhunika Vijñāna*. Dillī, 1959).
- , *Glimpses of Terapanth*. Calcutta: The Jain Swetamber Terapanth Mahasabha, 1959.
- , *Pity and Charity in the New Pattern of Society*. Tr. R. J. Zaveri. Delhi: Sohan Lal Bafna, Sahitya Niketan, 1960.
- , *The Anuvrat Ideology*. Foreword by Shriman Narayan. Tr. K. K. Bhuteria. Ed. Muni Mahendrakumar. Delhi: Atma Ram & Sons, 1961.
- , *Agama and Tripitaka: A Comparative Study*. A Critical Study of the Jaina- and the Buddhist Canonical Literature. Vol. I. History and Tradition. New Delhi: Today & Tomorrow's Printers and Publishers, 1986.
- Nāhaṭā, Bhanvarlāl Nemīcand (Ed.), *Prajñā Gū*. Bīdāsar: N.D.
- Nathmal, Yūvācārya [Ācārya Mahāprajña]. *Ṇamo Pañca Ṇamokkāro*. Sampādak: Muni Dulaharāj. Cūrū: Ādarśa Sāhitya Saṅgha Prakāśana, 1979.
- , *Eso Pañca Ṇamokkāro*. Sampādak Muni Dulaharāj. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha (1979) 1980.
- Navratnamal, Muni (comp.). *Śāsana Samudra*. Vol. 1-18. Published by Uttamcand Sethia. Calcutta: Śrī Jain Śvetāmbar Terāpanthī Mahāsabhā Prakāśan & Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981ff.
- , (comp.). *Terāpanth Pāvas Pravās*. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1986.
- , (comp.). *Terāpanth Pāvas Pravās*. Lāḍnūṃ: Śrī Jain Śvetāmbar Terāpanthī Sabhā, 1991.
- Paṭāvarī, Māṇakacaṇḍ (Ed.). *Upāsana*. Mitra Pariṣad Ātma Sādhana Kendra: Calcutta, 1991.
- Rāmpuriyā, Śrīcand. *The Cult of Ahimsa*. Calcutta: Sri Jain Swetamber Terapanthi Mahasabha, 1947.
- , “Bhūmikā.” *Bhikṣu-Granth Ratnākar*. Khaṇḍ 1. Ed. Ācārya Tulsī, 1-11. Kalkattā: Jain Śvetāmbar Terāpanth Mahāsabhā, 1960a.
- , “Bhūmikā.” *Terāpanth-Ācārya Caritāvalī*. Khaṇḍ 2. Ed. S. Rāmpuriyā, K-Z. Kalkattā: Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabhā, 1960b.
- , “Bhūmikā.” *Terāpanth-Ācārya Caritāvalī*. Khaṇḍ 1. Ed. S. Rāmpuriyā, 1-51. Kalkattā: Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabhā, 1961.

- , *Mahāvīra Vāṇī*. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī Saṃsthān, 1975a.
- , *Nav Padārtha (Śrīmadācārya Bhikṣu Praṇī)*. Tr. S. Rāmpuriyā. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī Saṃsthān Prakāśan, 1975b.
- , (Ed.). *Terāpanth-Ācārya Caritāvalī*. 2 Vols. Compiled by Jayācārya. Kalkattā: Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabha, 1960-1961.
- Rūpcand, Muni. "My Study of Acharya Tulsī." *Acharyashri Tulsī Felicitation Volume*. Part I-II. Ed. Jai Prakash Narayan et al. Managing Editor: Akshay Kumar Jain, 49ff. Calcutta: Jain Svetambara Terapanth Mahasabha, 1968.
- , "The Great Acharya of Terapanth Administration [A Biography]." *Acharyashri Tulsī Felicitation Volume*. Part I-II. Ed. Jai Prakash Narayan et al. Managing Editor: Akshay Kumar Jain, 22-70. Calcutta: Jain Svetambara Terapanth Mahasabha, 1968.
- Ṛṣirāy, Ācārya. *Pāñc Vavahārnām Bol* (Unpublished Ms.).
- Sañcetī, Bacchrāj (Ed.). "Maryādā Mahotsav Śatābdī Ank." *Jain Bhāratī* 13.5-6, 7.2.1965.
- Saṅghmitrā, Sādhvī. *Jaindharma ke Prabhāvaka Ācārya*. Dillī: Jain Viśva Bhāratī, 1979.
- Śarmā, Devanārāyaṇ et al. (Ed.). *Terāpanth kā Rājasthānī ko Avadān*. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī Saṃsthān, 1993.
- Sethiyā, Mūlcand & Lūnkaraṇ Vidyārthī (Ed.). *Bhaṃvarlāl Dūgar: Smṛti-Granth*. Sardārsāhar: Gāndhī Vidyā Mandir, 1967.
- Setia, Hazarimal. *Aṇuvrat Saṅgha kī Sthāpanā*
- Shroff, M. M. *Jainism and the Modern Thought which constitutes Terapanth, Youth, the Riddle of World Peace and its Solution*. Bombay: M. M. Shroff, 1956.
- Singh, Ramjee. *Jaina Perspective in Philosophy and Religion*. Varanasi: Parśvanātha Śodhapīṭka, 1993.
- Śrīcandra, Muni 'Kamal'. *Ācāryaśrī Tulsī kā Yātrā-Varṇa*. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha Prakāśan, 1971.
- Sukhlāl, Muni (Ed.). *Purūṣārtha kī Gāthā*. Calcutta: Jain Śvetāmbar Terāpanthī Mahāsabhā Prakāśan, 1991.
- Sumeramal, Muni (Ed.). *Jay Tithi Patrak*. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1992.
- Tulsī, Ācārya. *A Message of Peace to a World full of Unrest* (Sermon at Sardarshahar/Bikaner, 9.6.1945). Ed. C. Chopra, 1945.
- , *Kalū Yaśo Vilas*. ca. 1946.
- , *Maryādā Patra* (1949). In: Jayācārya 1983: 475-479.
- , "On the Threshold of Good Life (The First Manifesto of the Anuvrat Movement)." *Acharya Tulsī: Fifty Years of Selfless Dedication*. Part 4. Ed. S.L. Gandhi, 1-5. Ladnun: Jain Vishva Bharati, (1949) 1985.
- , (Ed.). *Bhikṣu Drṣṭānt*. Jayācārya. Trītiya Saṃskaraṇ. Saṃpādak Muni Madhukar. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, (1960) 1994.
- , (Ed.). *Bhikṣu-Granth Ratnākara*. Khaṇḍ 1-2. Saṅgrāhkartā: Muni Cauthmal. Prabandh Saṃpādak: Śrīcand Rāmpuriyā. Kalkattā: Jain Śvetāmbar Terāpanth Mahāsabhā, 1960-1961.
- , *Prastāvit Jānkārī* [Prāyaścitt Vidhi]. Lipikṛtā Muni Harṣacandra (Lāchudā), V.S. 2018 Phālgun Kṛṣṇa 10 [31.3.1962], Gaṅgāsāhar. Pratilipikār Muni Dulahrāj (Lāḍnūṃ: Pustaka Bhaṇḍāra, Ms. No. 5454).
- , *Prāyaścitt Vidhi: Prastāvit Jānkārī*. Lipikṛtā Muni Pūnamcandra, Ludhiyānā (handwritten copy of the 1962 Prāyaścitt Vidhi).
- , *Ācārya Śrī Tulsī Dvārā Vihit Prāyaścitt-Vidhi Prastāvit Jānkārī* (fehlerhafte maschinengeschriebene Version des Prāyaścitt Vidhi von 1962).
- , *Pre-Vedic Existence of Sramana Tradition*. Calcutta: Jain Svetambara Terapanthi Mahasabha, 1964.
- , *Atītakānāvāraṇa*. Saṃpādak Ācārya Tulsī & Muni Nathmal. Kalkuttā: Bhāratīya Jñānpīṭh Prakāśan, 1969.
- , *My Religion: Its Centre and Circumference*. Translation of Merā Dharma: Kendra aur Paridhi by M. Sahal. Churu: Adarsh Sahitya Sangh, 1969.
- , *Pratinidhi Sammelan meṃ Yugapradhān Ācārya Śrī Tulsī kā Maṅgal Pravacan*. Momāsar: Maryādā Mahotsav Samiti, 8.2.1973.
- , *Kāluyaśovilās*. Saṃpādak Ācārya Tulsī & Muni Nathmal. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha Prakāśan, 1976.

- , *Ḍālim Caritra*. Sampādikā Sādhvīpramukhā Kanakaprabhā. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha Prakāśan, 1975.
- , *Udbodhana*. Sampādikā Sādhvīpramukhā Kanakaprabhā. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha Prakāśan, 1978.
- , *Āyāro (Ācārāṅga Sūtra)*. The First Aṅga Āgama (Canonical Text) of the Jains. Editor, Translator and Commentator: Yuvācārya Mahāprajña. Translated into English by Muni Mahendra Kumār. Jaina Canonical Text Series Vol. I. New Delhi: Today and Tomorrow's Printers & Publishers, 1981.
- , "Acharya Tulsi Speaks Again. Preamble to Anuvrat Vows." *Acharya Tulsi: Fifty Years of Selfless Dedication*. Part 4. Ed. S. L. Gandhi, 31-33. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1985.
- , *Illumination of Jaina Tenets (Jaina-Siddhānta-Dīpikā)*. Translation with notes by S. Mookerjee. Edited with Notes and Introduction by N. Tatia & Muni Mahendra Kumār. Second Edition. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1985a.
- , *Bhagavān Mahāvīra: A Short Biography and Ideology of Lord Mahavira (599-527 B.C.), The Great Prophet of Jainism*. Ladnun: Jain Vishva Bharati, (1974) 1985b.
- , "Anuvrat - A Way to Reconciliation and Tolerance." *Anuvrat Movement*. Ed. S. L. Gandhi, 1-9. Rajsamand: Anuvrat Vishva Bharati, 1987a.
- , "Preksha Meditation - An Integral Part of the Anuvrat Way of Life." *Anuvrat Movement*. Ed. S. L. Gandhi, 8-9. Rajsamand: Anuvrat Vishva Bharati, 1987b.
- , "Anuvrat Code of Conduct (A Description of Various Vows)." *Anuvrat Movement*. Ed. S. L. Gandhi, 10-14. Rajsamand: Anuvrat Vishva Bharati, 1987c.
- , "Introduction." *Navasuttāṇi V: Āvassayam. Dasaveāliyam. Uttarajjhayaṇāṇi. Nandī. Anugdārāin. Dasāo. Kappo. Vavahāro. Nisīhājghayaṇam*. Original Text Critically Edited by Yuvācārya Mahāprajña. Niganthaṃ Pavayaṇam Series. Vācanā-Pramukha: Ācārya Tulsī, 103-121. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1987d.
- , [Prāyaścitt Vidhi]. Yuga Pradhān Ācārya Śrī Tulsī Dvārā Nirdhārit S.V. 2046 Bhādrav Kṛṣṇa 5 [22.8.1989]. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī (Ms.).
- , *Anuvrat: A Shield Against Immorality*. Tr. R. P. Bhatnagar. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1989a.
- , *Arhat Vandana*. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha, 1990.
- , *Jainatattvavidyā*. Sampādikā Sādhvīpramukhā Kanakaprabhā. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgha Prakāśan, 1991.
- , *Ācār Saṃhitā*. Ms. 28.1.1991.
- Tulsī, Ācārya & Yuvācārya Mahāprajña. *Prajñāpuruṣ Jayācārya*. Sampādak Muni Dulharāj. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981a.
- , (Ed.). *Terāpanth ke Tīn Ācārya*. Jayācārya 6. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981b.
- , (comp.). *Kīrti Gāthā*. Jayācārya 7. Sampādak Muni Navratanmal, Muni Sukhalāl, Sādhvī Kalpalatā, Śrīcand Rāmpuriyā. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981c.
- , (Ed.). *Amar Gāthā*. Jayācārya 8. Sampādak Muni Navratanmal, Muni Madhukar, Sādhvī Kalpalatā, Sādhvī Jinrekha & Śrīcand Rāmpuriyā. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981d.
- , (comp.). *Victory of Discipline*. Siehe Jayācārya 1981c.
- , (comp.). *Ārādhanā*. Siehe Jayācārya 1981.
- , (comp.). *Terāpanth: Maryādā aur Vyavasthā*. Siehe Jayācārya 1983.
- , *Śramaṇa Pratikramaṇa*. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī Prakāśan, 1983a.
- , (comp.). *Bhikṣu Jaś Rasāyaṇ*. Siehe Jayācārya 1994.
- Tulsī, Ācārya & Śrīcand Rāmpuriā (Ed.). *Ācārya Bhikṣu Smṛti Granth*. 2 Vol. Calcutta, 1960.
- , *Ācārya Bhikṣu Abhinandana Granth*. Calcutta, 1961.
- Veṇḍās (Veṇḍrām), Muni. "Bhīkhu Carit." *Terāpanth-Ācārya Caritāvali*. Khaṇḍ 1. Ed. Śrīcand Rāmpuriyā, 25-38. Kalkattā: Jain Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabha, 1961. Zitiert nach der kritischen Edition: *Terāpanth ke Tīn Ācārya*. Jayācārya 6. Ed. Ācārya Tulsī & Yuvācārya Mahāprajña, 281-302. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1981.

- Zaveri, Jethalal S. & Muni Mahendra Kumar. *Microcosmology: Atom in Jain Philosophy & Modern Science*. Ladnun: Jain Vishva Bharati Institute, 1991.
- , *Neuroscience & Karma: The Jain Doctrine of Psycho-Physical Force*. Ladnun: Jain Vishva Bharati Institute, 1992.

III Sthānakavāsī-Literatur

- Bhaṇḍārī, Keśarīcand ["Seeker"]. *Notes on the Sthanakwasi or the non-idolatrous Shwetambara Jains*. Dewas Printing Press, 1911.
- , *Sthānakavāsī Jaina Itihās*. Anuvādak ane Prakāśak: Jīvaṇlāl Chaganlāl Saṅghvī. Amadāvād: Jīvaṇlāl Chaganlāl Saṅghvī, Sthānakavāsī Jaina Kāryālay, Pāñcabhāinī Poḷ, 1937 (2nd edition 1963).
- Candanakumārī, Mahāsati. *Amārā Itihās. Sthānakavāsī Śramaṇ-Sāṅskṛtik Paramparā kā Paricāyak*. Sampādak: Ācārya Śrī Amṛtakumār. Ahmadnagar: Śrī Tilok Ratna Sthā. Jain Dhārmik Parīkṣā Bord, 1935.
- Devendramuni, Ācārya. *Jaina Ācāra: Siddhānta aur Svarūpa (The Jaina Conduct)*. Tr. N. M. Sahal. Udaipur: Shri Tarak Guru Jain Granthalaya, (1982) 1995.
- Dharmaśilājī, Pūjyā Mahāsati & Nilesh V. Vora. *Śrī Sāmāyik Pratikramaṇa Sūtra*. Śrī Sthānakavāsī Jain Śrāvaka Saṅgha, Ghatkopar, Maharashtra. Adapted to American English & Edited by Narendra & Sonal Sheth. San Diego: Federation of Jain Associations in North America, 1992.
- Hasṭimal, Ācārya. *Paṭṭāvalī Prabandh Saṅgrah*. Ed. Narendra Bhanawat. Jaypur: Jain Itihās Nirmāṇ Samiti, 1968.
- Jñānsundar, Muni. *Śrīmād Lauṅkāśāh*. Phalodī: Śrī Jñān Puṣpamālā, 1936.
- Mālvaṇiyā, Dalsukhbhāi. "Lokāśāh aur Unkī Vicār-Dhārā." *Gurudev Śrī Ratna Muni Smṛti-Granth*. Ed. Vijay Muni Śāstri & Harīśankar Śarmā, 365-383. Āgrā: Gurudev Smṛti Granth Prakāśak Samiti, 1964.
- , "Lokāśāh Mat kī do Pothiyām." *Muni Śrī Hajārīmal Smṛti Granth*. Ed. Śobhācandra Bhārill, 184-188. Byāvar: Muni Śrī Hajārīmal Smṛti Granth Prakāśan Samiti, 1965.
- Maṇilāl, Muni. *Śrī Jaindharmano Prācīn Saṅksipt Itihās Ane Prabhu Vīr Paṭṭāvalī*. Ahmedabad: Jīvaṇlāl Chaganlāl Saṅghvī, 1934.
- Mīśrīmal, Mantrī Muni. *Raghunāthjī Mahārāj kā Jīvan-Caritra*. Keśarīsīnhajī kā Guṛā (Mārvār Jankśan): Jain Śvetāmbara Sthānakavāsī Sakal Śrī Saṅgha, 1939.
- Nair, V.G. *Jainism and Terehpanthism*. Bangalore: Shri Adinath Jain Svetambar Temple, 1970.
- Phūlcand, Muni. *Merī Ajmer Muni Sammelan Yātrā*. Ed. Muni Kundanlāl. Motī-Bāzār-Māler Kotlā-Šṛṛṛṛ (Panjāb): Lālā Śibbūmal Vajīrāmālī Osvāl Jain, 1933.
- Prakāśacandra, Muni. *Ā Che Aṇagāra Amārā*. Pūjyāśrī Gulāb-Vīr Granthamālā Ratna 82 Mum. Mumbaī: Śrī Naval Sāhitya Prakāśan Maṇḍal, (1989) 1998.
- Rikhabdās, Muni. "Terā Panthyā rī Cārcā." *Pūjya Pravartak Śrī Ambālālī Mahārāj Abhinandan Granth*. Ed. Muni Saubhāgya, 559f. Bhīlvārā: Dharma Jyotī Pariṣad, (c. 1850) 1976.
- Saubhāgya, Muni 'Kumud' (Ed.). *Pūjya Pravartak Śrī Ambālālī Mahārāj Abhinandan Granth*. Bhīlvārā: Dharma Jyotī Pariṣad, 1976.
- "Seeker" [Keśricand Bhaṇḍārī]. *Notes on the Sthanakwasi, or the non-idolatrous Shwetambara Jains*. Dewas Printing Press, 1911.
- Seṭh, Gulābcand Nāncand. *Jaydhvaj: Pūjya Ācārya Jaymaljī kā Mahārāj kā Jīvan Caritra*. Madrās: Jaydhvaj Prakāśan Samiti, 1970.
- Suśil Kumār, Ācārya. "Need for Unity of World Religions." *VOA* 7,12 (1957) 471-474.
- , *Jainadharma kā Itihās (Pramukhtaḥ Śrī Śvetāmbara Sthānakavāsī Jainadharma kā Itihās)*. Kalkattā: Samyag Jñān-Mandir, 1959.
- Vijaymuni "Śāstrī Sāhityaratna". *Śrāvaka-Pratikramaṇa-Sūtra*. Vidhi evaṃ Citra Sahit. Āgrā: Sanmati Jñān Pīṭh, 1991.

IV Regierungspublikationen

- Baines, Jervoise Athelstane. *Census of India 1891. General Report*. London: Eyre & Spottiswoode, 1893.
- Davar, Khan Bahadur Palanji N. *Report of the Committee Appointed by the Government of Bombay to Consider and Formulate Proposals for the Purpose of Preventing Professional Beggary in the Bombay Presidency*. Bombay: Printed at the Government Central Press, 1920.
- Desai, Govindbhai H. *Census of India, 1911*. Vol. XVI. Baroda. Part I. Report. Bombay: The Times Press, 1911.
- Erskine, K. D. *A Gazetteer of the Jodhpur State: Some Statistical Tables*. Ajmer: Scottish Mission, 1909.
- Gazetteer of the Bombay Presidency. Vol. I, I. *History of Gujarat*. Bombay: Government Central Press, 1896.
- , Vol. V. *Cutch, Pālanpur, and Mahi Kāntha*. Bombay: Government Central Press, 1880.
- , Vol. VIII. *Kāthiāwār*. Bombay: Government Central Press, 1889.
- , Vol. IX, i. *Gujarāt Population: Hindus*. Bombay: Government Central Press, 1901.
- , Vol. XVII. *Ahmadnagar*. Bombay: Government Central Press, 1884.
- Keshory, Seth Kesree Chand. "Account of the Terapanthi Sect of Swetambar Jains." *Census of India 1921*, Vol. I. India, Part I.- Report. Ed. J. T. Marten. Appendix IV, xiii-xiv. Calcutta: Superintendent Government Printing, 1924.
- Namda, Amulya Ratna. *Provisional Population Totally*. Census of India 1991. Series - 1. India. Paper 1 of 1991. New Delhi.
- Natarajan, B. *Indian Census through a Hundred Years*. Part I. Census Centenary Monograph No.2. Census of India 1971. New Delhi: Office of the Registrar General. Ministry of Home Affairs, 1971.
- Plowden, W. C. *Report on the Census of British India taken on the 17th February 1881*. Vol. I-III. London: Eyre & Spottiswoode, 1883.
- Rajputana Gazetteers I. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, 1879.
- Rajputana Gazetteers. Vol. III-A. *The Western Rajputana States Residency and Bikaner Agency*. Text. Compiled by Major K. D. Erskine, I.A.. Allahabad: The Pioneer Press, 1909.
- , Vol. III-B. *The Western Rajputana States Residency and Bikaner Agency*. Statistical Tables. Allahabad: The Pioneer Press, 1908.
- Risley, H. H. & E. A. Gait. *Census of India, 1901, Vol. I. India, Part I - Report*. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, 1903.
- Rose, H. A. (Ed.). *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*. Based on the Census Report for the Punjab, 1883, by the late Sir Denzin Ibbetson, K.C.S.I., and the Census Report for the Punjab, 1892, by the Hon. Mr. E. D. MacLagan, C.S.I. 2 Vols. Lahore: Military Gazette Press, 1911.
- Roy, B. K. Ed. *Census Atlas National Volume*. Census of India 1981. Series 1 Part XII. Dehra Dan: Government of India Printing Group of Survey of India, 1988.
- Singh, Lala Sukhbir et al. "Resolution." *Abstract of the Proceedings of the Council of his Honour the Lieutenant-Governor, United Provinces of Agra and Oudh, Assembled for the purpose of Making Laws and Regulations*. 1913, 518-532. Allahabad: Office of the Superintendent, Government Press, United Provinces, 1914.
- Singh, Munshi H. *The Castes of Marwar*. (Being a Census Report of 1891). Jodhpur: Books Treasure, 1991.
- The Minorities Commission. *Second Annual Report*. For the year ending the 31st December 1979. New Delhi: May 31 1981.
- The Minorities Commission. *Fourth Annual Report*. For the Period 1-1-1981 TO 31-3-1982. New Delhi: April 19 1983.
- United Nations. Economic and Social Council. Commission on Human Rights. Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. "Constitutions, Declarations and other Instruments of

International Organisations and Conferences relating to the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities." E/CN.4/Sub.2/3, 8.10.1947.

-----, "The International Protection of Minorities under the League of Nations." E/CN.4/Sub.2/6, 7.11.1947.

-----, "The main Types and Courses of Discrimination (Memorandum submitted by the Secretary General)." New York: Lake Success, 1949.

V Moderne Werke

Abul Fazl 'Allami. *The Ain i Akbari*. Vol. III. Ch. V. Translated into English by Colonel H.S. Jarrett. Revised and further annotated by Jadu-Nath Sarkar. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, (ca. 1590) 1948.

Abs, Jos. "Beiträge zur Kritik heterodoxer Philosophie-Systeme in der Purāṇa-Literatur." *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*. Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag. Hg. Willibald Kirfel, 386-396. Bonn: Kommissionsverlag Fritz Klopp, 1926.

Adhyatma Yogi, Upadhyaya & Munishri Mahendra Kumar 'Pratham'. *Jaina Stories* (As Gleaned from the Canonical Texts). Vol. I-III. English translation K.C. Lalwani. Calcutta: Arhat Prakash, 1976-1978.

Aery, Uma & B. S. Mathur. "Some Aspects of Trade in Jaina Literature (800-1200 A. D.)." *Medieval Jainism*. Ed. P. S. Jain & R. M. Lodha, 85-94. New Delhi: Ashis Publishing House, 1990.

Agrawal, Arvind. "Religion, Caste and Marital Alliances Among Jains and Hindus: A Study of the Agrawal Caste in Jaipur City." *Cargo* 12 (1989) 7-12.

Agrawal, Binod C. "Diksha Ceremony in Jainism: An Analysis of its Socio-Political Ramifications." *Eastern Anthropologist* 25,1 (1972) 13-20.

-----, "Changing Patterns of Jati among the Jains of Madhya Pradesh." *Tribe Caste and Peasantry*. Ed. B. C. Agrawal & K. S. Mathur, 224-229. Lucknow: Ethnographic and Folk Culture Society, 1974.

A Guide to Sravana-Belagola. University of Mysore: Department of Archaeology, 1981.

Aiyangar, N. "Funeral Ceremonies." *The Quarterly Journal of the Mythic Society* 4, 2 (1913) 47-56.

Albert, Hans. *Transzendente Träumereien: Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*. Hamburg: Hoffman & Campe, 1975.

Alsdorf, Ludwig. *Der Kumārapālāpratibodha. Ein Beitrag zur Kenntnis des Apabhraṃśa und der Erzählungsliteratur der Jainas*. Alt- und Neu-Indische Studien 2. Hamburg: Friedrichsen, De Gruyter, 1928.

-----, *Harivaṃśapurāṇa. Ein Abschnitt aus der Apabhraṃśa-Welthistorie "Mahāpurāṇa Tisatṭhimahāpurisaguṇāḷaṃkāra" von Puṣpadanta*. Als Beitrag zur Kenntnis des Apabhraṃśa und der Universalgeschichte der Jains herausgegeben. Alt- und Neu-Indische Studien Band 5. Hamburg: Friedrichsen, De Gruyter, 1936.

-----, *Apabhraṃśa-Studien*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXII,2. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft In Kommission bei F.A. Brockhaus, 1937.

-----, "Zur Geschichte der Jaina-Kosmographie und -Mythologie." *ZDMG* 17 (1938) 464-493.

-----, "Zur Apabhraṃśa-Universalgeschichte Puṣpadantas." *Orientalische Literatur-Zeitung* 42 (1939) 593-611.

-----, *Indien*. Berlin: Deutscher Verlag, 1940.

-----, *Indien und Ceylon. Kleine Auslandskunde*. Hg. F. A. Six. Deutsches Auslandswissenschaftliches Institut. Berlin: Juncker & Dünnhaupt, 1943.

-----, *Deutsch-Indische Geistesbeziehungen. Indien*. Hg. Kurt Vowinckel. Bd. 7. Heidelberg: Kurt Vowinckel Verlag, (1942) 1944.

-----, "Itthiparinā. A Chapter of Jain Monastic Poetry, Edited as a Contribution to Indian Prosody." *Indo-Iranian Journal* 2 (1958) 249-261.

-----, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Nr. 6 1961. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962.

- , "Uttarajjhāyā Studies." *IIJ* 6 (1962) 110-136.
- , *Les études Jaina: état présent et tâches futures*. Paris: Collège de France, 1965.
- , *The Āryā Stanzas of the Uttarajjhāyā. Contributions to the Text History and Interpretation of a Canonical Jaina Text*. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz – Nr. 2 (1966) 154-220.
- , "Nikṣepa – A Jaina Contribution to Scholastic Methodology." *Journal of the Oriental Institute (Baroda)* 22 (1973) 455-463.
- , "What were the Contents of the Dṛṣṭivāda?" *German Scholars on India*. Vol. I, 1-5. Vārāṇasī: the Chowkhamba Sanskrit Office, 1973 (Reprinted in his *Kleine Schriften* Vol. 1. Ed. Albrecht Wezler, 252-256. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974).
- , "Neues von alten Jaina-Bibliotheken." *Kleine Schriften*. Hg. A. Wezler, 160-166. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974.
- , "Jaina Exegetical Literatur and the History of the Jaina Canon." *Mahāvīra and his Teachings*. Ed. A. N. Upadhye et al., 1-8. Bombay: Mahāvīra Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977.
- Alter, Joseph S. "The Sannyasi and the Indian Wrestler: The Anatomy of a Relationship." *American Ethnologist* 19, 2 (1992) 317-336.
- Amarcandra, Muni. *Śramaṇa-Sūtra*. Agra: Sanmati Jñāna Pīṭha, 1956.
- Ames, M. M. "Ritual Prestations and the Structure of the Sinhalese Pantheon." *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*. Ed. M. Nash et al., 27-50. Yale University: Cultural Report Series No 13. Southeast Asia Series, 1966.
- Ānandasāgarasūri, Ācārya. *Alpaparicita-saiddhāntika-śabda-koṣaḥ*. Bhāṅ 1-5. Surat: Devacand Lālbhāi Jaina Pustakoddhāra-koṣa-syāvaitanika-kāryavahikaḥ: Motīcand Maganbhāi Coksī, 1954-1979.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1989.
- Andhare, S. K. "The Jaina Tradition of Yantras." *Essays on Indology, Polity and Administration*. Ed. D.S. Trivedi, . Delhi: Agama Kala Prakashana, 1989.
- Antani, Premila H. "Population Problem of Kutch." *JGRS* 19,2 (1957) 105-111.
- Anuruddha, T.T. *Grundlagen des Jainismus, Religion der Gewaltlosigkeit, aus indischen Quellen übersetzt und zusammengestellt*. Bodhisattva Csoma Institut für Buddhologie VŽn Taïu Sud-Vietnam, 1972.
- Āpaṭe, Keśav Vāman. *Siehe Trivikramadeva*.
- Appadurai, Arjun. "Kings, Sects and Temples in South India 1350 - 1700 A.D." *IESHR* 14, 1 (1977) 47-73.
- , "Is Homo Hierarchicus?" *American Ethnologist* 13,4 (1986) 745-761.
- , "Putting Hierarchy in its Place." *Cultural Anthropology* 3 (1988) 36-49.
- , "Topographies of the Self: Praise and Emotion in Hindu India." *Language and the politics of emotion*. Ed. C. A. Lutz & L. Abu-Lugod, 92-112. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Appadurai, Arjun (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Arai, Toshikazu. "The Structure of Jaina Kingship as viewed by the Prabandhacintāmaṇi." *Kingship and Authority in South Asia*. Ed. J. F. Richards, 74-113. South Asian Studies No. 3. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.
- Arasaratnam, S. "Indian Merchants and their Trading Method (circa 1700)." *IESHR* 3 (1966)
- , "Aspects of the Role and Activities of South Indian Merchants c.1650-1750." *Proceedings of the 1st International Conference Seminar of Tamil Studies*, 582-596. University of Malaya, 1968.-
- Arbman, Ernst. *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien*. Le Monde Oriental, 1926.
- , "Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben." *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927) 339-387 & 26 (1928) 187-240.

- Aristotle. *De Anima (On the Soul)*. Translated with an Introduction and Notes by Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin, 1968.
- Assayag, Jackie. "Modernisation de la caste et indianisation de la démocratie: le cas des Lingayat." *Arch. Europ. Sociol.* XXVII (1986) 319-352.
- Asad, Talal. "Notes on Body Pain and Truth in Medieval Christian Ritual." *Economy and Society* 12, 3 (1983) 287-327.
- , "On Ritual and Discipline in Medieval Christian Monasticism." *Economy and Society* 16, 2 (1987) 159-203.
- , *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Atal, Yogesh. "Continuity and Change in a Complex Society: Caste Hierarchy in a Madhya Pradesh Village." *Eastern Anthropologist* 31, 1 (1978) 41-63.
- Audich, Amarnath. "Shri Atma Ramji and his many sided Activities." *Jainacharya Shri Atmanand Centenary Commemoration Volume*. Ed. M. D. Desai, 97-99. Bombay: Jainacharya Shri Atmanand Janma-Shataboli Smarak Samit, 1936.
- Augustine, St. *Confessions*. Translated with an Introduction by R. S. Pine-Coffin. London: Penguin, 1961.
- Axelrod, P. M. A social and demographic comparison of Parsis, Saraswat Brahmins and Jains in Bombay. Ph.D. dissertation. Chapel Hill: University of North Carolina, 1974.
- Ayyangar, M. S. R. & B. S. Rao. *Studies in South Indian Jainism* (2 Vols.). Vizicenangram: Mahaviraja's College, 1922.
- Baakza, Abdul Hamid A. *Half-Hours with a Jain Muni* (A Spiritual Biography of Muni Shree Chandraprabhsagar Maharaj). Bombay: Jaico Publishing House, 1962.
- Babb, Lawrence A. *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press, 1975.
- , "The Physiology of Redemption." *HR* 22 (1983) 293-312.
- , "Giving and Giving Up: The Eightfold Worship among Śvetāmbar Mūrtipūjak Jains." *Journal of Anthropological Research* 44, 1 (1988) 67-87.
- , "Monks and Miracles: Religious Symbols and Images of Origin among Osvāl Jains." *JAS* 52, 1 (1993) 3-21.
- Bagchi, Amiya Kumar. "European and Indian Entrepreneurship in India, 1900-30." *Elites in South Asia*. Ed. E. Leach & S. N. Mukherjee, 223-256. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- , "Transition from Indian to British Indian Systems of Money and Banking 1800-1850." *MAS* 19, 2 (1985) 501-519.
- Bailey, F. G. "Religion and Religiosity: Ideas and their Uses." *CIS (N.S.)* 25, 2 (1991) 211-231.
- Bajpai, S.K.D. "Some Epigraphic Evidence Bearing on the Śvetāmbara and Digambara Divisions." *Jaina Antiquary* (1946) 40-43.
- , (ed.). *The Geographical Encyclopedia of Ancient and Medieval India based on Vedic, Puranic, Tantric, Jain, Buddhist Literature and Historical Records*. Varanasi, 1967.
- Bakker, Hans T. "The Rise of Ayodhyā as a Place of Pilgrimage." *Indo-Iranian Journal* 24 (1982) 103-126.
- , *Ayodhyā*. Groningen: Egbert Forsten, 1986.
- , "The Footprints of the Lord." *Devotion Divine: Bhakti Tradition from the Regions of India. Studies in Honour of Charlotte Vaudeville*. Ed. Diana L. Eck & Francoise Mallison, 19-37. Groningen: Egbert Forsten, 1991.
- , (ed.). *The History of Sacred Places in India as Reflected in Traditional Literature: Papers on Pilgrimage in South Asia*. Leiden: E.J. Brill, 1990.
- , (ed.). *The Sacred Centre as the Focus of Political Interest*. Groningen: Egbert Forsten, 1992.
- Balbir, Nalini. *Dānaṣṭakathā, recueil Jaina de huit histoires sur le don*. Collège de France, Paris, 1982.

- , "The Micro-Genre of *Dāna*-Stories in Jaina Literature: Problems of Interrelation and Diffusion." *JAOS* 11 (1983a) 145-161.
- , "Observations sur la secte jaina des Terapanthin." *BEI* 1 (1983b) 39-45.
- , "Normalizing Trends in Jaina Literature." *JAOS* 12 (1984) 25-38.
- , "The Monkey and the Weaver-Bird. Jaina Versions of a Pan-Indian Tale." *JAOS* 105, 1 (1985) 119-134.
- , *Études d'exigese jaina. Les Āvaśyaka*. Thèse pour le doctorat des belles-lettres, Paris, 1986.
- , "Jainismus." *Theologische Realenzyklopädie* 16, 2-3, 451-461. Berlin, 1987.
- , "The Perfect Sūtra as Defined by the Jains." *BIS* 3 (1987a) 3-21.
- , "Les pèlerinages aux maîtres dans le jainisme." *Les chemins de Dieu, tome II: Les pèlerinages non chrétiens*. Sous la direction de J. Chélini & H. Branthomme, 228-236. Paris: Hachette, 1987.
- , "Souper de Jour: Quatrains." *IT* 14 (1987-1988) 47-77.
- , "Anadhyāya as a Jaina Topic." *WZKSA* 34 (1990) 49-77.
- , "Recent Developments in a Jaina Tīrtha: Hastinapur (U.P.) - A Preliminary Report." *The History of the Sacred Places in India as Reflected in Traditional Literature*. Panels of the 7th World Sanskrit Conference Vol. II. Ed. H. Bakker. General Editor: Johannes Bronkhorst, 177-191. Leiden: E. J. Brill, 1990a.
- , "Stories from the Āvaśyaka Commentaries." *The Clever Adulteress and other Stories: A Treasury of Jain Literature*. Ed. P. Granoff, 17-74. Oakville: Mosaic Press, 1990b.
- , "Scènes d'alchimie dans la littérature jaina." *Journal of the European Ayurvedic Society* 1 (1990c) 149-164.
- , "Le discours étymologique dans l'hétérodoxie indienne." *Discours étymologiques*. Actes du colloque international organisé à l'occasion du centenaire de la naissance de W. von Wartburg, 121-134. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991a.
- , "Tīrthaṃkaras of the Future." *Pt. Dalsukhbhāi Mālvaṇiyā Felicitation Volume*. Vol. 1. Ed. M. A. Dhaky & S. Jain, 34-67. Vārāṇasī: P. V. Research Institute, 1991b (Aspects of Jainology Vol III).
- , "Prakrit Riddle Poetry." *ABORI* 72-3 (1991-1992) 661-673.
- , "La fascination jaina pour d'alchimie." *Journal of the European Ayurvedic Society* 2 (1992) 134-150.
- , *Āvaśyaka-Studien. Introduction Générale et Traductions*. Alt- und Neuindische Studien 45, 1. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993a.
- , "Formes et terminologie du narratif jaina ancien." *Genres littéraires en Inde*. Ed. N. Balbir, 223-261. Paris: Presses de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, 1993b.
- , "Jaina Exegetical Terminology Pk. *vibhāsā* 'Detailed Exposition'." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe, 67-84. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993c.
- , "Prakrit Riddle Poetry." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 72-73 (1993d) 661-673.
- , "A propos des mains du Jina. Appendice a Rita H. Regnier, Les mains du Bouddha dans la légende et dans l'iconographie de l'Inde ancienne." *La main: Eurasie* no. 4, 137. Paris: L'Harmattan, 1993.
- Bandyopadhyay, Sudipa. "Jain Sources on the Merchant Communities Role in Early Indian Currency." *Journal of Ancient Indian History* 9-10 (1975-1977) 168-178.
- Bāmṭhiyā, Hajārīmal. *Merī Itālī-Yātrā kī Kahānī*. Kānpur: Pañcāl Śodha Sansthān, 1993.
- Banerjia, Akshaya Kumar. *The Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-Vachana Sangraha*. Gorakhpur: Mahant Digvijay Trust, 1961.
- , "La Caste Sectaire des Kānpaṭā Jogī dans le Royaume du Nepal: l'exemple de Gorkha." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 75 (1986) 105-147.
- , "La Violence des Non-Violents ou les Ascètes au Combat." *Puruṣārtha* 16 (1993) 213-244.
- Banerjee, Anukul Chandra. "Buddhism - Its Religious Background." *IT* 8-9 (1980-1981) 19-26.
- Banerjee, Satya Ranjan. "Theory of Mokṣa in Jainism." *Indian Philosophical Quarterly* 5 (1978) 161-171.
- Banks, Marcus. *On the Srawacs or Jains: Processes of division and cohesion among two Jain communities in India and England*. Ph.D. Dissertation, University of Cambridge, 1985a.

- , "Caste, Sect and Property: Relations in the Jain Community in Jamnagar, Gujarat." *Cambridge Anthropology* 9, 3 (1985b) 34-49.
- , "Defining Division: An Historical Overview of Jain Social Organization." *MAS* 20, 3 (1986) 447-460.
- , "Competing to Give, Competing to Get. Gujarati Jains in Britain." *Black and Ethnic Leaderships in Britain: the cultural dimensions of political action*. Ed. P. Werbner & M. Anwar, 226-250. London: Routledge, 1991.
- , *Organizing Jainism in India and England*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Bareau, André. *La Vie et L'Organisation des Communautés Bouddhiques Modernes de Ceylan*. Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1957.
- Barnett, Lionel David. *Antagaḍa-Ḍasāo and Aṇattarovavāiḍa-Ḍasāo*. The 8. and 9. Anga of the Jain Kanon translated. London: Royal Asiatic Society Publication, Oriental Translation Fund (N.S.) XVII, 1907.
- Barrow, H. W. "On Aghoris and Aghoripanthis." *Journal of the Anthropological Institute* 26 (1897) 197-251.
- Barth, Fredrik. "Introduction." *Ethnic Groups and Boundaries*. Ed. F. Barth, 1-30. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- , *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge University Press, 1987.
- , "The Guru and the Conjurer: Transactions in Knowledge and the Shaping of Culture in Southeast Asia and Melanesia." *Man (N.S.)* 25 (1989) 640-653.
- Barua, Beni Madhab. "Stupa and Tomb." *Indian Historical Quarterly* 2 (1926) 2-17.
- , *Old Brāhmī Inscriptions in the Udayagiri and Khandagiri Caves*. Edited With New Readings and Critical Notes. Calcutta: University of Calcutta, 1929.
- , "Hāthīgumphā Inscription of Kharavela (Revised Edition)." *Indian Historical Quarterly* 14, 3 (1938) 459-484.
- Barz, Richard Keith. *The Bhakti Sect of Vallabhācārya*. Faridabad: Thomson Press, 1976.
- Basham, Arthur Llewellyn. *History and Doctrine of the Ājīvikas*. London: Luzac, 1951.
- , "Jainism and Buddhism." *Sources of Indian Tradition. Second Edition. Volume One. From the Beginning to 1800*. Edited and Revised by Ainslie T. Embree, 41-199. New Delhi: Penguin Books India, (1988) 1991.
- Bassi, Marco. "Institutional Forgiveness in Borana Assemblies." *Sociology, Ethnology Bulletin* 1,4 (1991) 50-54.
- Baumann, George. *Drei Jaina-Gedichte in Alt Gujarātī*. Edition, Übersetzung, Grammatik und Glossar. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975.
- Baumgartner, T. "Experiences with the Steering of Particular Social Systems." *Sociocybernetic Paradoxes*. Ed. F. Geyer & J. Van Der Zouwen, 9-25. London: Sage, 1986.
- Bayly, Christopher A. "Indian Merchants in a Traditional Setting: Benares 1780-1830." *The Imperial Impact: Studies in the Economic History of Africa and India*. Ed. A. Hopkins & C. Dewey, 171-193. London: Athlone Press, 1980.
- , "From Ritual to Ceremony: Death Ritual and Society in Hindu North India since 1600." *Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Death*. Ed. J. Whaley, 154-186. London: Europa, 1981.
- , *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of Expansion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- , "The Pre-History of 'Communalism'? Religion, Conflict in India, 1700-1860." *MAS* 19 (1985) 177-205.
- , "The Origins of Swadeshi (Home Industry): Cloth and Indian Society, 1700-1930." *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Ed. A. Appadurai, 285-321. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- , "Indian Society and the Making of the British Empire." *The New Cambridge History of India II.1*. 1st Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Bechert, Heinz. "Aśokas 'Schismenedikt' und der Begriff Sanghabheda." *WZKSA* 5 (1961) 18-52.

- , *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada Buddhismus*. Band 1. Frankfurt: Alfred Metzger, 1966; Band 2 und 3: Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1967-1973.
- , "Theravada Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development." *JAS* 29 III-IV (1970) 761-778.
- , "Contradictions in Sinhalese Buddhism." *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*. Ed. B. L. Smith, 188-198. Chambersburg: Anima Books, (1973) 1978a.
- , "Introduction: Report on the Symposium." *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*. Ed. H. Bechert, 13-27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978b.
- , (Ed.). *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung. The Language of the Earliest Buddhist Tradition*. Symposium zur Buddhismusforschung II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- , "Introduction." *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung. The Language of the Earliest Buddhist Tradition*. Symposium zur Buddhismusforschung II. Ed. H. Bechert, 11-16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- , "Allgemeine Bemerkungen zum Thema 'Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung'." *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung. The Language of the Earliest Buddhist Tradition*. Symposium zur Buddhismusforschung II. Ed. H. Bechert, 24-34. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- , "The Date of the Buddha Reconsidered." *JAOS* 10 (1982) 29-36.
- , "A Remark on the Problem of the Date of Mahāvīra." *IT* 11 (1983) 287-290.
- , "Introductory Essay: The Scope of the Symposium and the Question of Methodology." *The Dating of the Buddha*. Part 1. Ed. H. Bechert, 1-13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- , "Buddha-Field and Transfer of Merit in a Theravāda Source." *IJ* 35 (1992) 95-108.
- Bechert, Heinz & Richard Gombrich et al. (Ed.). *The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. London: Thames and Hudson, 1991.
- Bechert, Heinz & Georg v. Simson. "Jaina Literatur." *Einführung in die Indologie. Stand. Methode. Aufgaben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- Bedekar, V.M. "The Doctrine of the Colours of the Souls in the Mahābhārata: Its Characteristics and Implications." *ABORI* 48-9 (1968) 329-338.
- Bedi, Rajesh. *Sadhus: The Holy Men of India*. New Delhi: Brijhasi Priters Private.
- , *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde: Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie*. Hamburg: Cram, de Gruyter, 1951 (Alt- und Neu-Indische Studien 7).
- Bell, Catherine. "Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy." *HR* 27 (1988) 366-392.
- Benarsi Dass, Lala. *A Lecture on Jainism, Delivered Before the Dharma-Maha-Mahotsava or Great Religious Assemblage at Muttra (29.12.1901)*. Agra: Jain Itihas Society, 1902.
- Bender, Ernest. "An Early Nineteenth Century Study of the Jains." *JAOS* 96, 1 (1976) 114-119.
- , *Sālibhadra-Dhanna-Carita (The Tale of the Quest for Ultimate Release by Sālibhadra and Dhanna)*. A Work in Old Gujarātī Critically Edited and Translated with a Grammatical Analysis and Glossary. American Oriental Series, Vol.73, American Oriental Society, New Haven, 1992.
- Bennett, Lynn. *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Bennett, Peter. *The Path of Grace: Social Organization and Temple Worship in a Vaishnava Sect*. Delhi: Hindustani Publishing Corporation, 1993.
- Bentley, James. *Restless Bones: The Story of Relics*. London: Constable, 1985.
- Bernard, Elisabeth. "The Living among the Dead: A Comparison of Buddhist and Christian Relics." *The Tibet Journal* 13 (1988) 33-48.
- Bernstein, Basil. "Elaborated and Restricted Codes: Their Social Origins and some Consequences." *American Anthropologist (N.S.)* 66, 6, II (1964) 55-69.

- Berremen, G. "The Brahman View of Caste." *CIS N.S.* 5 (1971) 16-25.
- Bhadrabahu Vijay. *Jindarshan*. Mehsana (Guj.): Shri Vishwalkalyan Prakashan Trust, 1989.
- Bhadraguptvijayji, Muni. *Thinking of Children*. Tr. L. K. Shah. Mehsana (Gujarat): Shree Vishvakalyan Prakashan Trust, 1976a.
- , *Fragrance of Children*. Tr. L. K. Shah. Mehsana (Gujarat): Shree Vishva-Kalyana Prakkashan Trust, 1976b.
- Bhagat, M.G. *Ancient Indian Ascetics*. New Delhi, 1976.
- Bhaṇḍārī, S. R., C. R. Bhaṇḍārī, K. L. Gupta, B. L. Sonī, B. R. Ratnāvat. *Osvāl Jāti kā Itihās*. Bhānpurā (Indaur): Osvāl History Publishing House, 1934.
- Bhandarkar, Ramakrishna Gopal. *Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency During the Year 1883-1884*. Bombay: Government Central Press, 1887.
- Bhandarkar, Shridhar R. *Report of a Second Tour in Search of Sanskrit Manuscripts made in Rajputana and Central India in 1904-5 and 1905-6*. Bombay: The Government Central Press, 1904.
- Bhandarkar, Shridhar R. *Report of a Second Tour in Search of Sanskrit Manuscripts made in Rajputana and Central India in 1904-5 and 1905-6*. Bombay: The Government Central Press, 1907.
- Bhaṇḍāvat, Kesrīmal. *Śrī Osvāl Jāti meṃ Cor Va Ḍākā Yānī Vidhvā Vivāh*. Ajmer: Shri Jain Sudharak Press, 1930.
- Bharadwaj, O. P. "Yaksa-Worship in Kuruksetra." *ABORI* LXX,I-IV (1990) 199-219.
- Bharati, Agehananda. "Pilgrimage in the Indian Tradition." *HR* 3,1 (1963) 135-168.
- , "Pilgrimage Sites and Indian Civilization." *Chapters in Indian Civilization*. Vol. I. Ed. J. Elder, 83-126. Dubuque: Kendall-Hunt, 1970.
- , *The Tantric Tradition*. London: Rider & Company, 1975.
- Bhardwaj, Surinder M. *Hindu Places of Pilgrimage in India*. Berkeley: Univers. of California Press, 1973.
- Bhargava, Dayanand. *Jaina Ethics*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1968.
- , siehe *Jaina Tarka Bhāṣām*, 1973.
- , "Pathological Impact on Environment of Professions Prohibited by Jaina Acaryas." *Medieval Jainism*. Ed. P. S. Jain & R. M. Lodha, 103-108. New Delhi: Ashis Publishing House, 1990.
- Bhārill, Hukamchand. *Paṇḍit Ṭodarmal: Vyaktitva aur Kartṛtva*. Jaipur: Paṇḍit Ṭodarmal Smārak Trust, (1973) 1984.
- , (Ed.). *Yugapuruṣ Śrī Kānjī Svāmī*. Jaipur: Paṇḍit Ṭodarmal Smārak, 1977.
- Tirthankara Mahavira and his Sarvodaya Tirtha*. Bombay: Sri Kundkund-Kahan Digambar Jain Tirtha Suraksha Trust, 1981.
- , *Veetrag-Vigyan*. Part 1-3. Tr. M. Jain. Jaipur: Pandit Todarmal Smarak Trust, 1985a.
- , *Balbodh Pathmala*. Part 1-3. Tr. M. Jain. Jaipur: Pandit Todarmal Smarak Trust, 1985b.
- , *Tatwagyan Pathmala*. Part I-II. Tr. M. Jain. Jaipur: Pandit Todarmal Smarak Trust, 1986-1987.
- , *Kramabaddha Paryay*. Tr. M. Jain. Jaipur: Pandit Todarmal Smarak Trust, (1980) 1987.
- Bharucha, F. & Kamat, R.V. "Syādvada's Theory of Jainism in Terms of Deviant Logic." *Indian Philosophical Quaterly* 9 (1984) 181-187.
- Bhaskar, Bhagchandra J. *Jainism in Buddhist Literature*. Nagpur: Alok Prakashan, 1972.
- Bhāstar, Ratancand & Dasukhbhāi Vāḍilāl (comp.). *Jain Śvetāmbara Directory*. Mumbai: Jain Association of India, 1916.
- Bhatt, Bansidhar. "Vyavahāra-Naya and Niścaya-Naya in Kundakunda's Works." *ZDMG Supplement II* (1974) 279-291.
- , "Tattvārtha Studies III." *ZDMG, Supplement III* (1977) 802-806.
- , *The Canonical Nikṣepa. Studies in Jaina Dialectics*. Leiden: E. J. Brill (Indologica Berolinensa 5), 1978 [Rev. Caillat, *Journal Asiatique* 271, 3-4 (1983a) 412-14].

- , "A Composite Nikṣepa in the Ācāra Nirvyūkti." *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf). Hg. K. Bruhn & A. Wezler, 1-9. Alt und Neuindische Studien 23. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- , "Stratification in Śatakas 1-20 of the *Viyāhapannatti*." *IT* 11 (1983b) 109-118.
- , "Evaluation of Jainism." *ABORI* 66. 1-4 (1985) 85-95.
- , "The Concept of the Self." *Self and Consciousness. Indian Interpretation*, 132-172. Rome: Centre for Indian and Interreligious Studies, 1989.
- , "Study of the Word: *Nikṣepa* and Other Derivatives in the Śvetāmbara Jaina Canon." *Akten des Melzer-Symposiums 1991*. Hg. W. Slaje & Ch. Zinko, 15-53. Graz : Leykam, 1992.
- , "Ācāra-Cūlās and -Nirvyūkti. Studies II (Mahāvīra-biography)." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe, 85-121. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993.
- Bhatt, Bansidhar & Chandrabhāl Tripāṭhī. "Tattvārtha Studies I-II." *ALB* 38 (1974) 64-83.
- Bhatt, Vasuda. "Some Observations on Early Jaina Order." *ALB* 49 (1985) 62ff.
- Bhattacharya, B. C. *The Jaina Iconography*. Second Edition. Delhi: Motilal Banarsidas, 1974.
- Bhattacharya, Sibesh. "The Rise of the Vaisyas in the Post-Vedic Period." *South Asia Review* 7, 1 (1973) 43-53.
- Bhattacharyya, Hari Satya. *Divinity in Jainism*. Madras: Devendra, 1925a.
- , "The Doctrine of Karma." *Visva-Bharati Quarterly* 3 (1925b) 257-268.
- , *Reals in the Jaina Metaphysics*. (A Thesis Submitted and Approved by the University of Calcutta for the Degree of the Doctorate in Philosophy in the Year 1947). Bombay: The Seth Santi Das Khetsy Charitable Trust, 1966.
- Bhattacharyya, K. "The Status of the Individual in Indian Metaphysics." *The Status of the Individual East and West*. Ed. L. A. Moore, 47-63. Honolulu: University Press, 1968.
- Bhattacharyya, Narendra Nath. *Jain Philosophy: Historical Outline*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1976.
- Bhayani, H. C. "The Narrative of Rāma in the Jain Tradition." *Bharatiya Vidhya* 25, 1-2 (1965) 18-25.
- , *Apabhraṃśa Language and Literature. A Short Introduction*. Delhi: B.L. Institute of Indology, 1989.
- Bhūtoṛiyā, Māṅgīlāl. *Osvāl Itihās kī Amar Bel*. Vol. 1. Calcutta: Priyadarśī Prakāśan, 1988.
- Bhuvanbhanasūri, Ācārya. *The Essentials of Bhagavān Mahāvīr's Philosophy. Gaṇadharavāda. A Treatise on the Question and Answers Between Eleven Brahmin Scholars and Mahāvīr Bhagavān Relating to the Soul, Karmas, Panc Bhuta, Heaven, Hell and Salvation*. Tr. K. Ramappa. Lala Sundar Lal Jain Research Series 4. Delhi: Motilal Banarsidas, 1989.
- Biardeau, Madeleine. "Le rôle de l'exemple dans l'inférence indienne." *Journal Asiatique* 245 (1957) 233-240.
- , *Hinduism: The Anthropology of a Civilization*. Delhi: Oxford University Press, (1981) 1992.
- , "Le brāhmanisme ancien, ou la non-violence impossible." *Puruṣārtha* 16 (1993) 125-139.
- Bilimoria, Puruṣottama. "Indian Ethics." *A Companion to Ethics*. Ed. P. Singer, 43-57. Oxford: Blackwell 1991.
- , "The Jaina Ethic of Voluntary Death." *Bioethics* 6, 4 (1992) 331-355.
- Bird, J. *Historical Researches on the Origin and Principles of the Baudha and Jaina Religion*. Bombay, 1847.
- Blackburn, Stuart H. "Death and Deification: Folk Cults in Hinduism." *HR* 24 (1985) 255-274.
- Blacking, John. *The Anthropology of the Body*. London: Academic Press, 1977.
- Blair, Chauncey Justus. *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda*. Cambridge/M: Harvard University Press, 1961.
- Bloch, Marc. *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Bloch, Maurice. *Ritual, History, and Power: Selected Papers in Anthropology*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology 58. London: The Athlone Press, 1989.
- Bloch, Maurice & Jonathan Parry (Ed.). "Introduction: Death and the Regeneration of Life." *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- , "Introduction: Money and the Morality of Exchange." *Money and the Morality of Exchange*. Ed. J. Parry & M. Bloch, 1-32. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- Bloomfield, Maurice. "The Character and Adventures of Mūladeva." *Proceedings of the American Philosophical Society* 52, 212 (1913) 616-650.
- , "The Art of Entering Another's Body: A Hindu Fiction Motif." *Proceedings of the American Philosophical Society* LVI (1917a) 1-43.
- , "On Recurring Psychic Motifs in Hindu Fiction." *JAOS* 36 (1917b) 54-89.
- , *The Life and Stories of the Jaina Savior Pārcvanātha. Bhavadevasuri's Pārcvanātha Caritra*. Retold by Maurice Bloomfield. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1919.
- , "The Śālibhadra Carita. A Story of Conversion to Jaina Monkhood." *JAOS* 43 (1923) 257-312.
- Bloss, Lowell W. "The Female Renunciants of Sri Lanka: The *Dasasilmattawa*." *JIABS* 10, 1 (1987) 7-31.
- Bodewitz, Henk W. "The Waters in Vedic Cosmic Classification." *IT* 10 (1982) 45-54.
- Bohn, W. "Die Religion des Jina und ihr Verhältnis zum Buddhismus." *Zeitschrift für Buddhismus* 3 (1921) 113-146.
- Boehtlingk, Otto von & Charles Rieu. *Hemacandra's Abhidhānak'intāmaṇi*. Ein Systematisch Angeordnetes Synonymisches Lexicon. Herausgegeben, Übersetzt und mit Anmerkungen Begleitet. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1847.
- Böhtlingk, Otto von & Rudolph Roth. *Sanskrit Wörterbuch. Dritter Theil*. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1861.
- , *Grosses Petersburger Wörterbuch. 7 Theile*. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1855-1875.
- Böhtlingk, Otto von. *Bemerkungen zu Parācāra's Smṛti*. Leipzig: B.G. Teubner, 1895.
- Boileau, A. H. E. *Personal Narrative of a Tour Through the Western States of Rajwara, in 1835, Comprising Beekaneer, Jesulmer, and Jodhpoor, with the Passage of the Great Desert, and a Brief Visit to the Indus and to Buhawulpoor: Accompanied by Various Tables and Memoranda, Statistical, Philological and Geographical*. Calcutta: Baptist Mission Press, 1837.
- Bollée, Willem B. "Anmerkungen zum buddhistischen Häretikerbild." *ZDMG* 121 (1971) 70-91.
- , "Buddhists and Buddhism in the Earlier Literature of the Śvetāmbara Jains." *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*. Ed. L. Cousins, 27-39. Dordrecht: D. Reidel, 1974.
- , *Studien zum Sūyagaḍa. Die Jainas und die anderen Weltanschauungen vor der Zeitenwende*. Textteile, Nijjuttī, Übersetzung und Anmerkungen. 2 Bände. Schriftenreihe des Südasien Instituts der Universität Heidelberg Band 24 & 31. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977, 1988.
- , "A Note on Evil and its Conquest from Indra to Buddha." *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honour of Edward Conze*. Ed. Lewis Lancaster, 371-81. Berkeley, 1977.
- , "On Royal Epithets in the Aupapātikasūtra." *JOIB* 27, 3-4 (1978) 95-103.
- , "Indo-European Sodalities in Ancient India." *ZDMG* 131 (1981) 172-191.
- , "Zur Typologie der Träume und ihrer Deutung in der älteren indischen Literatur." *SII* 10 (1984a) 169-186.
- , "Traditionell-indische Vorstellungen über die Füße in Literatur und Kunst." *BAVA* 5 (1984b) 227-281.
- , "Le kūṭāgāra ou de la maison des hommes au manoir dans l'inde orientale et l'Asie du Sud-Est." *BEI* 4 (1986) 189-214.
- , "Pourquoi il faut respecter un savant: Uttarajjhāyā XI." *IT* 14 (1987-1988) 145-162.
- , "The Peacock Egg: A Parable of Mahāvīra (Nāyādharmakahāo 1, 3)." *The Clever Adulteress and other Stories: A Treasury of Jain Literature*. Ed. P. Granoff, 7-16. Oakville: Mosaic Press, 1990.
- , *Materials for an Edition and Study of the Piṇḍa- and Ohā-Nijjuttis of the Śvetāmbara Jain Tradition*. Volume I. Beiträge zur Südasienforschung Südasien-Institut Heidelberg 142. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991.
- , "Le végétarisme défendu par haribhadrāsūri contre un bouddhiste et un brahman." N. K. Wagle & F. Watanabe (Ed.). *Studies on Buddhism in Honor of Professor A. K. Warder*, 22-28. University of Toronto: Centre of South Asian Studies, 1993.

- Boradiyā, Hīrābāī. *Jaina Dharma kī Sādhvīṃ evaṃ Viduṣī Mahilāṃ kī Itihās*. Ph.D. thesis, University of Indore, 1975.
- , *Jainadharma kī Pramukh Sādhvīyāṃ evaṃ Mahilāṃ*. Sampādak: Sāgarmal Jain. Vārāṇasī: Pārśvanāth Vidyāśram Śodha Saṃsthān, 1991.
- Bothara, Surendra. *Illustrated Bhaktaman-Stotra*. Translated (Second Edition). Agra: Diwakar Prakashan, 1990.
- Bouez, Serge (Ed.). *Ascèse et renoncement en Inde. Ou la solitude bien ordonnée*. Paris: Editions L'Harmattan, 1992.
- Bouillier, Véronique. "L'ascétisme dans le code népalais." *Journal Asiatique* CCLXVI, 1-2 (1978) 133-152
- , *Naître renonçant. Une caste de sannyasi villageois au Népal central*. Nanterre: Laboratoire d'ethnologie (Université de Paris X-Nanterre) 1979,
- , "Growth and Decay of a Kanphata Yogi Monastery in South-West Nepal." *The Indian Economic and Social History Review* 28, 2 (1991) 151-170.
- Bourdieu, Pierre. *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- , "Authorized Language: The Social Conditions for the Effectiveness of Ritual Discourse." *Language and Symbolic Power*, 107-116. Cambridge: Polity Press, (1975) 1991.
- , *Sozialer Raum und Klassen: Leçon sur la leçon*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- , *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1987) 1992.
- Bradford, N. J. "The Indian Renouncer: Structure and Transformation in the Lingayat Community." *Indian Religion*. Ed. R. Burghart & A. Cantlie, 79-104. London: Curzon Press, 1985.
- Bras, G. Le. "Place de L'Ascétisme dans la Sociologie des Religions." *Archives de Sociologie des Religions* 18 (1964) 21-26.
- Bronkhorst, Johannes. "On the Chronology of the Tattvārtha Sūtra and some Early Commentaries." *WZKS* 29 (1985) 155-184.
- , *Tradition and Argument in Classical Indian Linguistics: The Bahiraṅga-Paribhāṣā in the Paribhāṣenduśekhara*. Dordrecht: Reidel, 1986a.
- , *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1986b.
- , "Two Literary Conventions of Classical India." *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 45, 2 (1991) 210-227.
- , *The Two Sources of Indian Asceticism*. Bern: Peter Lang, 1993.
- , "Remarks on the History of Jaina Meditation." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. R. Smet & K. Watanabe, 151-162. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993a.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- , *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.
- Brown, William Norman. *The Story of Kālaka*. Texts, History, Legends, and Miniature Paintings of the Śvetāmbara Jain Hagiographical Work, the Kālākācāryakathā. Washington: Smithsonian Institution Freer Gallery of Art, 1933 (Freer Gallery of Art Oriental Series, No. 1).
- , *A Descriptive and Illustrated Catalogue of Miniature Paintings of the Jaina Kalpasūtra as Executed in the Early Western Indian Style*. Freer Gallery of Art, Oriental Series, No. 2. Washington: Smithsonian Institution, 1934.
- , *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayanasūtra*. New Haven: American Oriental Society, 1941.
- Bruhn, Klaus. *Śīlāṅkas Cauppaṇṇamahāpurisacariya. Ein Beitrag zur Kenntnis der Jaina-Universalgeschichte*. Hamburg: De Gruyter, 1954.
- , "Jain Studies in Germany." *The Voice of Ahimsa* 6, 10 (1956) 398-407.
- , "The Figures of the Two Lower Reliefs on the Pārśvanātha Temple at Khajurāho." *Ācārya Vijayavallabhasūri Commemoration Volume*. Ed. Shri Mahavira Jaina Vidyalaya, Lekha-Samgraha des englischen Teils, S. 7-35. Bombay, 1956.

- , "Jain Tīrthas in Madhyadesha. (1) Dudahi." *Jain Yug* (November 1958) 1-5.
- , "Jain Tīrthas in Madhyadesha. (2) Chandpur." *Jain Yug* (April 1959) 67-70.
- , "Jain Tīrthas in Madhyadesha. (3) Devgaḍh." *Jain Yug* (May 1959) 3pp. (in Hindi)
- , "Distinction in Indian Iconography." *Bullein of the Deccan College Research Institute* 20 (1960) 164-248 (S. K. De Felicitation Volume).
- , "Introduction to Śīlāṅka's Cauppaṇṇamahāpurisacariya." *Cauppaṇṇamahāpurisacariyam by Ācārya Śrī Śīlāṅka*. Edited by Amritlal Mohanlal Bhojak, 1-31. Prakrit Text Series III. Ahmadabad: Prakrit Text Society, 1961a.
- , "The Safety of Indian Art." *Lalit Kalā* 10 (1961b) Tafel 38 (Bild und Text).
- , "Traditionelle und moderne Lebensauffassung im heutigen Indien." *Hinduismus und Islam als geistige Mächte in der modernen Welt*. Hg. Der Bund, Wuppertal, 12ff. 1962. (Text und Diskussion).
- , "Cultural Studies." *III* 5 (1962) 253-270.
- , *The Jina-Images of Deogarh*. Leiden: E. J. Brill, 1969.
- , "Wiederholung in der indischen Ikonographie." *Indologen-Tagung 1971 (Berlin)*. Hg. H. Härtel & V. Moeller, 99-125. Wiesbaden, 1973.
- , "Classification in Indian Iconography." *German Scholars on India*. Vol. II. Hg. Botschaft der BR Deutschland, 26-50. Bombay 1976.
- , "Further Observations on the Iconography of Pārśvanātha." *Mahāvīra and His Teachings*. Ed. A.N. Upadhyaya et al., 371-388. Bombay: Mahāvīra Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977.
- , "Āvaśyaka-Studies I." *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf). Hg. K. Bruhn & A. Wezler, 11-49. Alt und Neuindische Studien 23. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- , "Repetition in Jain Narrative Literature." *IT* 11 (1983) 27-75.
- , "The Identification of Jina Images." *BIS* 1 (1985) 149-176.
- , "The Analysis of Jina Images." *BIS* 2 (1986) 133-174.
- , "Das Kanonproblem bei den Jainas." *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, 100-112. Hg. A. & J. Assmann. München: Wilhelm Fink, 1987a.
- , "Soteriology in Early Jainism." *Hinduismus und Buddhismus*. Festschrift für Ulrich Schneider. Hg. Harry Falk, 61-86. Freiburg: Hedwig Falk, 1987b.
- , "A Vegetable Motif in Central Indian Art." *Makaraṇḍa - Essays in Honour of Dr. James C. Harle*. Ed. C. Bautze-Picron, 109-130. Delhi: Sri Satguru Publications, Indian Books Centre, 1990.
- , "Sectional Studies I." *Middle Indo-Aryan and Jaina Studies* (World Sanskrit Conference Leiden). Ed. C. Caillat, 36-59. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- , "The kaṣāya Concept in Jaina Soteriology." *Proceedings of the XXXII ICANAS Hamburg 1986*. Hg. Albrecht Wezler & E. Hammerschmidt, 520-521. Stuttgart 1992.
- , "Jainology in Western Publications I." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe, 13-42. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993b.
- , "The Study of Jaina Art." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe, 53-66. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993b.
- , "The Concept of Māna (Pride) in Jaina Dogmatics." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe, 163-206. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993c.
- , "Sectional Studies in Jainology II." *BIS* 7 (1993c) 9-58.
- , "The Caranvidhi and Observations on Jaina Ethics." Ms.
- , "The Ācārya Motif at Deogarh." Ms.
- Bruhn, Klaus, Magdalene Buckwitz & Albrecht Wezler (Ed.). *Ludwig Alsdorf and Indian Studies*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1990.
- Bruhn, Klaus & Rudolph Stephan. *Die "Zweite Reform"*. Leiden: E. J. Brill 1973.

- Bruhn, Klaus & Candrabhal Tripathi. "Jaina Concordance and Bhāṣya Concordance." *Beiträge zur Indieforschung. Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet*. Hg. Herbert Härtel, 67-80. Berlin: Museum für Indische Kunst, 1977.
- Bucknell, Roderick S. & Martin Stuart-Fox. *The Twilight Language. Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism*. London: Curzon Press, 1986.
- Buddhisāgarasūri, Śrīmad. *Karmayoga*. Mumbāi: Adhyātma Jñāna Prasāraṅga Maṇḍal, 1941.
- Bühler, Johann Georg. "On the Bhaṇḍār of the Osval Yatis at Jesalmer." *IA* 3 (1874) 89-90.
- , "Dr. Bühler on the Celebrated Bhaṇḍār of Sanskrit MSS. of Jessalmir." *IA* (1875) 81-83.
- , "Eleven Land-Grants of the Chaulukyas of Aṇhilvād." *IA* 6 (1877) 180-213.
- , "The Digambara Jains." *IA* 7 (1878) 28-29.
- , "Sanskrit Manuscripts in Western India." *IA* 10 (1881) 43-46.
- , *The Sacred Laws of the Āryas, As Taught in the Schools of Āpastamba, Gautama, Vāsishtha, and Baudhāyana*. Translated by Georg Bühler. Part II: Vāsishtha, and Baudhāyana. Sacred Books of the East Vol. 14. Ed. M. Müller. Oxford: The Clarendon Press, 1882.
- , "Eine Reise durch die indische Wüste." *Österreichische Rundschau* 1 (1883) 517-535.
- , "On the Authenticity of the Jaina Tradition." *Vienna Oriental Journal* 1 (1887a) 165-180.
- , *Über die indische Secte der Jaina*. Wien, 1887b
- , "Further Proofs of the Authenticity of the Jaina Tradition." *Vienna Oriental Journal* 2 (1888) 141-146.
- , "Further Proofs of the Authenticity of the Jaina Tradition." *Vienna Oriental Journal* 3 (1889a) 233-240.
- , *Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemacandra, des Schülers des Devachandra aus der Vajrasākhā*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften Philosophisch-historische Classe. Bd. 37, 1889b.
- , "Further Proofs of the Authenticity of the Jaina Tradition." *Vienna Oriental Journal* 4 (1890a) 313-331.
- , "New Jaina Inscriptions from Mathurā." *Vienna Oriental Journal* 4 (1890a) 169-173 (Report based on Letter from A. Führer 11.3.1890. Reprint: *American Journal of Archaeology and of the History of Fine Arts* 6, 1/2 1890a: 176-178).
- , "Further Proofs for the Authenticity of the Jaina Tradition." *Vienna Oriental Journal* 4 (1890b) 313-331.
- , "New Excavations in Mathurā." *Vienna Oriental Journal* 5 (1891a) 59-63.
- , "Dr. Führer's Excavations at Mathurā." *Vienna Oriental Journal* 5 (1891b) 175-180.
- , "New Jaina Inscriptions from Mathurā." "Indian Inscriptions to be Read from Below." *Vienna Oriental Journal* 5 (1891c) 230-232.
- , "The Jaina Inscriptions in the Temple of Baijnāth Kīrāgrāma." *EI* I. Ed. J.A.S. Burgess. Assisted by E. Hultsch & A. Führer, 118-120. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1892a.
- , "The Mathura Prasasti of the Reign of Vijayapala, Dated Samvat 1207." *EI* I. Ed. J.A.S. Burgess. Assisted by E. Hultsch & A. Führer, 287-293. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1892b.
- , *Siehe Ojhā, Vajeshankar & Georg Bühler 1892*.
- , "Prasasti of the Temple of Vadipura-Parsvanatha at Pattana." *EI* I. Ed. J.A.S. Burgess. Assisted by E. Hultsch & A. Führer, 319-324. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1892c.
- , "New Jaina Inscriptions from Mathura." *EI* I. Ed. J.A.S. Burgess. Assisted by E. Hultsch & A. Führer, 371-393. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1892d.
- , "Further Jaina Inscriptions from Mathurā." "Mathura." *EI* I. Ed. J.A.S. Burgess. Assisted by E. Hultsch & A. Führer, 393-397. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1892e.
- , "Further Jaina inscriptions from Mathurā." "Inscriptions from Mathurā." *EI* II. Ed. J.A.S. Burgess. Assisted by A. Führer, 195-212. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1894a.
- , "Specimens of Jaina Sculptures from Mathurā." "Sculptures from Mathura." *EI* II. Ed. J.A.S. Burgess. Assisted by A. Führer, 311-323. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1894b.
- , "The Jaina Inscriptions from Śatruṅjaya." *EI* II. Ed. J.A.S. Burgess. Assisted by A. Führer, 34-86. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1894c.

- , "Epigraphic Discoveries at Mathurā." *Vienna Oriental Journal* 10 (1896a) 171-174 (based on a letter from Dr. Führer).
- , *Indische Palaeographie. Von Circa 350 A. Chr. – Circa 1300 P. Chr.* Strassburg: Karl J. Trübner, 1896b.
- , "A Legend of the Jaina Stupa at Mathura." *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (1898) 1-14 (Auszug: *IA* 27 1898, 49-54).
- , *The Indian Sect of the Jainas*. Translated from the German. Edited with an Outline of Jaina Mythology by J.A.S. Burgess. London: Luzac & Co, 1903 (Reprint: Calcutta: Shushil Gupta, 1963).
- , *The Life of Hemacandrācārya*. Tr. Manilal Patel. Śāntiniketan: Singhi Jaina Jñānapīṭha, 1936.
- Bühnemann, Gudrun. *Der Allwissende Buddha: Ein Beweis und seine Probleme - Ratnakīrtis Sarvajñasiddhi*. Übersetzt und Kommentiert. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1980 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 4).
- Bunnag, Jane. *Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organisation in Central Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Burch, George Bosworth. "Seven-Valued Logic in Jain Philosophy." *International Philosophical Quarterly* 3 (1964) 68-93.
- Burgess, James A. S. *The Temples of Śātruṇjaya Palitana in Kathiawad*. Bombay: Sykes & Dwyer, 1869 (reprint: Calcutta: Jain Bhavan, 1977).
- , *Notes on a Visit to Gujarat in December 1869*. Bombay: Printed and Published at the "Times of India" Office, 1870.
- , "Papers on Śātruṇjaya, &c. I. Kāthiāwād and the Jains." *IA* 2 (1873a) 14-17.
- , "Papers on Śātruṇjaya and the Jains. V. Śātruṇjaya Hill." *IA* 2 (1873b) 354-357.
- , *Report on the Elurā Cave Temples and the Brahmanical and Jaina Caves in Western India*. London: Trübner & Co., 1883.
- , "Papers on Śātruṇjaya and the Jains. VI. The Jain Ritual." *IA* 13 (1884a) 191-196.
- , "Papers on Śātruṇjaya and the Jains. VII. Gacchas, Sripujyas, Yatis, Nuns &c." *IA* 13 (1884b) 276-280.
- Burgess, J.A.S. (Ed.). *Epigraphia India*. Volume I. A Collection of Inscriptions Supplementary to The Corpus Inscriptionum Indicarum of the Archaeological Survey. Translated by Several Oriental Scholars. Assistant Editors: E. Hultzsch & A. Führer. Archaeological Survey of India (New Series). Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1892.
- Burgess, J.A.S. (Ed.). *Epigraphia India*. Volume II. A Collection of Inscriptions Supplementary to The Corpus Inscriptionum Indicarum of the Archaeological Survey. Translated by Oriental Scholars. Assistant Editors: A. Führer. Archaeological Survey of India (New Imperial Series) Volume XIV. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1894.
- Burghart, Richard. *The History of Janakpurdham: A Study of Asceticism and the Hindu Polity*. Ph.D. thesis, The University of London (SOAS), 1978a.
- , "The Founding of the Ramanandi Sect." *Ethnohistory* 25, 2 (1978b) 121-139.
- , "Hierarchical Models of the Hindu Social System." *Man (N.S.)* 13, 4 (1978b) 519-536.
- , "Renunciation in the Religious Traditions of South Asia." *Man (N.S.)* 18, 4 (1983a) 635-653.
- , "Wandering Ascetics of the Rāmānandī Sect." *HR* 22 (1983b) 361-380.
- , "For a Sociology of Indias: An Intracultural Approach to the Study of 'Hindu Society'." *CIS (N.S.)* 17, 2 (1983c) 275-299.
- , "Regional Circles and the Central Overseer of the Vaishnavite Sects in the Kingdom of Nepal." *Changing South Asia: Religion and Society*. Ed. K. Ballhatchet & D. Taylor, 165-179. Hong Kong: Asian Research Service, 1984.
- , "Introduction: Theoretical Approaches in the Anthropology of South Asia." *Indian Religion*. Ed. Richard Burghart & Audrey Cantlie, 1-14. London: Curzon Press, 1985.

- Burghart, Richard & A. Burghart. "Ethnographers and their Local Counterparts in India." *Localized Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Ed. Richard Fardon, 260-279. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1990.
- Burkert, Walter. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press, 1972/1983.
- Burks, Arthur. "Icon, Index, and Symbol." *Philosophical and Phenomenological Research* 9, 4 (1949) 673-689.
- Burridge, Kenelm. *New Heaven New Earth: A Study of Millenarian Activities*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- Buswell, Robert. *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Buswell, Robert & Robert M. Gimello (Ed.). *Paths to Liberation: The Mārga and its Transformations in Buddhist Thought*. Kuroda Institute, 1992.
- Butzenberger, Klaus. *Beiträge zum Problem der personalen Identität in der indischen Philosophie. Die jainistischen Beweise für die Existenz eines jīva im Viśeṣāvaśyakabhāṣya*. Dissertation, München, 1989.
- Cadène, Philippe. "État et société à Rajsamand, petite ville indienne du sud-Rajasthan." *Puruṣārtha* 13 (1991) 163-192.
- Caillat, Colette. "Contribution à l'étude d'une pénitence Jaina, la 'relégation' (*parihāra*)." *Journal Asiatique* 250 (1962) 505-29.
- , "L'ascétisme chez les Jaina." *Archives de Sociologie des Religions* 18 (1964) 45-53.
- , *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1965.
- , "The Religious' Prāyaścittas According to the Old Jaina Ritual." *Shri Mahavira Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volume*. Ed. A. N. Upadhye et al., 88-117. Bombay: Shri Mahavira Jaina Vidyalaya, 1968a.
- , "Notes de bibliographie Jaina." *Journal Asiatique* 256 (1968b) 145-155.
- , *Candāvejjhaya*. Introduction. Édition critique. Traduction. Commentaire par C. Caillat. Paris: Publication de l'Institut de Civilisation Indienne 34, 1971.
- , "La mort par le jeûne chez les Jaina." *Bulletin de la Société Ernest Renan (N.S.)* 21 (1972a) 103-107.
- , "Stylistic Notes on Candagavejjhaya." *India Maior*. Congratulation Volume presented to Jan Gonda. Ed. J. Ensink & P. Gaeffke, 85-90. Leiden: E. J. Brill, 1972b.
- , "Sur les doctrines médicales dans le Tandulaveyāliya." *IT* 2 (1973-1974) 45-55.
- , "Jainism." *Jainism*. Ed. C. Caillat, A. N. Upadhye & B. Patil, 1-48. Delhi: Macmillan, 1974.
- , *Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks*. Translated by Mr Jones, Mr & Mrs McKenna, & Mr Whitehouse. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, (1965) 1975 (L. D. Series No. 49).
- , "The Offering of Distics (Dohāpāṇḍa). Translated from Apabhraṃśa with Critical Notes." *Sambodhi* 5, 2-3 (1976) 175-199.
- , "Fasting unto Death According to the Jaina Tradition." *Acta Orientalia* 38 (1977a) 43-66.
- , "Fasting unto Death According to Āyāranga-sutta and to Some Painṇas." *Mahāvīra and His Teachings*. Ed. A. N. Upadhye et al., 113-118. Bombay: Mahāvīra Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977b.
- , "Les mouvements de réforme dans la communauté indienne des Jaina." *Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Comptes-rendus des séances de l'année 1978, 143-150. Paris: Klincksieck, 1978.
- , "Quelques observations à propos d'une publication nouvelle sur le Mūlācāra." *WZKS* 23, 1 (1979) 155-162.
- , "Notes sur les variantes dans la tradition du Dasaveyāliya-Sutta." *IT* 8-9 (1981) 71-83.
- , "Introduction to Jaina Canonical and Narrative Literature." *IT* 11 (1983) 17-21.
- , "The Recent Critical Editions of the Jain Āgama." *ZDMG Supplement V* (1983a) 234-240.
- , "Prohibited Speech and *subhāsita* in the Theravāda Tradition." *IT* 12 (1984) 61-73.
- , "Ardhamagadhi āyadaṇḍa, 'autodestructeur' ou 'armé, agressif, violent'?" *BEI* 7-8 (1989-90) 17-45.
- , "The Rules Concerning Speech (Bhāsā) in the Āyāranga- and Dasaveyāliya-Suttas." *Pt. Dalsukhbhāt Mālvaṇīyā Felicitation Volume*. Vol. 1. Ed. M. A. Dhaky & S. Jain, 1-15. Vārāṇasī: P. V. Research Institute, 1991a (Aspects of Jainology Vol III).

- , "Esa dhamme vusīmao 'Such is the Law of the Sage'." *Middle Indo-Aryan and Jaina Studies*. Panels of the VIIth World Sanskrit Conference. Ed. C. Caillat, 81-96. Leiden: E.J. Brill, 1991b.
- , "Jainology in Western Publications II." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe, 43-52. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993a.
- , "Words for Violence in the 'Seniors' of the Jaina Canon." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe, 207-236. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993b.
- , "Le genre du sūtra chez les Jaina." *Genres littéraires en Inde*. Ed. N. Balbir, 73-101. Paris: Presses de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, 1993c.
- , "The Beating of the Brahmins (Uttarādhyayana 12)." *StII* (1994) 255-266.
- Caillat, Colette & Ravi Kumar. *The Jain Cosmology*. English Rendering: R. Norman. Basel: Harmony Books, 1981.
- Callewaert, Winand M. & Peter Friedlander. *The Life and Works of Raidās*. New Delhi: Manohar, 1992.
- Champakalakshmi, R. "Religious Conflict in the Tamil Country: A Re-appraisal of the Evidence." *Journal of the Epigraphical Society of India* 5 (1978) 69-81.
- Cantlie, Audrey. "Aspects of Hindu Asceticism." *Symbols and Sentiments. Cross-Cultural Studies in Symbolism*. Ed. I. M. Lewis, 247-267. London: Academic Press, 1977.
- , "The Moral Significance of Food Among the Assamese Hindus." *Culture and Morality*. Ed. A. Mayer. Delhi: Oxford University Press, 1981.
- , *The Assamese*. London Studies in South Asia No. 3. School of Oriental and African Studies. London: Curzon Press, 1984.
- Caplan, Patricia. "Ascetics in Western Nepal." *Eastern Anthropologist* 26,2 (1973) 173-182.
- Carman, John B. *The Theology of Ramanuja*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- , "Conclusion: Axes of Sacred Value in Hindu Society." *Purity and Auspiciousness in Indian Society*. Ed. J. B. Carman & F. A. Marglin, 109-20. Leiden: E. J. Brill, 1985.
- Carrithers, Michael. "The Modern Ascetics of Lanka and the Pattern of Change in Buddhism." *Man (N.S.)* 14 (1979) 294-310.
- , *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study*. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- , "The Domestication of the Sangha." *Man (N.S.)* 19 (1984) 321-322.
- , "Passions of Nation and Community in the Bahubali Affair." *MAS* 22, 4 (1988) 815-844.
- , "Naked Ascetics in Southern Digambar Jainism." *Man (N.S.)* 24 (1989) 219-235.
- , "Jainism and Buddhism as Enduring Historical Streams." *JASO* 21, 2 (1990) 141-163.
- , "The Foundations of Community among Southern Digambar Jains: An Essay on Rhetoric and Experience." *The Assembly of Listeners*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 261-286. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- , *Why do Humans have Culture? Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Carrithers, Michael & Caroline Humphrey. "Jains as a Community: A Position Paper." *The Assembly of Listeners: Jains in Society*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 5-12. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.
- , "Conclusion." *The Assembly of Listeners: Jains in Society*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 287-294. Cambridge: Cambridge University Press, 1991b.
- Carroll, Lucy. "Colonial Perceptions on Indian Society and the Emergence of Caste Associations." *Journal of Asian Studies* 37 (1978) 233-250.
- Carstairs, G. M. "Medicine and Faith in Rajasthan." *Health, Culture and Community*. Ed. B. Paul. New York: Russel Sage, 1955.
- , *The Twice-Born: A Study of a Community of High-Caste Hindus*. Bloomington: Indiana University Press, 1957.

- , "Patterns of Religious Observance in Three Villages of Rajasthan." *Aspects of Indian Religion and Society*. Ed. L. P. Vidyarthi, 59-113. Meerut: Kedar Nath Ram, 1961.
- , *Death of a Witch: A Village in North India 1950-1981*. London: Hutchinson, 1983.
- Carter, Anthony T. "Hierarchy and the Concept of the Person in Western India." *Concepts of Person. Kinship, Caste and Marriage in India*. Ed. A. Östor et al. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1982.
- Casa, Carlo Della [1925-] *Il Giainismo*. Torino: Paolo Boringhieri, 1962.
- Case, C. M. *Some Sociological Aspects of Non-Violent Coercion*. New York, 1923.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. I-III. Zweite Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (1923-1929) 1994 (*The Philosophy of Symbolic Forms*. I-III. Translated by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1953/1955/1957).
- Chaitandas. "Shri Atmaramji Maharaj and His Mission." *Jainacharya Shri Atmanand Centenary Commemoration Volume*. Ed. M. D. Desai, 53-58. Bombay: Jainacharya Shri Atmanand Janma-Shataboli Smarak Samit, 1936.
- Chakraborti, Haripada. *Asceticism in Ancient India. In Brahmanical, Buddhist, Jaina and Ajivika Societies (From the earliest times to the period of Śāṅkarācārya)*. Calcutta: Punthi Pustak, 1973.
- Chakravarti, A. "Law of Karma in Jainism." *Aryan Path* 22 (1951) 315ff.
- , *The Religion of Ahimsa*. Bombay, 1957.
- , "Some Aspects of Socio-Economic Life from the Jaina Canonical Literature." *JJ* October (1976) 52-63.
- , "Introduction." *Achārya Kundakunda's Samayasāra*. Jnanpith Murtidevi Jain Granthamala: English Series 1. Ed. H. Jain & A. N. Upadhye, 1-110. New Delhi: Bharatiya Jnanpith, 1989.
- Chakravarti, Uma. "Renouncer and Householder in Early Buddhism." *Social Analysis* 13 (1983) 70-83.
- Chandra, K. R. *A Critical Study of Paumacariyam*. Vaishali: Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, 1970.
- Chandra, Satish & Mala Chandra. *Religious Minority Educational Institutions*. New Delhi: Aditya Books, 1993.
- Chandrashekhharvijaya, Muni. *Call for Vigilance*. Tr. from Gujarati by S. R. Falniker. Ahmedabad: Kamal Prakashan Trust, 1977.
- , *Science and Religion*. Tr. from Gujarati by S. R. Falniker. Ahmedabad: Kamal Prakashan Trust, (1978) 1981a.
- , *Karma Philosophy in Jainism*. Tr. from Gujarati by S. R. Falniker. Ahmedabad: Kamal Prakashan Trust, (1978) 1981b.
- , *The Steel Frame of Freedom*. Tr. from Gujarati by S. R. Falniker. Ahmedabad: Kamal Prakashan Trust, 1981c.
- , *Divine Lord Mahaveera. The Light of the Three Worlds*. Tr. from Gujarati by S.R. Falniker. Ahmedabad: Kamal Prakashan Trust, 1981d.
- Chandru, K. R. *A Critical Study of Paumacariyam*. Vaishali: Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa, 1970.
- Chapple, Christopher K. "Nonresistant Death." *Jinmañjari* 2, 2 (1991) 51-62.
- , *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. Delhi: Indian Books Centre, 1993.
- Charpentier, Jarl. *Studien zur indischen Erzählungsliteratur I. Paccekabuddhageschichten*. Uppsala, 1908a.
- , "Studien zur indischen Erzählungsliteratur." *ZDMG* 62 (1908b) 725-747.
- , "Studien über die indischen Erzählungsliteratur 2." *ZDMG* 63 (1909) 171-188.
- , "Zu Uttarajjhayana XXV." *WZKM* 24 (1910a) 62-69.
- , "Studien über die indischen Erzählungsliteratur 3." *ZDMG* 64 (1910b) 65-83.
- , "Studien über die indischen Erzählungsliteratur 4." *ZDMG* 64 (1910c) 397-429.
- , "Über eine alte Handschrift der Uttarādhyayanaṭīkā des Devendragani." *ZDMG* 67 (1913) 668-678.
- , "The Date of Mahāvīra." *IA* 43 (1914) 118-123, 125-133, 167-178.
- , "Die Legende des heiligen Pārśva, des 23. tīthankara der Jaina." *ZDMG* 69 (1915) 321ff.

- , *The Uttarādhyayanāsūtra being the First Mūlasūtra of the Śvetāmbara Jains*. Edited with an Introduction, Critical Notes and a Commentary. Uppsala: Appelbergs Boktrvckeri Aktiebolag, 1922.
- , "The History of the Jains." *The Cambridge History of India. Vol. I: Ancient India*. Ed. E. J. Rupson, 150-170. Cambridge University Press, 1922.
- , "The Meaning and Etymology of Pūjā." *IA* 56 (1927) 93-99, 130-136.
- Chatterjee, Ashim K. "The Bhārata Tradition in Jain Literature." *JAIH* 7 (1974) 155-171.
- , "Early Jainism and Yakṣa Worship." *JAIH* 8 (1975) 317-327.
- , "Lord Mahāvīra and his Contemporaries." *JAIH* 9-10 (1975-1977) 225-232.
- , *A Comprehensive History of Jainism up to 1000 AD*. Calcutta: KLM, 1978.
- , *A Comprehensive History of Jainism Vol.2 (1000 A.D. to 1600 A.D.)*. Calcutta: KLM, 1984.
- Chatterjee, H.S. *Law of Debt in Ancient India*. Calcutta, 1971.
- Chattopadhyaya, Kshetresachandra. "Religious Suicide at Prayāga." *Journal of the UP Historical Society* 10 (1937) 65-79.
- Chaudhury, G.C. *Political History of Northern India from Jain Sources*. Amritsar: Sohanlal Jaindharma Pracharak Samiti, 1963.
- Chaudhuri, Jatindra Bimal. "The Initiation of Women." *IHQ* 15, 1 (1939) 100-121.
- Chaudhuri, K.N. "Markets and Traders in India during the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *Economy and Society*. Ed. K. N. Chaudhuri & C. J. Dewey, 144ff. Delhi, 1978.
- , *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Chauhan, Brij Raj. *A Rajasthan Village*. New Delhi: Associated Publishing House, 1967.
- Chavan, S. P. *Jainism in Southern Karnataka (up to AD 1565)*. New.
- Chen, Marty & Jean Drèze. *Widows and Well-Being in Rural North India*. LSE: The Development Economics Research Programme Papers No. 40, 199.2
- Chitrabhanu, Gurudev Sri. *The Philosophy of Soul and Matter*. New York: Jain Meditation International Center, 1977a.
- , *Ten Days Journey Into the Self*. Compiled by Elizabeth Cattal. Fifth Edition. New York: Jain Meditation International Center, 1977b.
- , *Realize What You Are: The Dynamics of Jain Mediation*. New York: Dobb, Mead & Company (Jain Meditation International Center), 1978.
- , *Twelve Facets of Reality: The Jain Path to Freedom*. New York: Dobb, Mead & Company (Jain Meditation International Center), 1980.
- , *Reflections*. New York: Jain Meditation International Center, N.D.
- Chojnacki, Christine. *Realité et Légende dans un Guide des Lieux Saints Jaina: Le Vividhatīrthakalpa (14eS)*. Thèse pour le Nouveau Doctorat, Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III), 1991a.
- , "Lieux saints jaina dans le Vividhatīrthakalpa (XIVe s.): représentation, fonction, panthéon." *BEI* 9 (1991b) 37-59.
- Chokshi, Vadilal J. *The Vivāgasuyam. The eleventh Anga of the Jains and Comparative Prakrit Grammar*. Ahmedabad: Chokshi Brothers (Nagarsheth market, Ratanpole), 1933.
- Chopra, Chogmal. *A Short History of the Terapanthi Sect of the Svetambar Jains and its Tenets*. 4th Edition. Calcutta: Sri Jain Svetamber Terapanthi Sabha, (1937) 1945.
- Choudhury, P. C. Roy. *Jainism in Bihar*. Patna: Indu Roy Choudhury, 1956.
- Clastres, P. *Society against the State*. New York: Zone Books.
- Clifford, James & George E. Marcus (ed.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Clooney, Francis X. *Thinking Ritually: Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*. Vienna: Publications of the De Nobili Research Library, 1990.

- Collins, Steven. *Selfless Persons: Imagery and thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Copaḍe, Tātyā Keśav. *Ācārya Śāntisāgar Caritra*. Bhoj: Rāygaḍā Devagaḍā Pāṭīl, 1936.
- , *Bhagavān Ṛṣabhdev Caritra*. Sāṅgalī: Āravāḍe Bandhu Sāṅgalī, 1944.
- Cohen, Abner. "Cultural Strategies in the Organisation of Trading Diasporas." *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*. Ed. C. Meillassoux & D. Forde, 266-278. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Cohen, Richard John. *The Pāsaṇāhacariu of Śrīdhara: An Introduction, Edition and Translation of the first four Sandhis of the Apabhraṃśa Text*. Ph.D. Thesis, University of Pennsylvania, 1979 (UMI).
- Cohn, Bernard S. "Political Systems in Eighteenth Century India: The Banaras Region." *JAOS* 82 (1962) 312-320.
- , *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi: Oxford University Press, 1992.
- Colebrooke, Henry Thomas. "On the Religious Ceremonies of the HINDUS, and of the BRĀMENS especially II-III." *Asiatic Researches* 7 (1801) 233-311.
- , "Observations on the Sect of Jains." *Asiatic Researches* 9 (1807) 287-322. Reprinted in *Miscellaneous Essays* 2, 191-224. London: W. H. Allen & Co, 1837.
- , "On the Inscriptions of Temples of the Jaina Sect in South Bihar." *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1827) 520-522.
- , "On Hindu Courts of Justice." *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1830) 166-196 (Read May 24, 1828).
- Collins, Steven. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Commissariat, Khan Bahadur M. S. *Studies in the History of Gujarat*. Bombay: Longmans, 1935.
- , "Imperial Mughal Farmans in Gujarat." *JUB (N.S.)* 9 (1940) 1-55.
- , *History of Gujarat (2 Vols.)*. Bombay: Orient Longmans, 1938-1957.
- Cone, Margaret & Richard F. Gombrich. *The Perfect Generosity of Prince Vessantara*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Coomaraswamy, Ananda K. "Saṃvega: Aesthetic Shock." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 7, 3 (1943) 174-179.
- , "The Religious Basis of the Forms of Indian Society." *Studies in Comparative Religion* 15,1-2 (1983) 9-29.
- Conlon, F.F. *A Caste in a Changing World: The Chitrapur Saraswat Brahmins, 1700-1935*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- Conze, Edward. *Buddhistisches Denken: Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Cort, John E. "Recent Descriptive Accounts of the Contemporary Jains: A Review Essay." *Man in India* 66, 2 (1986) 180-187.
- , "Medieval Jaina Goddess Traditions." *Numen* 34, 2 (1987a) 235-255.
- , "Review: M. C. Mahias (1985)." *CIS (N.S.)* 21, 1 (1987b) 245-248.
- , "Jainism." *Encyclopedia of Asian History*. Vol. 2. Ed. A. T. Embree, 178-180. New York: Charles Scribner's Sons, 1988a.
- , "Pilgrimage to Shankheshvar Parshvanath." *Center for the Study of World Religions Bulletin* 14, 1 (1988b) 63-72.
- , *Liberation and Wellbeing: A Study of the Mūrtipūjak Jains of North Gujarat*. Ph.D. dissertation, Harvard University, 1989.
- , "Models of and for the Study of the Jains." *Method & Theory in the Study of Religion* 2/1 (1990a) 42-71.
- , "The Jain Sacred Cosmos: Selections from a Medieval Pilgrimage Text." *The Clever Adulteress and other Stories: A Treasury of Jain Literature*. Ed. P. Granoff, 245-290. Oakville: Mosaic Press, 1990b.

- , "Two Ideals of the Śvetāmbar Mūrtipūjak Jain Layman." *JIP* 19 (1991a) 391-420.
- , "The Śvetāmbar Mūrtipūjak Jain Mendicant." *Man (N.S.)* 26 (1991b) 651-671.
- , "Śvetāmbar Mūrtipūjak Jain Scripture in a Performative Context." *Texts in Contexts: Traditional Hermeneutics in South Asia*. Ed. J. R. Timm, 171-194. New York: State University of New York Press, 1992.
- , "An Overview of the Jaina Purāṇas." *Purāṇa Perennis: Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*. Ed. W. Doniger, 185-206. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Creel, Austin B. & Vasudha Narayanan (ed.). *Monasticism in the Christian and Hindu Traditions: A Comparative Study*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990.
- Crooke, William. "On Exorcism of Village Ghosts." *IA* 10 (1881) 288-292.
- , "Aghorī." *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. 1. Ed. James Hastings, 210-213. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908/1955.
- , *Religion and Folklore of Northern India*. Oxford: Oxford University Press, 1926.
- Csordas, Thomas J. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology." *Ethos* 18, 1 (1990) 5-47.
- Dakshinaraman Shastri. *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*. Calcutta: Bookland, 1963.
- Dalal, C. D. "A Report on the Search for Manuscripts in the Jaina Bhandars at Pattan." *A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Jaina Bhandaras in Pattan*. Compiled from the Notes of the Late Mr. C. D. Dalal with Introduction, Indices and Appendices by Lalchandra Bhagawandas Gandhi. Two Volumes. Baroda: Oriental Institute, 1937.
- Dange, Sadashiv Ambadas. "Religious Suicide in the Vedic Period." *IT* 8-9 (1980-1981) 113-121.
- , *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices*. Vol. I. New Delhi: Narang, 1986.
- Daniel, E. Valentine. "Conclusion: Karma, the Uses of an Idea." *Karma: An Anthropological Inquiry*. Ed. C. F. Keyes & E. V. Daniel. Berkeley: University of California Press, 1980.
- , *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*. First Paperback Printing. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Darśanavijaya, Muni (Ed.). *Śrī Paṭṭāvali Samuccaya*. Vol. 2. Ahmedabad: Cāritra-Smāraka-Granthmālā 44, 1950.
- Das, Amarnath. *India and Jambu Island*. Delhi: The Vidya Publishers Distributors, 1985.
- Das, Veena. *Structure and Cognition*. Second Edition. Paperback. Delhi: Oxford University Press, 1987.
- , "Paradigms of Body Symbolism: An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture." *Indian Religion*. Ed. R. Burghart & A. Cantlie, 180-207. London: Curzon, 1985.
- Das Gupta, Ashin. *Indian Merchants and the Decline of Surat (c.1700-1750)*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979.
- Dasgupta, Debendra Chandra. *Jaina System of Education*. Calcutta: S.C. Seal, Bhāratī Mahāvidyālaya, 1942.
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1-5. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidas, (1922) 1988-1991.
- Davis, Marvin. *Rank and Rivalry: The Politics of Inequality in Rural West Bengal*. Cambridge University Press, 1983a.
- , "The Individual in Holistic India." *Religion in Modern India*. Main Currents in Indian Sociology V. Ed. G. R. Gupta, 49-80. New Delhi: Vikas, 1983b.
- Day, Terence P. *The Conception of Punishment in Early Indian Literature*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1982.
- Daya, Dalpat Ram. *Bhut Nibandh: An Essay, Descriptive of the Demonology and Other Popular Superstitions of Guzerat*. Gurgaon: Vintage Books, (1849) 1990.
- Dayanand Sarasvati, Swami. *Satyarth Prakash*. Tr. Durga Prasad. Lahore: Virjanand Press, (1882) 1908.

- Delamaine, Major James (Bengal Army). "On the Sra'waks or Jains." *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1827) 413-448 (Communicated by Major-General Sir John Malcom, 18.2.1826).
- Deleu, Jozef. *Nirayāvaliyāsuyakkhandha, Uvanga's 8-12 van de Jaina Canon*. Leiden: Orientalia Gandensia IV, 1969.
- , "Walther Schubring (1881-1969)." *Orientalia Gandensia* 4 (1967 [Druck 1969]) 175-178.
- , *Viyāhapannatti (Bhagavāi). The Fifth Anga of the Jaina Canon. Introduction, Critical Analysis, Commentary & Indexes*. Brugge: Rijksuniversiteit de Gent, 1970.
- , "Lord Mahāvīra and the Anyatīrthikas." *Mahāvīra and his Teachings*. Ed. A. N. Upadhye et al., 187-194. Bombay: Bhagavān Mahāvīra 2500th Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977.
- , "Die Mythologie des Jinismus." *Wörterbuch der Mythologie*, Band 13. Hrsg. H. W. Haussig, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1978.
- , "A Note on the Jain Prabandhas." *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf). Hg. K. Bruhn & A. Wezler, 61-72. Alt und Neuindische Studien 23. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- , "A Further Inquiry into the Nucleus of the Viyāhapannatti." *IT* 14 (1987-1988) 168-179.
- Deleu, Jozef & Walther Schubring. *Studien zum Mahānisīha*. Kapitel 1-5. Herausgegeben und übersetzt. Alt- und Neu- Indische Studien 10. Hamburg: De Gruyter, 1963.
- De Jong, Jan Willem. "Compte rendu de Ludwig Alsdorf, Les études jaina. État présent et tâches futures, Paris, 1965; Ludwig Alsdorf, Die Āryā-Strophen des Pāli-Kanons metrisch hergestellt und textgeschichtlich untersucht, 1967 [Mainz 1966]." *Indo-Iranian Journal* 13 (1971-1972) 207-212.
- Della Casa, Marco. "Jainism." *Historia Religionum II: Religions of the Present*. Ed. C. J. Bleeker & G. Widengren, 346-371. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Denecke, Walter. *Digambara-Texte. Eine Darstellung ihrer Sprache und ihres Inhalts*. Hamburg: Dissertation, 1922.
- , "Mitteilungen über die Digambara Texte." *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*, Festgabe Hermann Jacobi, 160-168. Bonn, 1926.
- Denton, Lynn Teskey. "Varieties of Hindu Female Asceticism." *Roles and Rituals for Hindu Women*. Ed. J. Leslie, 211-231. Rutherford: Fainleigh Dickinson University Press, 1991.
- Deo, Shantaram Balchandra. "Jain Temples, Monks and Nuns in Poona (City)." *TJA* 16, 1 (1950) 18-33.
- , *History of Jaina Monasticism from Inscriptions and Literature*. Poona: Bulletin of the Deccan College Research Institute Vol. 16, 1956.
- , "The System of Education of Jaina Monks." *Jana Yuga* 1, 3 (1958) 18-20.
- , *Jaina Monastic Jurisprudence*. Banaras: Jaina Cultural Research Society, 1960.
- , "Some Aspects of Jaina Monastic Jurisprudence." *Ācārya Śrī Vijayavallabhasūri Smāraṅ Granth*. Bombay: Śrī Mahāvīr Jain Vidyālay Prakāśan, 1956.
- Derrett, J. D. M. "The Development of the Concept of Property in India c. A. D. 800-1800." *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft* 64 (1962) 15-130.
- , "Law and the Social Order in India before the Muhammeden Conquests." *Journal of the Social and Economic History of the Orient* 7 (1964) 73-120.
- , "The Reform of Hindu Religious Endowments." *South Asian Politics and Religion*. Ed. D.E. Smith, 311-337. Princeton University, 1966.
- , *Religion, Law and the State in India*. London: Faber & Faber, 1968.
- , *History of Indian Law*. Leiden: E. J. Brill, 1973.
- , "Quid Possit Antiquaritas Nostris Legibus Abrogare. The Role of the Jurist in Ancient Indian Law." *Essays in Classical and Modern Hindu Law I* by J. D. M. Derrett, 140-149. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- , "An Example of Tax-Evasion in Medieval India." *Essays in Classical and Modern Hindu Law II* by J. D. M. Derrett, 260-265. Leiden: E. J. Brill, 1977?.

- , "The Concept of Duty in Ancient Indian Jurisprudence: The Problem of Ascertainment." *The Concept of Duty in South Asia*. Ed. W. Doniger O'Flaherty & J. D. M. Derrett, 8-66. London: School of Oriental and African Studies, 1978.
- , "Gewohnheitsrecht/Sitte und Recht in der Traditionellen Indischen Jurisprudenz." *Beiträge zum Indischen Rechtsdenken*. Ed. J. D. M. Derrett, G. Sontheimer, & G. Smith, 17-58. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979.
- , "Das Dilemma des Rechts in der Traditionellen Indischen Kultur." *Entstehung und Wandel Rechtlicher Traditionen*. Hg. W. Fikentscher, 297-535. Freiburg/München, 1980a.
- , "Gesetz und Moralität in Orientalischen Religionen." *Ethik der Religionen*. Hg. G.H. Ratschow, 437-411. Stuttgart, 1980b.
- , "Scrupulousness and a Hindu-Jain Contract." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1980b) 144-167.
- Derrida, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1967) 1985.
- , *Margins of Philosophy*. Brighton: Harvester Press, (1972) 1986.
- , *Given Time: I. Counterfeit Money*. Tr. P. Kamuf. Chicago: University of Chicago Press, (1991) 1992.
- Desai, Kumarpal. *Stories from Jainism*. Ahmedabad: Jaybhikhu Sahitya Trust, 1988.
- Deśāi, Mohanlāl Dalicand. *Shrimad Yashovijayaji (A Life of a Great Jain Scholar)*. Bombay: Meghji Hirji & Co., 1910.
- , (Ed.). *Jainacharya Shri Atmanand Centenary Commemoration Volume*. Bombay: Jainacharya Shri Atmanand Janma-Shataboli Smarak Samit, 1936.
- , (Ed.). *Bhānuchandra Carita by his Pupil Gaṇi Siddhichandra Upādhyāya*. Tr. M. D. Deśāi. Ahmedabad: Sañchālaka-Singhi Jain Granthamālā, 1941 (Singhi Jaina Series, No. 15).
- , (Ed.). *Jaina Gūjara Kavio*. Sampādak: Jayant Koṭhārī. Bhāg 1-5. Mumbaī. Śrī Mahāvīra Jaina Vidyālay, 1986-1988.
- Deśāi, Ratilāl Dīpcand. *Seṭh Āṇandjī Kalyāñjī nī Pethī no Itihās*. Bhag 1-2. Amadāvād: Seṭh Āṇandjī Kalyāñjī, 1983-1986.
- Desai, Pandurang B. *Jainism in South India and some Jaina Epigraphs*. Sholapur: Jaina Samskriti Samarshak Sangh, 1957.
- Desai, S. M. *Haribhadra's Yoga Works and Psychosynthesis*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1983.
- Deṣbhūṣaṇa, Ācārya. *Deṣbhūṣaṇajī Mahārāj kā Dehlī Cāturmās meṃ Diyā Huā Upadeśasāra Saṃgraha*. Bhāg I. Prakāśaka: Lakhmīcand Jain Kāgajī. Dehlī: Muni Saṅgh Kameṭī, Kūcā Seṭh, V.S. 2012 [1955].
- Deṣbhūṣaṇa, Ācārya. *Deṣbhūṣaṇajī Mahārāj kā Dehlī Cāturmās meṃ Diyā Huā Upadeśasāra Saṃgraha*. Bhāg II. Prakāśaka: Akhil Bhāratīya Ārya [Hindū] Dharma Sevā Saṅgha. Dehlī: Birlā Lāins, Sabjī Maṇḍī, V.S. 2012 [1955].
- Deussen, Paul. *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. Leipzig 1908.
- Dewey, Clive. "Images of the Village Community: A Study in Anglo-Indian Ideology." *MAS* 6, 3 (1972) 291-328.
- De Witt Griswold, Hervey. *Insights into Modern Hinduism*. New York: Henry Holt and Company.
- Dhaky, Madhusudan A. [Madhusūdan A. Ḍhākī]. "The Jina Image and the Nirgrantha Āgamic and Hymnic Imagery." *Śāstric Traditions in Indian Arts*. Ed. Anna Libera Dallapiccola, in Collaboration with Christine Walter-Mendy & Stephanie Zingel-Avé Lallemand, 93-108. Stuttgart: Steiner Verlag, 1989 (Südasiens-Institut, Universität Heidelberg, Beiträge zur Südasiensforschung 125).
- , "The Date of Kundakundācārya." *Pt. Dalsukhbhāi Mālvaṇīyā Felicitation Volume I*. Ed. M.A. Dhaky & S. Jain, 187-206. Vāraṇasī: P. V. Research Institute, 1991.
- , "The Earlier Portions of the Daśavaikālika-Sūtra." *Researches in Indian and Buddhist Philosophy* (Essays in Honour of Professor Alex Wayman). Ed. Ram Karan Sharma, 179-93. Delhi, 1993.
- , "The 'Cāmara-Pratihārya' in Southern Nirgrantha Representation." *Festschrift Klaus Bruhn zur Vollendung*

- des 65. Lebensjahres dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen. Hg. Nalini Balbir und Joachim K. Bautze, 295-312. Reinbek: Dr. Inge Wezler, Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, 1994.
- Dhruva, Ānandaśaṅkara Bāpubhāi. "Introduction." *Syādvādamāñjarī of Malliṣeṇa with the Anyayoga-Vyavaccheda-Dvātriṃśikā of Hemacandra*, xiii-cxxv. Bombay: The Department of Public Instruction, 1933.
- Dickson, J.F. "The Pātimokkha, Being the Buddhist Office of the Confession of Priests. The Pali Text, with a Translation and Notes." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (N.S.)* 8 (1876) 62-130.
- Digambar Jain Trilok Śodh Sansthān (Ed.). *Umāsvāmī Śrāvākācāra*. Mūl Sanskr̥t aur Hindī Anuvād Sahit. Hindī Anuvād P. Halāyudh. Hastināpur, 1991.
- Dige, Arhat Das Baṇḍobā. *Jaina Yoga kā Ālocanātmak Adhyayan*. (Prakāśak Sohanlāl Jaindharm Samiti, Amritsar) Vārāṇasi: Parśvanāth Vidyāśram Śodh Saṁsthān, 1981 [Vijaya Vallabhasūri].
- Dikhshit, Krishna Kumar, *see* Dixit.
- Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*. Band I-VII. Leipzig: Teubner, 1923-1929.
- Dimock, Edward C. "Religious Biography in India: The 'Nectar of the Acts' of Caitanya." *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. Ed. F. E. Reynolds & D. Capps, 109-17. The Hague: Mouton, 1976.
- Directory of Jains residing in USA & Canada*. Second Edition. Jain Center of Greater Boston, 1987.
- Dirks, Nicholas B. "Political Authority and Structural Change in Early South Indian History." *IESHR* 13,2 (1976) 125-157.
- , "From Little King to Landlord: Property, Law, and the Gift under the Madras Permanent Settlement." *Comparative Studies in Society and History* 28 (1986) 307ff.
- , "The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India." *Social Analysis* (Special Issue) 25 (1989) 42-52.
- Divanji, P. C. "Resurrection of the Jñāna-Bhaṇḍārs at Pāṭaṇ and Appreciation of the Work of the Jain Saint Hemacandra." *NIA* 2 (1939) 122-125.
- Divekar, V. D. "The Emergence of an Indigenous Business Class in Maharashtra in the Eighteenth Century." *MAS* 16 (1982)
- Diwaker, S. C. *Glimpses of Jainism*. Third Edition. Kota: Bharatvarshiya Digambara Mahasabha, 1983.
- Dixit, Krishna Kumar [Dikṣit, Kṛṣṇa Kumār]. *Yogaḍṛṣṭisamuccaya and Yogaviṃśikā of Ācārya Haribhadrasūri with English Translation, Notes and Introduction*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1970.
- , *Jaina Ontology*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1971.
- , "The Problem of a Historical Evaluation of the Ancient Jaina Texts." *Sambodhi* 2, 1 (1972) 1-14.
- , "Evolution of the Jaina Treatment of Ethical Problems." *Sambodhi* 2, 1 (1973) 19-38.
- , "The Problems of Ethics and Karma Doctrine as treated in the Bhagavatī Sūtra." *Sambodhi* 2, 3 (1973) 1-13.
- , "Tattvārtha Sūtra. A Historical Evaluation." *Pt. Suklalji'a Commentary on the Tattvārtha Sūtra of Umāsvāti*. Tr. K. K. Dixit, 7-15. Ahmedabad: L. D. Institute, 1974.
- , *Indian Logic: Its Problems as treated by its Schools*. Vaishali: Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, 1975.
- , "A New Contribution to the Discussion of a Problem of Jaina Monastic Discipline." *Sambodhi* 5, 2-3 (1976) 13-48.
- , *Early Jainism*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1978.
- Dobbin, C. *Urban Leadership in Western India: Politics and Communities in Bombay City, 1840-1885*. London, 1972.
- Doniger O'Flaherty, Wendy. "The Origins of Heresy in Hindu Mythology." *HR* 10 (1971) 271-333.
- , *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*. Oxford, 1973.

- , "Introduction." *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Ed. W. Doniger O'Flaherty, ix-xxv. Berkeley: University of California, 1980.
- , "Dionysos and Śiva: Parallel Patterns in Two Pairs of Myths." *HR* 20, 1 (1980) 81-111.
- , "Fluid and Fixed Texts in India." *Boundaries of the Text: Epic Performances in South and Southeast Asia*. Ed. Joyce Flueckinger & Burkhalter and Laurie J. Sears, 31-41. Michigan Papers on South and Southeast Asia No. 35. Ann Arbor: Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, 1991.
- Doniger O'Flaherty, Wendy & J.D.M. Derrett (Ed.). *The Concept of Duty in South Asia*. London: School of Oriental and African Studies, 1978.
- Doniger, Wendy with Brian K. Smith. *The Laws of Manu*. London: Penguin, 1991.
- Doshi, C. M. *The Dasa Srimali Jaina Banias of Kathiawar*. Ph.D. dissertation. Bombay, 1933.
- Doshi, Harish. *Traditional Neighbourhood in a Modern City*. New Delhi: Abhinav Publications, 1974.
- Doshi, Saryu. "The Pilgrims Path at Shravana Belgola." *Marg* 33 (1979a) 7-24.
- , "The Art Treasures of Shravana Belgola." *Marg* 33 (1979b) 49-88.
- Doshi, S. & A. Sundara. "Jaina Centres of Worship." *Marg* 35 (1981) 15-30.
- Doṣī, Becardās et al. *Jain Sāhitya kā Bṛhad Itihās*. Bhāg 1-7. Vārāṇasī: Pārśvanāth Vidyāśram Śodha Saṁsthān, 1966-1981 (Bhāg 2, 1966: Mohanlāl Mehtā & Jagdīscand Jain; Bhāg 3, 1967: Mohanlāl Mehtā; Bhāg 4, 1968: Mohanlāl Mehtā & Hīrālāl R. Kāpaḍiyā; Bhāg 5, 1969: Aṁbālāl Pr. Śāh; Bhāg 6, 1973: Gulābcandra Caudharī; Bhāg 7, 1981: K. Bhujabalī Śāstrī & T. P. Mīnākṣī Sundaram Pillai).
- Drechsel, Paul. *Sozialstruktur und kommunikatives Handeln: Reflexionen über eine postmoderne Ethno-Soziologie*. Münster: Lit Verlag, 1994.
- Dube, S. C. "Caste Dominance and Factionalism." *CIS (N.S.)* 2 (1968) 58-81.
- Dūgar, Ḍulāscand (Ed.). *Osvāl Samāj ke Vyavahārik Niyam (Osvāl Samāj meṁ Vivāh Sagāī Ityādi Saṁbandhī Pracalit Kāī Kuprathāoṁ Evaṁ Phijūlkharcī Nivārṇārtha Niyama)*. Sadārśahar (Bīkāner): Motīlāl Golchā (Osvāl Press, 19 Synagoge Street, Calcutta) ?1932.
- Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Complete Revised English Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, (1966) 1980.
- , "La dette vis-à-vis des ancêtres et la catégorie de sapiṇḍa." *Puruṣārtha* 4 (1980) 15-37 ("The Debt to Ancestors and the Category of Sapiṇḍa." *Debts and Debtors*. Edited by Charles Malamoud, 1-20. New Delhi: Vikas Publishing 1983).
- , *Essays on Individualism*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Dumont, Louis & David F. Pocock. "For a Sociology of India." *CIS* 1 (1957) 7-22.
- , "Pure and Impure: On the Different Aspects or Levels in Hinduism, Possession, and Priesthood." *CIS* 3 (1959) 9-74.
- Dundas, Paul. "Some Linguistic Notes on the Sattasai." *Journal of the Oriental Institute* 30, 3-4 (1981) ...
- , *The Sattasaiṁ and its Commentators*. Ed. Jollygrafica. Torino: Pubblicazioni di Indologica Taurinensia, 1985.
- , "Food and Freedom: The Jaina Sectarian Debate on the Nature of the Kevalin." *Religion* 15 (1985) 161-198.
- , "The Tenth Wonder: Domestication and Reform in Medieval Śvetāmbara Jainism." *IT* 14 (1987-1988) 181-194.
- , "The Digambara Jain Warrior." *The Assembly of Listeners: Jains in Society*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 169-186. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- , Entries in the *Who's Who of World Religions*. Ed. J. R. Hinnells. London: Macmillan, 1991b.
- , *The Jains*. London: Routledge, 1992.
- , "The Marginal Monk and the True Tīrtha." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe, 237-59. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993.

- Durbin, M. "The Transformational Model of Linguistics and its Implications for an Ethnology of Religion: A Case Study of Jainism." *AA* 72 (1970) 334-342.
- Durkheim, Emile. *Der Selbstmord*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- , *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Dutt, Nalinaksha. "Doctrines of the Sammitiya School of Buddhism." *IHQ* 15, 1 (1939) 90-100.
- , *Early Monastic Buddhism*. Calcutta: Oriental Book Agency, 1960.
- Dutt, Sukumar. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and their Contribution to Indian Culture*. London: Allen & Unwin, 1962.
- Duval, Yvette. *Auprès des saints corps et âme: l'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'orient et d'occident du iiii au viie siècle*. Paris: Études Augustiniennes, 1988.
- Dux, Günther. *Die Logik der Weltbilder: Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.
- Dwivedi, R.C. "Social Significance of Jain Ethics." *Ideal, Ideology and Practice: Studies in Jainism*. Ed. N. K. Singh, 22-31. Jaipur: Printwell Publications, 1987.
- Eck, Diana G. "India's *Tīrthas*: 'Crossings' in Sacred Geography." *HR* 20 (1981) 322-344.
- Edgerton, F. B. "The Hour of Death." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 7, 3 (1927) 129-249.
- Eggermont, P. H. L. "The Year of Mahāvīra's Decease." *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha. Part I*. Hg. H. Bechert, 138-51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Eichinger Ferro-Luzzi, Gabriella. "Ritual as Language: The Case of South Indian Food Offerings." *Current Anthropology* 18, 3 (1977) 507-514.
- , "Abhiṣeka, the Indian Rite that Defies Definition." *Anthropos* 76 (1981) 707-742.
- Eino, Shingo. *Die Cāturmāsya oder die altindischen Tertiälopfer dargestellt nach den Vorschriften der Brāhmanas und der Śrautasūtras*. Monumenta Serindica No.18. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1988.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. Translated from the French by W.R. Trusk. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1957 (Reprint).
- , *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1959) 1985.
- , "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism." *The History of Religion*. Ed. M. Eliade & J. M. Kitagawa, 86-107. University of Chicago Press, 1959.
- Emeneau, Murray Barnson. "Studies in the Folk-Tales of India, III. Jaina Literature and Kota Folk-Tales." *Dravidian Linguistics, Ethnology and Folktales. Collected Papers by M. B. Emeneau*, 445-64. The Annamalai University: Annamalai Nagar, 1967.
- Elias, Norbert. *Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Ensink, Jacob. "Problems of the Study of Pilgrimage in India." *Indologica Taurinensia* 2 (1974) 57-79.
- Enthoven, R. E. *Tribes and Castes of Bombay*. Vol. I-III. Bombay: Printed at the Government Central Press, 1920-1922.
- Evans-Pritchard, E. E. *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Evers, Hans-Dieter. *Monks, Priests and Peasants: A Study of Buddhism and Social Structure in Central Ceylon*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- , "Group Conflict and Class Formation in South-East Asia." *Modernization in South-East Asia*. Ed. H.-D. Evers, 108-31. Singapore: Oxford University Press, 1973.
- , "Trading Minorities in Southeast Asia. A Critical Self-Evaluation of Recent Research Findings." *Internationales Asienforum* 22,1-2 (1991) 73-85.
- Faddegon, Barend. *The Pravacana-sāra of Kunda-kunda Ācārya, together with the commentary, Tattva-dīpikā*, by Amṛtacandra Sūri. English Translation by Barend Faddegon. Edited with an Introduction by F. W. Thomas. Jain Literature Society Series Volume 1. Cambridge: At the University Press, 1935.

- Farquhar, John Nicol. *Modern Religious Movements in India*. New York: Macmillan 1915.
- , "The Jains." *Lord Mahavira in the Eyes of Foreigners*. Ed. Akshay Kumar Jain, 137-145. New Delhi: Meena Bharati, 1975.
- Fauconnier, Gilles. "Social Ritual and Relative Truth in Natural Language." *Advances in Social Theory and Methodology*. Ed. K. Knorr-Cetina & A. V. Cicourel, pp.175-202. Boston: Routledge & Kegan Paul, (1975) 1981.
- Faure, Bernard. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Fechner, Gustav Theodor. *Elemente der Psychophysik*. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1860.
- Fergusson, James. *Illustrations of the Rock-cut Temples of India*. Selected from the best examples of the different series of Caves at Ellora, Ajunta, Cuttack, Salsette, Karli and Mahavellipore. From sketches made 1838-1839. London, 1845.
- , *History of Indian and Eastern Architecture*. London, 1876.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Die Wissenschaftslehre: 2. Vortrag aus dem Jahre 1804*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.
- Fick, Richard. *Eine jainistische Bearbeitung der Sagara-Sage*. Dissertation, Kiel, 1888.
- Filliozat, Jean. "La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne." *Journal Asiatique* 251 (1963) 21-51.
- , "Sur le domaine semantique de *punya*." *Indianisme et Bouddhisme*. Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte, 101-116. Louvain: Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 23, 1980.
- Findly, Ellison Banks. "Jahangir's Vow of Non-Violence." *JAOS* 107 (1987) 245-256.
- Fischer, Klaus. "Flat Ceilings and Radial Vaults in Jaina Temples." *ALB* 38 (1974) 32-43.
- , *Erotik und Askese in Kult und Kunst der Inder*. Köln, 1979.
- , "R̥ṣyaśṛṅga in the Narrative Art of Jaina Stūpas at Kankālī-Ṭīlā. Kāma and Tapas in Jaina Sculpture: Patrons, Artists, Worshippers." *IT* 11 (1983) 228-239.
- Fischer, Eberhard & Jyotindra Jain. *Art and Rituals: 2000 Years of Jainism in India*. New Delhi: Sterling Publishers, 1977.
- Flueckinger, Joyce, Burkhalter and Laurie J Sears (ed.). *Boundaries of the Text: Epic Performances in South and Southeast Asia*. Michigan Papers on South and Southeast Asia No. 35. Ann Arbor: Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, 1991.
- Flügel, Peter. *Zur Theorie des Tauschs in der Ethnologie*. M. A. Dissertation, Mainz, 1985.
- , "Zur Logik der Freiheit in der Hegelschen Rechtsphilosophie." Ms. Mainz, 1987.
- , "Worshipping the Ideal King: On the Social Implications of Medieval Jain Conversion Stories." *Paper Presented at the Jain History and Culture Workshop*, Amherst College, Juni 1993.
- Folkert, Kendall W. *Two Jaina Approaches to Non-Jainas: Patterns and Implications*. Ph.D. dissertation, Harvard University, 1975.
- , "Jaina Studies: Japan, Europe, India." *Sambodhi* 5, 2-3 (1976) 138-147.
- , "Jainism." *A Handbook of Living Religions*. Ed. J. R. Hinnells, 256-278. London: Penguin, 1984.
- , *Scripture and Community: Collected Essays on the Jains*. Ed. J. E. Cort. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Forbes, Alexander Kinloch. *Rās Mālā. Hindoo Annals of the Province of Goozerat in Western India*. Edited with Historical Notes and Appendices by H. G. Rawlinson. 2 Vols. Oxford University Press. London: Humphrey Milford, 1924.
- Foucault, Michel. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, (1969) 1981.
- , *The Use of Pleasure: The History of Sexuality Volume 2*. London: Peregrine (1984) 1987.
- Fox, Richard. *Kin, Clan, Raja, and Rule*. Berkeley: University of California Press, 1971.
- , "Introduction." *Realm and Region in Traditional India*, ix-xxv. New Delhi: Vikas, 1977.
- Frankel, E. R. "Conclusion. Decline of a Social Order." *Dominance and State Power in Modern India. Decline of a Social Order*. Ed. E. R. Frankel & M. S. A. Rao, 482-517. Delhi: Oxford University Press, 1990.

- Francklin, Lt.-Col. William. "Description of the Temple of Pa'rs'wana't'ha, at Samme't Si'khar." *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1827) 527-530.
- , *Inquiry Concerning the Site of Ancient Palibothra, etc.* Part IV. London, 1815-22.
- , *Researches on the Tenets of the Jeynes and Boodhists. Researches on the Tenets and Doctrines of the Jeynes and Boodhists Conjectured to be the Brachmanes of Ancient India. In which is Introduced a Discussion on the Worship of the Serpent in Various Countries of the World.* London, 1827.
- Frank, Bernard. "Vacuite« et Corps Actualisé: Le problème de la Pre«sence de 'Personnages Ve«ne«re«s' dans leurs Images selon la Tradition du Bouddhisme Japonais." *Corps dieux: Le temps de la re«flexion* 7 (1986) 141-170.
- Frauwallner, Erich. *Geschichte der indischen Philosophie*. Bd 1-2. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1953-1956.
- , *History of Indian Philosophy*. Vol. I-II. Translated from the original German by V. M. Bedekar. Delhi: Motilal Banarsidas, (1953) 1973.
- Freedberg, David. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Freitag, Sandria B. *Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Freud, Sigmund. *Studienausgabe*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1982.
- Frykenberg, Robert E. "'Company Circuit' in the Carnatic, c.1799-1859: The Inner Logic of Political Systems in India." *Realm and Region in Traditional India*. Ed. R. G. Fox, 117-164. New Delhi: Vikas, 1977.
- Fuchs, Martin *Theorie und Verfremdung: Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988.
- Fuchs, Peter. "Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-asketischen Schweigens." *Reden und Schweigen*. P. Fuchs & N. Luhmann, 21-45. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Gaeffke, Peter. "Karma in North Indian Bhakti Traditions." *Journal of the American Oriental Society* 105, 2 (1985) 265- 275.
- Galanter, Marc. "The Problem of Group Membership. Some Reflections on the Judicial View of Indian Society." *Journal of the Indian Law Institute* 4 (1962) 331-351.
- , *Law and Society in Modern India*. Ed. R. Dhavan. Delhi: Oxford University Press, (1989) 1992.
- Gampert, Wilhelm. *Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur*. Prag: Orientalisches Institut, 1939.
- Gandhi, Raj S. "The Rise of Jainism and its Adoption by the Vaisyas of India: A Case Study in Sanskritisation and Status Mobility." *Social Compass* 24, 2-3 (1977) 247-260.
- Gāndhī, Vīrcand Raghav. "The Philosophy and Ethics of the Jains." In *The World's Congress of Religions*. With an Introduction by Rev. M. J. Savage, 370-376. Boston: Arena Publishers, 1893. [also: *The World's Parliament of Religions: An Illustrated and Popular History of the World's Parliament of Religions held in Chicago in Connection with the World's Columbian Exposition*. Vol. 2. Ed. J. H. Barrows, 1222-26. Chicago: Parliament Publication Company, 1893].
- , *The Jain Philosophy*. Collected by Bhagu F. Karbhari. Ed. 'The Jain' and the 'Patriot'. Bombay: Venichand Surchand Shah, for Shree Agamodaya Samiti, (1910) 1924a.
- , *Speeches and Writings of Virchand R. Gandhi. Vol. I*. Ed. Bhagu F. Karbhari. Editor 'The Jain' and the 'Patriot'. Bombay: N. M. Tripathi & Co., 1911.
- , *The Yoga Philosophy*. Collected by Bhagu F. Karbhari. Ed. 'The Jain' and the 'Patriot'. Bombay: Venichand Surchand Shah, for Shree Agamodaya Samiti, (1912) 1924b.
- , "Contribution of Jainism to Philosophy." *Jana Yuga* 1, 2 (1958) 23-28.
- Gangadeen, Ashok. "Comparative Ontology and the Interpretation of Karma." *Indian Philosophical Quarterly* 6, 2 (1979) 203-256.

- Geary, Patrick. J. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, (1978) 1990.
- , "Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics." *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Ed. A. Appadurai, 169-194. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Gehlen, Arnold. *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 15. Auflage. Wiebelsheim: AULA-Verlag, 1950 (*Man: His Nature and Place in the World*. Translated by Claire McMillan & Karl Pillemer. With an Introduction by Karl-Siegbert Rehbein. Columbia University Press, 1988).
- , "Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 40, 5 (1952) 338-353 (Nachdruck: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. Arnold Gehlen Gesamtausgabe Band 4, 366-379. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983).
- , *Urmensch und Spätkultur: Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. 6. erweiterte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1956.
- Gell, Alfred. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg, 1992.
- Gellner, David N. "Monastic Initiation in Newar Buddhism." *Indian Ritual and its Exegesis*. Oxford University Papers on India Volume 2 Part 1, 42-106. Delhi: Oxford University Press, 1988.
- , *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Gellner, Ernest A. "Ethics and Logic." *Aristotelian Society Proceedings* 55 (1954-55) 157-78.
- Gernet, Jacques. "Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois du ve au xe siècle." *Me«langes publi«s par l'Institut des Hautes Études Chinoises*. Vol. 2, 527-558. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- Ghatage, Amrit Madhav. "Kundakunda and his Philosophy." *Jaina Gazette* 30, 10 (1933).
- , "The Daśavaikālika-Nirjukti." *IHQ* 11, 2 (1935a) 627-639.
- , "Narrative Literature in Jain Māhārāstri." *ABORI* XVI (1935b) 26-43.
- , "The Sūtrakṛtāṅga-Nirjukti." *IHQ* 12, 2 (1936a).
- , "A Few Parallels in Jain and Buddhist Works." *ABORI* XVII (1936b) 340-350.
- , "The Title Daśavaikālika Sūtra." *IHQ* 14, 2 (1938a).
- , "Parallel Passages in the Daśavaikālika and the Ācārāṅga." *NIA* 1, 2 (1938b).
- , "Pārśva's Historicity Reconsidered." *All India Oriental Conference 13th Session* (1946).
- Ghosal, Sarat Chandra. *Parīkṣāmukhaṃ by Māṇikyanandī (with Prameya-Ratnamālā by Anantavīrya)*. Edited with Translation, Introduction, Notes and an Original Commentary in English. Lucknow: The Central Jaina Publishing House, 1940.
- Ghosal, S. N. "Intimidation of the Jaina Lay Worshippers in the Uvāsagadasāo." *JOIB* 24 (1974) 105-9.
- Ghosh, A. (Ed.). *Jaina Art and Architecture* (3 vols.). New Delhi: Bharatiya Jnanpith, 1975.
- Ghurye, G. S. *Indian Sadhus*. Bombay: Popular Prakashan, 1953.
- Gillion, Kenneth. *Ahmedabad: A Study in Indian Urban History*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Girard, René. *Violence and the Sacred*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, (1972) 1986.
- Gladigow, Burkhard. "Der Sinn der Götter: Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvortstellung." *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. Ed. Peter Eicher, 41-62. München: Kösel, 1979.
- , (Hg.). *Staat und Religion*. Düsseldorf: Patmos, 1981.
- , "Kraft, Macht, Herrschaft: Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe." *Staat und Religion*. Hg. B. Gladigow, 7-23. Düsseldorf: Patmos, 1981.
- , (Hg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer, 1988.
- , "Anikonische Kulte." *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hg. B. Gladigow, 472f. Stuttgart: Kohlhammer, 1988.
- Glasenapp, Helmuth von. *Die Lehre vom Karma in der Philosophie der Jainas*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1915.

- , "Die Stellung des Jainismus in der indischen Religionsgeschichte und sein Verhältnis zu anderen Glaubenslehren." *Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete* 6 (1924/5) 313-330 (reproduziert in: *Ausgewählte Kleine Schriften*. Hg. H. Bechert & V. Moeller, 361-378. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980).
- , *Der Jainismus: Eine indische Erlösungsreligion*. Berlin: Alf Häger Verlag, 1925a.
- , "Die Weltanschauung der Jainas." *Ephemerides Orientales* 25 (1925b) 1-14.
- , "Das Triṣaṣṭilakṣaṇamahāpurāṇa der Digambaras." *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*. Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag. Hg. Willibald Kirfel, 331-345. Bonn: Kommissionsverlag Fritz Klopp, 1926.
- , "Pragmatische Tendenzen in der Religion und Philosophie der Inder." *Proceedings of the 6. International Congress of Philosophy, Cambridge/Mass. 1926* (1927) 102-107.
- , "Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien." *Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens*. Heft 17. Leipzig, 1928a.
- , *Heilige Stätten Indiens. Die Wallfahrtsorte der Hindus, Jainas und Buddhisten, ihre Legenden und ihr Kultus*. München: Georg Müller Verlag, 1928b.
- , "A Jaina Tīrthankara in a Buddhist Maṇḍala." *JA* 3 (1937/8) 47.
- , "Hermann Jacobi +." *ZDMG N.F.* 17 (1938) 1-14.
- , *The Doctrine of Karman in Jain Philosophy*. Translated from the original German by B. Gifford and revised by the author. Ed. H. R. Kapadia. Bombay: Bai Vijibai Jivanlal Panalal Charity Fund, 1942.
- , "Die Polemik der Buddhisten und Brahmanen gegen die Jains." *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht*. Hamburg: Steiner Verlag (Alt- und Neu-indische Studien 7), 1951 (reproduziert in: *Ausgewählte Kleine Schriften*. Hg. H. Bechert & V. Moeller, 440-449. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980).
- , "Probleme der Übersetzung indischer Texte." *Studium Generale* 5, 2 (1952) 82-86.
- , "Das Ardha-Māgadhī-Wörterbuch und die Religion der Jainas." *Bulletin der indischen Botschaft Bonn* 3, 8 (1953a) 9-11.
- , "The Concept of Gradual Progress in Indian and Western Philosophy." *Humanism and Education in East and West. An International Round Table Discussion Organized by UNESCO*. Paris, 1953b.
- , "Die Bedeutung der Jaina-Religion für die Aufhellung der Frühgeschichte des Buddhismus." *Atti del Congresso Internazionale di Storia delle Religioni* 8 (1956) 179-180.
- , "Jaina-Buddhist Parallels as an Auxiliary to the Elucidation of early Buddhism." *Sripad Krishna Belvalkar Felicitation Volume*. Ed. A. S. Altekar, 196-201. Delhi: Motilal Banarsidas, 1957.
- Glücklich, Ariel. "The Royal Scepter ('Daṇḍa') as Legal Punishment and Sacred Symbol." *History of Religions* 28, 2 (1988) 97-122.
- Gold, Ann Grodzins. *Fruitful Journeys: The Ways of Rajasthan Pilgrims*. Berkeley: University of California Press, (1988) 1990.
- , "Spirit possession perceived and performed in rural Rajasthan." *CIS (N.S.)* 22, 1 (1988) 35-63.
- Gokhale, Balkrishna Govind. "Capital Accumulation in XVIIth Century Western India." *Journal of the Asiatic Society of Bombay N.S.* 39 (1964) 51-60.
- , *Surat in the Seventeenth Century: A Study in the Urban History of Pre-Modern India*. London: Curzon Press, 1979.
- Gombrich, Richard. *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Second Edition with Minor Corrections. First published by Oxford University Press, 1971 under the Title Precept and Practice. Delhi: Motilal Banarsidas, (1971a) 1991.
- , "Merit Transference in Sinhalese Buddhism: A Case Study of the Interaction between Doctrine and Practice." *HR* 11 (1971b) 203-219.
- , "Buddhism and Society (Review of Spiro 1970)." *MAS* 6, 4 (1972) 483-96.

- , "Ancient Indian Cosmology." *Ancient Cosmologies*. Ed. Carmen Blacker & Michael Loewe, 110-142. London: Allen & Unwin, 1975.
- , "From Monastery to Meditation Centre: Lay Meditation in Modern Sri Lanka." *Buddhist Studies: Ancient and Modern: Collected Papers on South Asia No. 4*. Ed. P. Denwood & A. Piatagorsky, 20-35. London: Curzon Press, 1983.
- , "Temporary Ordination in Sri Lanka." *JIAS* 7, 2 (1984) 41-65.
- , *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1988.
- Gombrich, Richard & Gananath Obeyesekere. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Gonda, Jan. *Ancient Indian ojas, Latin *augos and the Indo-European Nouns in -es/-os*. Utrecht, 1952.
- , "Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View." *Numen* 3, 1 (1956) 36-71; 3, 2 (1956) 122-155; 4, 1 (1957) 24-58.
- , "Why are Ahimsā and Similar Concepts often Expressed in a Negative Form?" *Four Studies in the Language of the Veda*, 95-117. Disputationes Theno-Trajectinaeis. Gravenage: Mouton, 1959.
- , *Change in Indian Religion*. Mouton: The Hague, 1965.
- , *Loka. World and Heaven in the Veda*. Amsterdam: Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel LXXIII, No. 1, 1966.
- , "A propos d'un sens magico-réligieux de skt. guru-." *Selected Studies II*. Sanskrit Word Studies, 295-302, Mouton: The Hague, 1975a.
- , "The Indian Mantra." *Selected Studies IV*. History of Ancient Indian Religion, 248-301. Mouton: The Hague, 1975b.
- , "Parameṣṭhin." *JAOS* 105.3 (1985) 439-457.
- Goonasekera, Ratna Sunilsantha Abhayawardana. *Renunciation and Monasticism among the Jains of India*. Ph.D. dissertation. San Diego: University of California, 1986.
- Gopal, Surendra. "Gujarati Shipping in the Seventeenth Century." *IESHR* 8 (1971) 31-39.
- , "Jains in Bihar in the Seventeenth Century." *PIHC* (1972a) 320-325.
- , "Nobility and the Mercantile Community in India, XVI-XVIIth Centuries." *Journal of Indian History* 50 (1972b) 793-802.
- , "Jain Merchants in Eastern India Under the Great Mughals." *Business Communities in India*. Ed. D. Tripathi. Delhi: Manohar, 1984.
- Gopalan, Gopalan V. "Vrat: Ceremonial Vows of Women in Gujarat, India." *Asian Folklore Studies* 37, 1 (1978) 101-129.
- Gopani, A. S. *Some Aspects of Indian Culture*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981.
- , "Religion and Secularism." *Ebda.*, S. 1-3.
- , "Ājivika Sect - A New Interpretation." *Ebda.*, S. 4-26 [first published: *Bhāratīya Vidyā* 2, 2 (1941)].
- , siehe *Jñānasāra*.
- Gosh, Indu Mala. *Ahimsā: Buddhist and Gandhian*. Delhi: Indian Bibliographies Bureau, 1989.
- Gothōni, René. *Modes of Life of Theravāda Monks. A Case Study of Buddhist Monasticism in Sri Lanka*. Helsinki: Societas Orientalis, 1982.
- Goudriaan, Teun & Sanjukta Gupta. *Hindu Tantric and Śakta Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- Gour, H. S. *The Hindu Code : Being a Codified Statement of Hindu Law with a commentary thereon*. Calcutta: Butterworth, 1919.
- Granoff, Phyllis. "The Udayagiri Mahiṣāsūramardini: An Analysis of the Myth." *East and West* 29, 1-4 (1979) 139-151.
- , "Holy Warriors: A Preliminary Study of some Biographies of Saints and Kings in the Classical Indian Tradition." *JIP* 12 (1984) 291-303.

- , "Scholars and Wonder Workers: Some Remarks on the Role of the Supernatural in Philosophical Contests in Vedānta Hagiographies." *JAOS* 105, 3 (1985) 459-467.
- , "The Miracle of a Hagiography without Miracles: Some Comments on the Jain Lives of the Pratyekabuddha Karakaṇḍa." *Journal of Indian Philosophy* 14 (1986) 389-403.
- , "Jain Biographies of Nagarjuna: Notes on the Composing of a Biography in Medieval India." *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*. Ed. P. Granoff & K. Shinohara, 45-66. Oakville: Mosaic Press, 1988a.
- , "The Biographies of Arya Khapatacarya: A Preliminary Investigation into the Transmission and Adaptation of Biographical Legends." *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*. Ed. P. Granoff & K. Shinohara, 67-98. Oakville: Mosaic Press, 1988b.
- , "Jain Lives of Haribhadra: An Inquiry into the Sources and Logic of the Legends." *JIP* 17 (1989a) 105-128.
- , "The Biographies of Siddhasena. A Study in the Texture of Allusion and the Weaving of a Group-Image. (Part I)." *JIP* 17, 4 (1989b) 329-384.
- , "Religious Biography and Clan History among the Śvetāmbara Jains in North India." *East and West* 39, 1-4 (1989c) 195-219.
- , "The Yogavāsīṣṭha: The Continuing Search for a Context." *New Horizons of Research in Indology*. Ed. V.N. Jha, 181-206. Poona: Poona University, 1989d.
- , "The Biographies of Siddhasena. A Study in the Texture of Allusion and the Weaving of a Group-Image. (Part II)." *JIP* 18 (1990a) 261-304.
- , "The Mūlaśuddhiprakaraṇa: Three Stories." *The Clever Adulteress and other Stories: A Treasury of Jain Literature*. Ed. P. Granoff, 84-117. Oakville: Mosaic Press, 1990b.
- , "Jain Biographies: Selections from the *Prabandhakośa*, *Kharataragacchabṛhadgurvāli*, *Vṛddhācāryaprabandhāvali*, and the *Ākhyānakamaṇikośa*." *The Clever Adulteress and other Stories: A Treasury of Jain Literature*. Ed. P. Granoff, 140-181. Oakville: Mosaic Press, 1990c.
- , "Authority and Innovation: A Study of the Use of Similes in the Biography of Hīravijaya to Provide Sanction for the Monk at Court." *Jinamañjari* 1, 1 (1990) 48-60.
- , "Tales of Broken Limbs and Bleeding Wounds: Responses to Muslim Iconoclasm in Medieval India." *East and West* 41, 1-4 (1991a) 189-203.
- , "The Politics of Religious Biography: The Biography of Balibhadra the Usurper." *BEI* (1991b) 75-91.
- , "Buddhaghōṣa's Penance and Siddhasena's Crime: Remarks on Some Buddhist and Jain Attitudes Towards the Language of Religious Texts." *From Benares to Beijing. Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yün-Hua*. Ed. Koichi Shinohara & Gregory Schopen, 17-31. Oakville: Mosaic Press, 1991.
- , "The Householder as Shaman. Jain Biographies of Temple Builders." *East and West* 24, 2-4 (1992a) 301-317.
- , "The Violence of Non-Violence: A Study of Some Jain Responses to Non-Jain Religious Practices." *JIABS* 15, 1 (1992b) 1-43.
- , "Worship as Commemoration: Pilgrimage, Death and Dying in Medieval Jainism." *BEI* 10 (1992c) 181-202.
- , "Buddhaghōṣa's Penance and Siddhasena's Crime: Indian Attitudes Towards Language." *From Benares to Beijing. Festschrift for Dr. Jan Yün-Hua*. Ed. K. Shinohara & G. Schopen, 17-35. Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1992d.
- , "When Miracles Become Too Many: Stories of the Destruction of Holy Sites in the Tapi Khanda of the Skanda Purana." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 77 (1992e) 47-71.
- , "Tolerance in the Tantras: Its Form and Function." *Journal of Oriental Research, Madras (Festschrift for Dr. S.S. Janaki)* LVI-LVII (1991-1992f) 283-302.

- , "Jinaprabhasūri and Jinadattasūri: Two Studies from the Śvetāmbara Jain Tradition." *Speaking of Monks: Religious Biography in India and China*. Ed. P. Granoff & K. Shinohara, 1-96. Oakville, Ont.: Mosaic Press, 1993a.
- , "Going by the Book: The Role of Written Texts in Medieval Jain Sectarian Conflicts." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. R. Smet & K. Watanabe, 315-338. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993b.
- , "Halayudha's Prism: Temples and Worship in Medieval North India." *Gods, Guardians and Lovers: Temple Sculptures from North India*. Ed. V. Desai & D. Mason, 66-97. New York: Asia Society, 1993c.
- Grice, H. Paul. "Logic and Conversation." *Syntax and Semantics*. Ed. P. Cohen & J. L. Morgan, 41-58. Vol. 3. London: Academic Press, 1975.
- Grimshaw, Anna. *Servants of the Buddha: Winter in a Himalayan convent*. London: Open Letters, 1992.
- Gross, R. L. *A Study of the Sādhus of North India*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Grover, B. R. "An Integrated Pattern of Commercial Life in the Rural Society of North India during the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *Indian Historical Records Commission: Proceedings of the Thirty-Seventh Session* (Delhi 1966) 121-153.
- Guérinot, Armand Albert. "La doctrine des l'êtres vivants dans la religion Djaïna." *Revue de l'Histoire des Religions* 47 (1903) 34-50.
- , *Essai de bibliographie Jaina*. Répertoire Analytique et Méthodique des Travaux Relatifs au Jainisme. Avec Planches Hors Texte. Paris: Annales du Musée Guimet 22, 1906.
- , *Répertoire d'épigraphie Jaina: précédé d'une esquisse de l'histoire du jainisme d'après les inscriptions*. Paris: E. Leroux, 1908 (Publications de L'École Française D'Extrême-Orient Volume X).
- , "Un maître Jaina du temps présent: Śrī Vijayadharma Sūri." *Journal Asiatique* X Serie XVIII (1911) 379-384.
- , *La religion djaina: histoire, doctrine, culte, coutumes, institutions*. Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1926.
- Gunawardana, R. A. L. H. *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. Tucson: University of Arizona Press, 1979.
- Gupta, B. L. *Trade and Commerce in Rajasthan During the 18th Century*. Jaipur: Jaipur Publishing House, 1987.
- , "The Migration of Traders to Rajasthan in the Eighteenth Century." *PIHC* (1988) 312-317.
- Gupta, Badlu Ram. *The Aggarwals: A Socio-Economic Study*. New Delhi: S. Chand & Co., 1979 (?).
- Gupta, Sanjukta, Dirk Jan Hoens & Teun Goudriaan. *Hindu Tantrism*. Handbuch der Orientalistik. 4. Band, 2. Abschnitt. Leiden: E. J. Brill, 1979.
- Guseva, N. R. *Jainism*. Bombay: Sindhu Publications, 1971.
- Habermas, Jürgen. "Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann." *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* Jürgen Habermas & Niklas Luhmann, 142-290. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- , *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980-1981.
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- , "Individuierung durch Vergesellschaftung: Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität." *Nachmetaphysisches Denken*, 187-241. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988/1992.
- Habib, Irfan. "Banking in Mughal India." *Contributions to Indian Economic History* 1 (1960) 1-11.
- , "Usury in Medieval India." *CSSH* 6, 4 (1964) 407-411.
- , "Potentialities of Capitalist Development in the Economy of Mughal India." *Journal of Economic History* 29 (1969) 32-78.
- , "The System of Bills of Exchange (*hundis*) in the Mughal Empire." *PIHC* (1972) 290-303.
- , *Interpreting Indian History*. Shillong: North-Eastern Hill University Publication, 1985.
- Hacker, Paul. *Vrata*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch Historische Klasse. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

- , *Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens*. Aus dem Nachlass herausgegeben von K. Rüping. Wien, 1985.
- Hahn, Alois. "Zur Soziologie der Beichte und andere Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess." *KZfjSS* 34, 2 (1982) 407-434.
- Halbfass, Wilhelm. "Competing Causalities: Karma, Vedic Rituals, and the Natural World." *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*, 291-245. Delhi: Sri Satguru Publications, 1991/1992.
- , *On Being and What There Is: Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Hamilton, Francis Buchanan. *Journey though Mysore, Canara, and Malabar*. Vol. 3. *Asiatic Researches* 9 (1807) on the Jains: pp. 81-84, 410-442.
- , "On the Srawacs or Jains." *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1827) 531-540.
- , "Description of Temples of the Jainas in South Bihar and Bhagalpur." *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1827) 523-527.
- Hamm, Frank-Richard & Walther Schubring. *Studien zum Mahānīsīha*. Kapitel 6-8. Herausgegeben und übersetzt. Alt- und Neu-Indische Studien 6. Hamburg: De Gruyter, 1951.
- Hanaki, T. *Anuogaddārāim*. English Translation. Vaishali: Prakrit Jain Institute Research Publications Series 5, 1970.
- Handa, Devendra. *Osian: History, Archaeology, Art and Architecture*. Delhi: Sundeep Prakashan, 1984.
- Handiqui, Krishna Kanta. *Yaśastilaka and Indian Culture. Or Somadeva's Yaśastilaka and Aspects of Jainism and Indian Thought and Culture in the Tenth Century*. Sholapur: Jaina Saṃskṛti Saṃrakshaka Sangha (Jīvarāja Jaina Granthamālā No. 2), (1949) 1968.
- Hara, Minoru. "Note on Two Sanskrit Religious Terms: *bhakti* and *śraddhā*." *IJJ* 7 (1964) 124-145.
- , "Transfer of Merit." *ALB* 31-32 (1968) 382-411.
- , "Tapasvin-." "Tapo-Dhana." *Acta Asiatica* 19 (1970) 58-76.
- , "Indra and Tapas." *ALB* 39 (1976) 129-160.
- , "Tapasvinī." *Annals of the Bhandarkar Oriental Institute* Diamond (1978) 151-159.
- , "A Note on the Ancient Indian Oath (2), Use of the Periphrastic Future." *JAOS* 14 (1987-1988) 201-214.
- , "Invigoration." *Hinduismus und Buddhismus* (U. Schneider Felicitation Vol.). Hg. E. Falk, 134-151. Freiburg, 1987.
- Hardiman, David. *Peasant Nationalists of Gujarat: Kheda District 1917-1934*. Delhi: Oxford University Press, 1981.
- Hardy, Friedhelm. "From the 'Illness of Love' to Social Hermeneutics." *Contributions to South Asian Studies* 3 (1983).
- , "The Story of King Yaśodhara." *The Clever Adulteress and Other Stories*. Ed. P. Granoff, 118-139. Oakville: Mosaic Press, 1990.
- Hardy, Robert Spence. *Eastern Monachism*. London : Partridge and Oakey, 1850.
- Harpham, Geoffrey Galt. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Hartsuiker, Dolf. *Sadhus: Holy Men of India*. London: Thames and Hudson, 1993.
- Havnevik, Hanna. *Tibetan Buddhist Nuns*. Oslo: Norwegian University Press, 1989.
- Hayden, R.M. "Excommunication as Everyday Event and Ultimate Sanction: The Nature of Suspension from and Indian Caste." *JAS* 42, 2 (1983) 291-307.
- Haynes, Douglas E. "From Tribute to Philanthropy: The Politics of Gift Giving in a Western Indian City." *JAS* 46, 2 (1987) 339-360.
- , *Rhetoric and Ritual in Colonial India: The Shaping of a Public Culture in Surat City, 1852-1928*. Berkeley: University of California Press, 1991.

- Haynes, Edward S. "Imperial Impact on Rajputana: The Case of Alwar, 1775-1850." *MAS* 12,3 (1978) 419-453.
- Hazelhurst, Leighton W. "Caste and Merchant Communities." *Structure and Change in Indian Society*. Ed. M. Singer. Chicago: Aldine, 1966.
- Heberle, Rudolf. *Social Movements: An Introduction to Political Sociology*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1951.
- , "Types and Functions of Social Movements." *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Ed. David L. Sills, 438-444. New York: Macmillan, 1968.
- Heesterman, Jan C. *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotated*. Disputationes Rheno-Trajectinae. Vol. 2. The Hague: Mouton, 1957.
- , "Reflections on the Significance of the Dakṣiṇā." *Indo-Iranian Journal* 3 (1959) 241-258.
- , "Vrātya and Sacrifice." *IJJ* 6 (1962) 1-37.
- , "Review: L. Alsdorf. Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und der Rinderverehrung in Indien." *Indo-Iranian Journal* 9 (1966) 147-149.
- , "Veda and Dharma." *The Concept of Duty in South Asia*. Ed. W.D. O'Flaherty & J. D. M. Derrett, 80-95. London: S.O.A.S., 1978.
- , "Householder and Wanderer." *Way of Life: King, Householder, Renouncer*. Ed. T. N. Madan. Delhi: Vikas, 1982.
- , "Non-Violence and Sacrifice." *IT* 12 (1984) 119-127.
- , *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- , "Self-Sacrifice in Vedic Ritual." *Gilgul: Essays on Transformation*. Dedicated to R. J. Zwiwerblowsky. Ed. S. Shaked, D. Shulman & G. G. Stroumsa, 91-106. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- , "The 'Hindu Frontier'." *India and Indonesia: General Perspectives*. Ed. J. C. Heesterman et al., 1-15. Leiden: E. J. Brill, 1989a.
- , "King and Warrior." *Kingship and the Kings*. Ed. J. C. Galey, 97-122. London: Harwood, 1989b.
- , *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1832-1845) 1981.
- Heggade, D. Manjajaya. "Some Suggestions for the Mission." *VOA* (1953) 83-84.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 18. Auflage Tübingen: Max Niemeyer Verlag, (1927) 1986.
- Heinze, Ruth-Inge. *The Role of the Saṅgha in Modern Thailand*. Taipei: Chinese Association for Folklore, 1977.
- Heitzman, James. "State Formation in South India 850 - 1280." *IESHR* 24 (1987) 35-61.
- , "Ritual Polity and Economy: The Transactional Network of an Imperial Temple in Medieval South India." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 34 (1991) 23-54.
- Hertel, Johannes. "Zwei Erzählungen aus der Bonner Hitopadeśa-Hs. Ch." *ZDMG* 55 (1901) 487-494, Nachträge, S. 693-696.
- , "Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra." *ZDMG* 57 (1903a) 634-704.
- , "Über Amitagati's Subhāṣitasamḍoha." *WZKM* 17 (1903b) 105-134.
- , "Eine Fabel Kṣemendras." *WZKM* 17 (1903c) 343-350.
- , "Zu Kṣemendras Auszug aus dem Pañcatantra u. Mankowski II,7." *WZKM* 17 (1903d) 297-301.
- , "Jāt. 59.60 und Paṛiśiṣṭaparvan II, 694ff." *ZDMG* 60 (1906) 394-401.
- , "Beiträge zum Sanskritwörterbuch aus Hemacandra's Paṛiśiṣṭaparvan." *ZDMG* 62 (1908) 361-369.
- , *Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandra's Paṛiśiṣṭaparvan*. Deutsch mit Einleitung und Anmerkungen. Leipzig: Wilhelm Heims (Bibliothek Morgenländischer Erzähler, Band 1), 1908.
- , "Über einige Handschriften von Kathāsaṃgraha-Strophen." *ZDMG* 64 (1910) 58-62.
- , "Die Erzählung vom Kaufmann Campaka." *ZDMG* 65 (1911) 1-51, 425-470.

- , "Die Erzählliteratur der Jains." *Geist des Ostens* 1, 3-5. Leipzig, 1913, S. 178-192, 247-256, 313-322.
- , "Über die Suvābahuttarikāthā." *Festschrift Ernst Windisch zum 70. Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht von Freunden und Schülern*. Leipzig 1914, S. 1-16.
- , *Kātharatnākara. Das Märchenmeer*. Eine Sammlung indischer Erzählungen von Hemavijaya. Deutsch von Johannes Hertel. Band II: Fünfte bis neunte Woge. München: Georg Müller (Meisterwerke Orientalischer Literatur, Fünfter Band), 1920a.]
- , "Die betrogenen Betrüger." *ZDMG* 74 (1920b) 458-460.
- , *On the Literature of the Shvetambaras of Gujarat*. Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig. Forschungsinstitut für Indogermanistik Indische Abteilung Nr.1. Leipzig: Merkert & Petters, 1922.
- , *Kaufmann Tschampaka von Dschinakirti*. Pāla und Gōpāla von Dschinakirti, Ratnatschuda von Dschānāsāgara. Vollständig verdeutschte Indische Märchenromane I. Leipzig: H. Haessel Verlag, 1922b.
- , "Bemerkungen zum Uttamacaritrakathānaka." *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*. Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag. Hg. Willibald Kirfel, 135-144. Bonn: Kommissionsverlag Fritz Klopp, 1926.
- , "Eugen Hultzsch." *ZDMG* 82 = N.F. 7 (1928) 49-67.
- Hillebrandt, Alfred. *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form*. Jena : Gustav Fischer, 1879.
- , "Worship (Hindu)." *ERE* Vol. 5 (1912) 795-799.
- , *Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe*. Sitzungsberichte der Königlich Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse Jahrgang 1917, 8. Abhandlung. München: Verlag der Königlich Bayrischen Akademie der Wissenschaften in Kommission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth), 1917.
- Hinüber, Oskar von. "Review: The Hāthīgumphā Inscription of Khāravela and the Bhabru Edict of Aśoka - A Critical Study by Shashi Kant. 1971." *Indo-Iranian Journal* 17 (1975) 276-277.
- Hiraji, Maharaj Saheb. *Aloyana*. Revised and Improved by Ācārya Śrī Gulabchandrajī in 1924. English Translation by P. R. Vora. San Diego: Federation of Jain Associations in North America, 1992.
- Hirakawa, Akira. "The Twofold Structure of the Buddhist Samgha." *23. Proceedings of the All Indian Oriental Conference* 1955 (1969) 325-331.
- Hobsbawn, Eric. "Introduction." *The Invention of Tradition*. Ed. E. Hobsbawn & T. Ranger, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hocart, Arthur Maurice. *Kingship*. Oxford: Oxford University Press, 1927.
- Höfer, J. & K. Rahner. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg: Herder Verlag, 1969.
- Hoffmann, H. "Die Begriffe für 'König' und 'Herrschaft' im indischen Kulturkreis." *Saeculum* 4 (1953) 334 ff.
- Hoffmann, Ingeborg. *Der Kathākośa – Text und Übersetzung mit bibliographischen Angaben*. Dissertation, München, 1974.
- Hoernle, August Friedrich Rudolph. *The Uvāsagadasāo or the Religious Profession of the Uvāsaga Expounded in Ten Lectures Being the Seventh Anga of the Jains Translated from the Original Prakrit with Copious Notes.copious notes*. Vol. II. Translation. Calcutta: The Asiatic Society, Bibliotheca Indica. New Series. Vol. 105, 1885-1890 (Reprint 1989).
- , "The Pattavali List of Pontiffs of the Upakesa-Gachcha." *IA* 19 (1890) 233-242.
- , "Two Pattavalis of the Sarasvati Gachcha of the Digambara Jains." *IA* 20 (1891) 341-361.
- , "Three further pattavalis of the Digambaras." *IA* 21 (1892) 57-84.
- , "Ājivikas." *ERE* 1 (1908) 259-268.
- Holck, H. Frederick. "Some Observations on the Motives and Purposes of Asceticism in Ancient India." *AS* 23, 1-2 (1969) 45-57.

- Holmstrom, Savitri. *Towards a Politics of Renunciation: Jain Women and Asceticism in Rajasthan*. M.A. Thesis, University of Edinburgh, 1988.
- Holt, John C. "Ritual Expression in the Vinayapīṭaka: A Prolegomenon." *HR* 18 (1978-1979) 42-53.
- , "Assisting the Dead by Venerating the Living: Merit Transfer in the Early Buddhist Tradition." *Numen* 28, 1 (1981) 1-28.
- , *Discipline: The Canonical Buddhism of the Vinayapīṭaka*. Delhi: Motilal Banasidas, 1981.
- , "Pilgrimage and the Structure of Sinhalese Buddhism." *JIAS* 5, 2 (1982) 23-40.
- Horner, I. B., siehe *Vinaya Pitaka*, 1880.
- Horsch, Paul. "Der Hinduismus und die Religionen der Primitivstämme Indiens." *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 22 (1968) 115-136.
- , "Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre." *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 25 (1971) 99-157.
- Horstmann, Monika [Siehe Thiel-Horstmann, Böhm-Tettelbach]. "Warrior Ascetics in Eighteenth-Century Rajasthan and the Religious Policy of Jainsingh II." *Proceedings of the Third Conference on Early Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages*, Leiden, 1985. Ed. G. H. Schokker. (forthcoming).
- Hubert, Henri & Marcel Mauss. "Essay sur la nature et la fonction du sacrifice." *L'Année Sociologique* 2 (1898) 29-138 (Zitiert nach der Englischen Übersetzung von W.D. Halls: *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981).
- Humboldt, Wilhelm v. "Ueber den Dualis." *Abhandlungen der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1827) 161-187.
- Humphrey, Caroline. "Some Aspects of the Jain *Puja*: The Idea of 'God' and the Symbolism of Offerings." *Cambridge Anthropology* 9, 3 (1985) 1-19.
- , "Fairs and Miracles: At the Boundaries of the Jain Community in Rajasthan." *The Assembly of Listeners*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 221-225. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Husserl, Edmund. *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Hg. M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- , *Cartesiansche Meditationen*. Hamburg: Felix Meiner, (1931) 1987.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner, (1936) 1982.
- Hüttemann, Wilhelm. *Die Jñāta-Erzählungen im sechsten Anga des Kanons der Jinisten*. Dissertation, Strassburg, 1907. [HH Uc 135 SM]
- Ikari, Yasuke. "Some Aspects of the Idea of Rebirth in Vedic Literature." *Studies in the History of Indian Thought* (Kyoto) (1989) 155-64.
- Iltis, Linda. *The Svastani Vrata: Newar Women and Ritual in Nepal*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1985.
- Inden, Ronald. "The Ceremony of the Great Gift (Mahādāna): Structure and Historical Context in Indian Ritual and Society." *Colloques Internationaux du C.N.R.S.* No. 582 - Asie Du Sud, Traditions Et Changements (1979) 131-136.
- , "Orientalist Constructions of India." *MAS* 20, 3 (1986a) 401-446.
- , "Hierarchies of Kings in Early Medieval India." *CIS (N.S.)* 20, 1 (1986b) 99-125.
- , *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- Ingarden, Roman. *Vom Erkennen des Literarischen Kunstwerks*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1968.
- Ippagumṭa, S. *Caṃḍu Kosam: Prakrit-English Dictionary*. Delhi: Parimal Publications, 1992.
- Iser, Wolfgang. "The Reading Process: A Phenomenological Approach." *New Literary History* 3, 2 (1972) 279-299.
- , *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1976.
- Izard, M. & P. Smith (Ed.). *Between Belief and Transgression: Structuralist Essays in Religion, History, and Myth*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Izutsu, Toshihiko. "The Field Structure of Time in Zen Buddhism." *Eranos-Jahrbücher* 47 (1978) 309-340.
- Jackson, Roger. "Dharmakīrti's Attitude Toward Omniscience." *Pt. Dalsukhbhāi Mālvaṇiyā Felicitation Volume I*. Ed. M.A. Dhaky & S. Jain, 230-246. Vāraṇasī: P. V. Research Institute, 1991d (Aspects of Jainology III).
- Jacobi, Hermann. "Über das Vīracaritam." *Indische Studien* 14 (1876a) 97-160.
- , "Zwei Jaina-Stotra. 1. Das Bhaktāmarastotram. 2. das Kalyāṇamandirastotram." *Indische Studien* 14 (1876b) 359-391.
- , "Die Gottesidee in der indischen Philosophie." *Philosophische Monatshefte* 9 (1877) 417-438.
- , "Die Ćobhana-Stutayas des Ćobhana Muni." *ZDMG* 32 (1878) 509-534.
- , "The Kalpasūtra of Bhadrabāhu Edited with an Introduction, Notes, and a Prākṛit-Saṃskṛit-Glossary." *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 7, 1 (1879) 1-173.
- , "S. Warren: Nirayāvaliyāsuttam, een Upāṅga der Jaina's 1879 [Review]." *ZDMG* 34 (1880a) 178-183.
- , "Das Kālakācārya-Kathānakam." *ZDMG* 34 (1880b) 247-298.
- , "On Mahāvīra and his Predecessors." *IA* (1880c) 158-163.
- , "Berichtigungen und Nachträge zum Kālakācārya-Kathānakam." *ZDMG* 34 (1880d) 667-674.
- , "Zur Genesis der Prākṛitsprachen." *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 27, N.F. 5 (1880e) 603-609.
- , *The Āyāraṅga Sutta of the Ćvetāmbara Jains*. Part I: Text. London: Pali Text Society, 1882.
- , *Sthavirāvalī Charita or Paṛiśiṣṭaparvan being an Appendix of the Trishashīśalākā Puruṣa Charita by Hemachandra*. Calcutta: Baptist Mission Press (Bibliotheca Indica N.S. 407, 513, 537, 591, 807), 1883-91.
- , "Ueber die Entstehung der Ćvetāmbara und Digambara Sekten." *ZDMG* 38 (1884a) 1-42.
- , *Jaina Sūtras. Part I. SBE XXII*. Oxford: Clarendon Press, 1884b (1980a).
- , "Ueber die Entwicklung der indischen Metrik in nachvedischer Zeit." *ZDMG* 38 (1883) 590-619.
- , *Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī*. Zur Einführung in das Studium des Prākṛit. Grammatik. Text. Wörterbuch. Leipzig: Hirzel, 1886a.
- , "Zusätzliches über meine Abhandlung: Ueber die Entstehung der Ćvetāmbara und Digambara Sekten." *ZDMG* 40 (1886b) 92-98.
- , "Zur Kenntnis der Āryā." *ZDMG* 40 (1886c) 336-342.
- , "Die Jainalegende von dem Untergang Dvāravatī's und von dem Tode Kṛiṣṇas." *ZDMG* 42 (1888) 493-529.
- , "Methods and Tables for Verifying Hindu Dates, Tithis, Eclipses, Nakshatras, Etc." *IA* 17 (1888b) 145-181 [Wiederabgedruckt in *Kleine Schriften* II. Hg. B. Kölver, 911-947. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970].
- , "Tables for Calculating Hindu Dates in True Local Time." *Epigraphia Indica* 2 (1894) 487-498.
- , *Jaina Sūtras. Part II. SBE XLV*. Oxford: Clarendon Press, 1895 (1980b).
- , "A Note on the Facts of Bühler's Career." *IA* 27 (1898) 367-368.
- , "Die indische Logik." *Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*. Göttingen, 1900, S. 460-484.
- , "Über den nominalen Stil des wissenschaftlichen Sanskrit." *Indogermanische Forschung* 14 (1903) 236-251.
- , "Die indische Logik." *Kleine Schriften*. Hg. B. Kölver, 588-612. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, (1901) 1970.
- , *Śrī Pradyumnācārya-viracitaḥ Samarādityasaṃkṣepaḥ*. Samaraditya Samkshepa Shri Pradyumnacharya. Jainajñānaprasārakamaṇḍala Srāpha Bajāra Mumbāi. Ahmedabad: Saraswati Printing Press, 1906a.
- , "Eine Jaina Dogmatik. Umāsvatī's Tattvārthādhigama Sūtra. Übersetzt und erläutert." *ZDMG* 60 (1906b) 287-325, 512-551.

- , "[Rede bei Enthüllung des Denkmals Kaiser Wilhelm I. zu Bonn.]" *Bonner Zeitung* 248, 17. Oktober (1906c) 2.
- , *Samarāicca Kahā*. Calcutta: Asiatic Society, 1908ff. (Bibliotheca Indica 1143, 1210, 1243, 1279)
- , "The Metaphysics and Ethics of the Jainas." *Transactions of the Congress for the History of Religion*. Oxford, Vol. 2, 59-66, 1908b.
- , "Atheism (Jain)." *ERE* 2 (1909) 186-187.
- , "Atomic Theory (Indian)." *ERE* 2 (1909) 199-202.
- , "Der Jainismus." *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (1910) 615-619.
- , *Uttarādhyaṇa Sūtra*. Ahmedabad: City Printing Press, 1911a.
- , "Cosmogony and Cosmology (Indian)." *ERE* 4 (1911b) 186-187.
- , "Death and Disposal of the Dead (Jain)." *ERE* 4 (1911c) 484-485.
- , "Demons and Spirits (Jain)." *ERE* 4 (1911d) 608.
- , "Digambara." *ERE* 4 (1911e) 704.
- , "Hemacandra." *ERE* 6 (1913) 591.
- , "Jainism." *ERE* 7 (1914) 465-474.
- , "Jainismus." *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18 (1915) 268-286.
- , *Bhavisatta Kahā von Dhaṇavāla*. Eine Jaina Legende in Apabhraṃśa herausgegeben von Hermann Jacobi. Vorgelegt am 4. März 1916. *Abhandlungen der Königlich Bayrischen Akademie der Wissenschaften*. Philosophisch-philologische und historische Klasse XXIX Band, 4. Abhandlung. München, 1918.
- , "Einteilung des Tages und Zeitmessung im alten Indien." *ZDMG* 74 (1920) 1-17 [Auch: *Kleine Schriften* II, Hg. B. Kölver, 888-904. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970.]
- , *Sanatkumāracaritam* ein Abschnitt aus Haribhadrās Nemināthacaritam. Eine Jaina Legende in Apabhraṃśa herausgegeben von Hermann Jacobi. Vorgelegt am 5. Juni 1920. *Abhandlungen der Königlich Bayrischen Akademie der Wissenschaften*. Philosophisch-philologische und historische Klasse XXXI Band, 2. Abhandlung. München, 1921.
- , "The Place of Jainism in the Development of Indian Thought." *Studies in Jainism*. Ed. Jina Vijaya Muni, 61-85. Ahmedabad: Jaina Sahitya Samsodhaka Kavyalaya, 19.3.1922/1946.
- , *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern. Und deren Beweise für das Dasein Gottes*. Bonn: Kurt Schroeder Verlag, 1923.
- , "Introduction." *Haribhadra. Samarāicca Kahā*. A Jaina Prakrit Work. Vol. I. Ed. H. Jacobi, i-cxxx. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1926.
- , "Buddhas und Mahāvīras Nirvāṇa und die politische Entwicklung Magadhas zu jener Zeit." *Sitzungsbericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 23.10.1930 (1930) 557-568.
- , "Introduction." *Sthavirāvalīcarita or Pariśiṣṭaparvan, being an Appendix of the Triṣaṣṭiśālākāpuruṣacarita by Hemacandra*. 2nd ed. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1932.
- , *Triṃśikāvijñapti des Vasubandhu, mit Bhāṣya des Ācārya Sthiramati*. Übersetzt von H. Jacobi. Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte. Heft 7. Stuttgart: Walter Ruben, 1932a.
- , *Studies in Jainism*. Ed. Jina Vijaya Muni. Ahmedabad: Jaina Sahitya Samsodhaka Karyalaya, 1946.
- , *Schriften zur indischen Poetik und Ästhetik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- Jacobi, Hermann (Hg.). *Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī*. Zur Einführung in das Studium des Prakrit. Grammatik. Text. Wörterbuch. Leipzig: Hirzel, 1886 (English Translation by John Jacob Meyer: *Hindu Tales*. London : Luzac & Co., 1909).
- Jain, Ajav Kumar. "The Memorial by the Members of the Jain Community of the Republic of India Regarding their Representation on the Central and State Minorities Commissions." *TJA* 40, 2 (1987) 23-38.
- Jain, Bābūlāl "Ujjavaḷa" (Ed.). *Samagra Jaina Cāturmāsī Sūcī*. Bombay: Akhil Bhāratīyā Samagra Jaina Cāturmās Sūcī Prakāśan Pariṣad, 1987.

- , (Ed.) *Samagra Jaina Cāturmāsi Sūcī*. Bombay: Akhil Bhāratiyā Samagra Jaina Cāturmāsi Sūcī Prakāśan Pariṣad, 1990.
- Jain, B. K. "Ethics and Narrative Literature in the Daily Life of a Traditional Jaina Family of Agra During the Nineteen Thirties. A Study Based On My Personal Childhood Reminiscences." *JAOS* XI (1983) 175-182.
- , (Ed.). *Śrī Gajendra Guṇāvalī (Bhāg Dvītiya)*. Bambaī: Ujjaval Prakāśan, 1991.
- Jain, Babu Ram. "The Muni Sammelan in Ahmedabad." *JG* 31 (1934) 137-141.
- , "The Man and his Message." *Jainacharya Shri Atmanand Centenary Commemoration Volume*. Ed. M. D. Desai, 77-81. Bombay: Jainacharya Shri Atmanand Janma-Shataboli Smarak Samit, 1936.
- Jain, Banarsi Das. *Ardha Magadhi Reader*. Delhi: Satguru Publications, 1923/1982.
- Jain, Bhagawan Das. "Reformation among the Jinas." *The Jaina Gazette* N.S. 1.2 (1904) 22-23.
- , *How to make your Life Sublime*. Jalesar, 1911.
- Jain, Champat Rāy. *The Gospel of Immortality*. Delhi: Central Press, 1908.
- , *The Key of Knowledge*. Arrah: The Central Jain Publishing House, 1915 (Second Edition 1919).
- , *The Practical Path*. Arrah: The Central Jain Publishing House, 1917a (Second Edition, Allahabad: The Indian Press, 1929).
- , (Ed.). *The Ratna Karanda Śrāvākācāra, or the Householder's Dharma of Sri Samantabhadracharya*. Translated into English by Champat Rai Jain. Arrah: The Central Jain Publishing House, 1917b (Second Edition. Bijnor: Jaina Parishad Publishing House, 1931).
- , *Selections from "Atma-Dharma" of Brahmachari Sital Prasadji*. Allahabad: Indian Press, 1920.
- , "The Jaina Theory of Karma." *Indian Philosophy and Religion* 3 (1920) 149-164.
- , *Confluence of Opposites*. Arrah: Central Jain Publication House, 1921.
- , *Jain Conceptions. Containing: Immortality and Joy and Jain Theory of Karma*. Agra: Shri Digambar Jain Brothers' Association, 1924.
- , *Discourse Divine*. Hardoi: C. R. Jain, 1925.
- , *The Jaina Law*. Madras: C.S. Mallinath (Editor: The Jaina Gazette), 1926.
- , *Sannyāsa Dharma*. Allahabad: The Belvedere Press, 1926a.
- , *A Peep Behind the Veil of Karma*. Allahabad: The Allahabad Law Journal Press, 1926b.
- , *What is Jainism?* Revised Edition. Delhi: The Jaina Mitra Mandal, (1915) 1926c.
- , *Jain Conceptions. Containing Immortality, and Joy and Jain Theory of Karma*. Delhi: The Jain Mitra Mandal, 1926d.
- , *Glimpses of a Hidden Science in Original Christian Teachings*. S. Ganesan: Current Thought Press, 1927.
- , *The Key of Knowledge*. Third Revised and Enlarged Edition. Arrah: The Central Jain Publishing House, 1928a.
- , *Jaina Lām (Jain Kānūn). Lekhak ke Aṅgrezī Granth kā Unhīm ke Dvārā Hindī Anuvād*. Sūrat: Jain Vijay Press (Mūlcand Kīśandās Kāpaḍiyā), 1928b.
- , *What is Jainism? Essays and Addresses*. Allahabad: The Indian Press, 1928c?
- , *Faith, Knowledge and Conduct*. Allahabad: The Indian Press, 1929.
- , *Jaina Psychology*. 1929a.
- , *Risabha Deva: The Founder of Jainism*. Allahabad: The Indian Press, 1929b.
- , "Translation of the Deva, Satra and Guru Puja." *JG* 25, 4-6, No. 286-288 (1929c) 126-133.
- , *The Practical Dharma*. Second Edition of The Practical Path. Allahabad: The Indian Press Ltd, 1929d.
- , *Jainism, Christianity and Science*. Allahabad: The Indic Press, 1930.
- , *The Nudity of Jain Saints*. Delhi: The Jain Mitra Mandal, 1931a.
- , *The Ratna Karanda Śrāvākācāra, or the Householder's Dharma of Sri Samantabhadracharya*. Translated into English by Champat Rai Jain. Second Edition. Bijnor: Jaina Parishad Publishing House, 1931b.
- , "The Abhiseka Ritual." *JG* 28, 8-12, No. 326 (1932) 174-182.
- , "Mr. C.R. Jain's Account of his Journey." *Jaina Gazette* 30, 8-9 (1933) 198-205.

- , "Mr. C.R. Jain's Account of his Activities in America." *Jaina Gazette* 30, 11 (1933) 233-249, 257-275; 31,1 (1934) 12-28.
- , *Jainism and World Problems. Essays and Addresses. Part II*. Binor: The Jaina Parishad, 1934a.
- , *Jaina Culture*. Bijnore: The Jaina Parishad Publishing House, 1934b.
- , *The Vision of St. John or Revelation Explained*. London: Luzac & Co., 1935.
- , *Christianity from the Hindu Eye*. Delhi: L. Panna Lal Jain, 1937.
- , *A Complete Digest of Cases with The Jaina Law Supplement*. Delhi: S. B. Jain Academy, 1941.
- , *Fundamentals of Jainism*. A Revised Edition of 'The Practical Path'. Ed. A.N. Upadhye. Meerut: Veer Nirvan Bharti, 1974 (Reprint of the First Nine Chapters of: *The Practical Path*. Arrah: The Central Jain Publishing House, 1917a (Second Edition, Allahabad: The Indian Press, 1929).
- Jain, Chandragupta. "An Appreciation." *Jainacharya Shri Atmanand Centenary Commemoration Volume*. Ed. M. D. Desai, 67-70. Bombay: Jainacharya Shri Atmanand Janma-Shataboli Smarak Samit, 1936.
- Jain, Chhotelal (Comp.). *Chhotelal Jain's Jaina Bibliography*. Edited, Rearranged, Revised, and Augmented in Collaboration with the Author, by Satya Ranjan Banerjee. 2nd Revised Edition. New Delhi: Vir Sewa Mandir, 1982.
- Jain, Dhanesh. "Verbalization of Respect in Hindi." *Anthropological Linguistics* 11, 3 (1969) 79-97.
- Jain, Dinendra Chandra. *Economic Life in Ancient India as Depicted in Jain Canonical Literature*. Vaishali (Bihar): Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, 1980.
- Jain, Gyan Das. "The Golden Thoughts of the Ideal Reformer, Shri Vijayānand Suri." *Jainacharya Shri Atmanand Centenary Commemoration Volume*. Ed. M. D. Desai, 122-127. Bombay: Jainacharya Shri Atmanand Janma-Shataboli Smarak Samit, 1936.
- Jain, G. R. *Cosmology Old and New: Being a Modern Commentary on the Fifth Chapter of Shri Tattvarthadigama Sutra*. Indore: The Trustees of J. L. Jainis's Estate, 1942.
- Jain, Hīrālāl. *Sudamaṣaṇacariu of Muni Nayanandi*. Vaishali: Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, 1970.
- , *Jinavāṇi*. Ed. A.N. Upadhye & K.C. Shastri. New Delhi: Bhāratiya Jñānapīṭha, 1975.
- , *Jain Primer (Jain Balpothi): A Book on Jainism for Children*. 3rd. Ed. translated by S.R. Doshi. Bombay, 1981.
- Jain, Hīrālāl "Kauśal" (Ed.). *Pūjan-Pāṭh-Pradīp (Jinavāṇī Saṅgrah)*. Delhi: Adhyakṣa Jain Vidvatsamiti, Śrī Pārśvanāth Dīgambar Jain Mandir, 1988.
- Jain, Hiralal & A. N. Upadhye. *Mahavira. His Times & His Philosophy of Life*. New Delhi: Bharatiya Jnanpith, 1977.
- Jain, Jagdish Chandra. *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons*. Bombay: New Book Company, 1947.
- , "Vidyādhara in the Vasudevahiṇḍi." *JOIB* 24 (1974a) 120-127.
- , "Stories of Trading Merchants and Vasudevahiṇḍi." *ABORI* 55, 1-4 (1974b) 73-81.
- , "The Importance of Vasudevahiṇḍi." *WZKSAO* 19 (1975) 103-117.
- , *The Vasudevahiṇḍi. An Authentic Jain Version of the Brhatkathā (With Selected Translations)*. L. D. Series 59. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1977.
- , "The Adaptation of the Viṣṇu-Bali Legend by Jaina Writers." *JOIB* 29 (1979a) 209-215.
- , "The Genesis and Growth of Prakrit Jain Narrative Literature." *ICSSR Research Abstracts Quarterly* 8, 2 (1979) 53-63.
- , *Prakrit Narrative Literature: Origin and Growth*. New Delhi: Manohar, 1981.
- , *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries*. 6th Century BC to 17th Century AD. Second Revised and Enlarged Edition. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1984.
- , "The Role of Dharanendra in Jain Mythology." *31. Oriental Conference 1982* (1984b) 391-399.
- , *Studies in Early Jainism (Selected Research Articles)*. New Delhi: Navrang, 1992.
- Jain, Jyoti Prasād. *Jainism: The Oldest Living Religion*. Varanasi: Parshvanath Vidyapith, (1951) 1988.

- , *The Jaina Sources of the History of Ancient India*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1965.
- , *Religion and Culture of the Jains*. Third Edition. New Delhi: Bharatiya Vidyapith, 1975a/1983.
- , "Social and Religious Conditions in Bhagavan Mahavira's Times." *JJ* 9, 4 (1975b) 104-109.
- , "A Hundred Years of Jaina Journalism." *JA* 31, 1 (1978) 1-10.
- Jain, Jyotindra. "Jaina Ritual and Space." *Urban Space and Ritual*. Ed. N. Gutschow & T. Sieverts. Darmstadt, 1977.
- , "Rathayatra: the Chariot Festival of the Jainas." *Art and Archaeology Research Papers* 16 (1979) 15-18.
- , "Spatial System and Ritual Use of Satrunjaya Hill." *Art and Archaeology Research Papers* 17 (1980) 47-52.
- , "The Ritual Bath in Jainism." *Hommage to Sravana Belgola*. Ed. S. Doshi. Bombay: Marg, 1981.
- Jain, Jyotindra & Eberhard Fischer. *Jaina Iconography*. 2 Vols. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Jain, Kailash Chand. *Jainism in Rajasthan*. Sholapur: Jaina Samskriti Samrakshaka Sangha, 1963.
- , *Malwa Through the Ages. From the Earliest Times to 1305 A.D.* Delhi, Motilal Banarsidas, 1972.
- , *Lord Mahāvīra And His Times*. Revised Edition. Delhi: Motilal Banarsidas, (1974) 1991.
- , "Jaina Castes and their Gotras in Rajasthan." *Contribution of Jainism to Indian Culture*. Ed. R. C. Dwivedi, 263-269. Delhi: Motilal Banarsidas, 1975.
- , *Ancient Cities and Towns of Rajasthan*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1977.
- , "A Study of Castes in Rajasthan (From 700-1200 A.D.)." *IHC* 40 (1979) 144-149.
- , *The Jain Way of Life*. Gurgaon, 1991.
- Jain, Kāmātā Prasād. "Marriage in Jaina Literature." *IHQ* 4 (1928) 146-152.
- , "A Further Note on the Śvetāmbara and Digambara Sects." *IA* 59 (1930) 151-154.
- , *Digambaratva aur Digambar Muni*. Baraut: Digambar Jain Yuvā Samiti, (1932) 1992.
- , "Jainism under the Muslim Rule." *NIA* 1, 8 (1938) 516-521.
- , "The Digambara and Svetambara Sects of Jainism." *A Volume of Studies in Indology: Presented to Prof. P.V. Kane to his 61st Birthday*. Ed. S. M. Katre & P. K. Gode, 228-237. Poona: Oriental Book Agency, 1941a.
- , *Some Historical Jaina Kings and Heroes*. New Delhi: The Jain Mittra Mandal, 1941b.
- , "Catholicity of Jainism and Reaction of Outer Influence on it." *TJA* 13, 1 (1947) 9-18.
- , "Jainism in America." *VOA* 9, 12 (1959) 445-454.
- , "The Syādvāda & World Peace." *The Religion of Ahimsa: Dr Kamta Prasad Jain Commemoration Volume*. Ed. V. G. Nair, 90-103. Mandar-Vidyapith (Bhagalpur): V. G. Nair, 1961.
- Jain, Kamla. *The Concept of Pañcāśīla in Indian Thought*. Varanasi: P.V. Research Institute, 1983.
- Jain, Kapoor Chand. *Prākṛt evaṃ Jaina Vidyā: Śōdha-Sandarbh (Bibliography of Prakrit and Jaina Research)*. Fully Revised and Enlarged Third Edition. Khatauli: Shri Kailash Chand Jain Memorial Trust, 1988.
- Jain, L. C. *Indigenous Banking in India*. London: Macmillan, 1929.
- Jain, L. C. "The Significance of the Paryusana." *JJ* 1 (1966) 21-24.
- , "The Legend of Bahubali the Quintessence of Quest and Conquest." *Marg* 33 (1979) 29-36.
- Jain, Laxmi Chandra. "System Theory in Jaina School of Mathematics." *Indian Journal of History of Science* 14, 1 (1979) 31-65.
- Jain, Paramānand (ed.). *Jaina-Grantha-Praśasti-Saṅgraha: Apabhraṃśa Jainagrantha Praśasti-Saṅgraha*. Dillī: Vīra Sevā Mandira Sosāitī, 1954-63.
- Jain, M. C. "Jain Law and the Law Courts." *Jaina Gazette* 31, 5-7 (1932) 163-165.
- Jain, M. K. "A Demographic Analysis on Jains in India." *JJ* 21, 2 (1986) 33-51.
- Jain, Muni Uttam Kamal. *Jaina Sects and Schools*. Delhi: Concept Publishing, 1975.
- Jain, Prakash C. "Migration and Settlement of Indians Abroad." *Sociological Bulletin* 38, 1 (1989) 156-70.
- Jain, P. S. "Some Earlier Buddhist and Jaina Narratives." *JJ* 20, 1 (1985) 47-53.
- Jain, Prem Suman. "8th Century Documents on Means of Earning Money." *Medieval Jainism*. Ed. P. S. Jain & R. M. Lodha, 75-83. New Delhi: Ashis Publishing House, 1990.

- , *Introduction to Prakrit Literature*. Ed. J. Soni. Sravanabelagola: National Institute for Prakrit Studies and Research, 1993.
- Jain, Rajendra Prasad. *Pinḍasuddhi: Das sechste Kapitel von Vaṭṭakeras Mūlācāra und der Āhākamma Abschnitt der Piṇḍa-nijjutti*. Hg., übersetzt, und kommentiert. New Delhi, 1983.
- Jain, Rājeś. *Madhyakālīn Rājasthān meṃ Jainadharmā*. Vārāṇasī: Pārśvanāth Vidyāśram Śodh Sansthān, 1991-92.
- Jain, Ranu. "'Jain-Oswal' of Calcutta as an 'Ethnic Group'. A Socio-Historical Perspective." *Man in India* 67, 4 (1987) 383-403.
- Jain, R. D. *The Parmatma-Prakash*. By Shri Yogindra Acharya. Translated. Arrah: The Central Jaina Publishing House, 1915.
- Jain, Ravindra Kumār. *Kavivar Banārasīdās: Jīvan aur Kṛtitva*. Naī Dillī: Bharatīya Jñānpīṭh, 1966.
- Jain, Sāgarmal & Arun Pratap Singh (Comp.). *Doctoral Dissertations in Jaina and Buddhist Studies (Including Pāli, Prākṛit and Apabhraṃśa)*. Varanasi: P. V. Research Institute, 1983.
- Jain, S. Appandai. *Reality*. English Translation of Srīmat Puṣyapadacharya's Sarvarthasiddhi. Madras: Jwalamalini Trust, 1992.
- Jain, S. C. *Structure and Function of Soul in Jainism*. New Delhi: Bharatiya Jnanapith Publication, 1978.
- Jain, Satish Kumar. *Felicitatation Function*. New Delhi: Jaina Sabha, 1987.
- , "Jains Living Abroad." *Asian Jain Conference Bangkok of World Jain Congress*. Souvenir. Bangkok: Narai Hotel, 1988.
- , "Jainism and the Western World." *Jain Digest* 6th Biennial Jain Convention (1991) 32-35.
- Jain, Satish Kumar (Ed.). *Progressive Jains*. Second Edition. New Delhi: Shraman Sahitya Santhan, 1987.
- Jain, Satish Kumar et.al. (Ed.). *Asian Jain Conference Bangkok of World Jain Congress*. Souvenir. Bangkok: Narai Hotel, 1988.
- Jain, Shobita. *A Social Anthropological Study of Jainism in Northern India*. Oxford, B.Litt., 1971.
- Jain, Śrīnāth Modī. *Muni Śrī Jñānsundarjī*. Jodhpur: Rājasthān Sundar Sāhitya Sadan, 1929.
- Jain, Sushil. "Jaina Convention in Pittsburgh - A Report." *JJ* 28, 1 (1993) 48-54.
- , "Gaining Academic Recognition for Jainism." *JJ* 28, 1 (1993a) 129-140.
- Jain, V. K. *Trade and Traders in Western India (1000-1300 A.D.)*. Delhi: Munshiram, 1990.
- Jain Mitra Mandal. *Proceedings of the 2525th Sri Vir Birthday Celebrations Together with a Summary Report of the Jain Mitra Mandal 1915-27*, Delhi: The Jain Mitra Mandal, 1927.
- Jain Seva Mandal, Nagpur. *The Draft Hindu Code and The Jaina Law*. Nagpur: The Literary and Law Sub Committee of the Jain Seva Mandal (Secretary Gyancand Jain), April 1945.
- Jain Śvetāmbara Conference Herald. "Dhūṇḍhīyom ke Kathān Se Mūrtipūjā Sihdh Hotī Hai." *JSKH* 2, 4 (1906) 115-119.
- Jaini, Jagmandar Lal. "The Jainas in the Last Census." *JG* 1.1 (1904) 12-14. 1885-1890) 1989
- , (comp.). *Jaina Gem Dictionary*. Arrah: The Central Jaina Publishing House, 1918.
- , *Outlines of Jainism*. London: Jain Literature Society, 1915.
- , *Jaina Law ("Bhadrabāhu Samhitā")*. Arrah: The Central Jaina Publishing House, 1916.
- , (ed.) *Tattvarthadhigama Sutra (A Treatise of the Essential Principles of Jainism)*. By Sri Umasvati Acharya. Edited with Introduction, Translation, Notes and Commentary in English by J.L. Jaini. Sacred Books of the Jainas Vol. 2. Arrah: The Central Jaina Publishing House, 1920 (Reprint New Delhi: Today and Tomorrow's Printers & Publishers, 1990).
- , *The Jainas of India and Dr. H. S. Gour's 'Hindu Code'*. Delhi, 1921.
- , *The Heart of Jainism of Mrs. Sinclair Stevenson: A Review*. Tract No. 78. Ambala: Shri Atmanand Jain Tract Society, 1925.
- , "Parricidal Desecration of Śrī Keśaria Pārśvanāth." *JG* 23, 5, No. 263 (1927) 146-149.
- , *Fragments of a Student's Notebook (A Study of an Indian Mind)*. Compiled by M. Amy Thornett. London: Arthur H. Stockwell, 1927.

- Jaini, Padmanabh S. "The Vaibhāṣika Theory of Words." *BSOAS* 22 (1959) 95-107.
- , "Śramaṇas: Their Conflict with Brāhmaṇical Society." *Chapters in Indian Civilisation I*. Ed. J.W. Elder, 39-81. Dubuque: Kendall Hunt, 1970.
- , "Jina Rṣabha as an Avatāra of Viṣṇu." *BSOAS* 40, 2 (1974) 321-337.
- , "On the Sarvajñātva (Omniscience) of Mahāvīra and the Buddha." *Buddhist Studies in the Honour of I. B. Horner*. Ed. L. Cousins et al., 71-90. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974.
- , "The Jainas and the Western Scholar." *Sambodhi* 5, 2-3 (1976) 121-131.
- , "Bhavyatva and Abhavyatva: A Jaina Doctrine of 'Predestination'." *Mahāvīra and his Teachings*. Ed. A. N. Upadhye, N. Tatia, D. Malvania, M. Mehta, N. Shastri, K. Shastri, 95-111. Bombay: Mahāvīra Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977.
- , *Amṛtacandrasūrikṛtaḥ Laghutattvasphoṭa*. Edited and Translated. L.D. Series 62. Ahmedabad: L. D. Institute, 1978.
- , *The Jaina Path of Purification*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- , "Karma and the Problem of Rebirth in Jainism." *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Ed. W. Doniger O'Flaherty, 217-238. Berkeley: University of California Press, 1980a.
- , "The Disappearance of Buddhism and the Survival of Jainism: A Study in Contrast." *Studies in the History of Buddhism*. Ed. A. K. Narain, 81-91. Delhi: BR Publications, 1980.
- , "Svatantravacanāmṛta of Kanakasena." *IT* 8-9 (1980-1981) 201-207.
- , "The Buddhist and Jaina Concepts of Man and Society as Revealed in their Religious Literature." *Sambodhi* 9 (1981) 40-51.
- , "The Pure and the Auspicious in the Jaina Tradition." *Purity and Auspiciousness in Indian Society*. Ed. J. B. Carman & F. A. Marglin, 84-93. Leiden: E. J. Brill, 1985a.
- , "The Jaina Concept of the Sacred." *Perspectives in Jaina Philosophy and Culture*. Ed. S. S. Kumar & K. C. Sogani, 102-105. New Delhi: Ahimsa International, 1985b.
- , "On the Ignorance of the Arhat." *Paths to Liberation: The Mārga and its Transformation in Buddhist Thought*. Ed. R. E. Buswell Jr. & R. M. Gimello, 135-145. Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.
- , "Jainism as a World Religion." *Jinamāñjari* 1, 1 (1990) 1-9.
- , *Gender & Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. With a Foreword by Robert P. Goldman. Berkeley: University of California Press, 1991a.
- , "Is there a Popular Jainism?" *The Assembly of Listeners*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 187-199. Cambridge: Cambridge University Press, 1991b.
- , "The History of Jainism: A Brief Survey." *Jinamāñjari* 4, 1 (1992) 78-86.
- , "Jaina Purāṇas: A Purāṇic Counter." *Purāṇa Perennis: Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*. Ed. W. Doniger, 207-250. Albany: State University of New York Press, 1993a.
- , "[Kevali]Bhuktivicāra of Bhāvasena: Text and Translation." *Researches in Indian and Buddhist Philosophy: Essays in Honour of Professor Alex Wayman*. Ed. R. K. Sharma, 163-178. Delhi: Motilal Banarsidas, 1993b.
- , "Fear of Food? Jaina Attitudes Toward Eating." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. R. Smet & K. Watanabe, 339-354. Tokyo: Hon-No-Tomosha, 1993.
- Jambuvijaya, Muni. "The Jaina Āgama Series." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe, 1-12. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. London: Penguin, 1982.
- Janert, K.L. *An Annotated Bibliography of the Catalogues of Indian Manuscripts*. Pt. 1. Wiesbaden, 1965.
- Jash, Pranabananda. "An Obsolete Heretical Sect: Early History and Distribution in Eastern India." *JJ* 19, 3 (1985) 75-84.
- , *Some Aspects of Jainism in Eastern India*. New Delhi: Munshiram, 1989.

- Jayantavijaya, Muni Shrī. *Holy Abu (A Tourist Guide to Mount Ābu and its Jaina Shrines)*. Tr. from Gujarātī with an Introduction by Dr. Umākānt Premānand Shāh. Bhāvnagar: Shri Yashovujaya Jaina Granthamālā, (1928) 1954.
- Jayaswal, K. P. "Book Notice: Vijñapti-Trivenī, A Jaina Epistle." *IA* 46 (1917) 276.
- , "Jaina Image of Maurya Period." *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 23 (1937) 130-132.
- Jha, Shaktidhar. *Aspects of Brahmanical Influence on the Jaina Mythology*. Delhi: Bharat Bharati Bhandar, 1978.
- Jhaveri, Indukalaben H. *The Sāṃkhyā-Yoga and the Jain Theories of Pariṇāma*. Ahmedabad: Gujarat University, 1990.
- Jhavery, Mohanlal Bhagwandas. *Comparative and Critical Study of Mantrasastra (With Special Treatment of Jain Mantravada). Being the Introduction to Sri Bhairava Padmavati Kalpa*. With Text by K.V. Abhyankar and Eight Full-Colour and Thirty Mono-Colour Plates. Ahmedabad: Sarabhai Manilal Nawab, 1944.
- Jhavery, Mohanlal B. *Jains and Palitana* (Being the reprint of articles contributed to "The Times of India" by their "Special Correspondent" together with leading articles in "The Times of India" on the same subject). With a foreword by M. J. Mehta, esq., Bar-at-Law. Bombay: Jain Svetambar Conference, 1926.
- , *Jain Views Regarding Religious and Charitable Trusts*. Bombay: Jain Svetambar Conference, 1946.
- Jinavijaya (ed.). *Jaina Sāhitya Saṃśodhaka*. Jaina Itihāsa Sāhitya Tattvajñāna Ādi Viśayaka Sacitra Traimāsika Patra. Trīṭīya Khaṇḍa (3.1-3.4). Ahmadāvad: Jaina Sāhitya Saṃśodhaka Kāryāyaya, V.S. 1984 [1928].
- , (comp.) *Jaina Pustaka Praśasti Saṃgraha*. Part I. Bombay, 1943.
- Jindal, Kailāś Bhūṣaṇ. *An Epitome of Jainism*. Delhi: Munshiram Manoharlal, (1958) 1987.
- , "Lord Mahāvīra." *JJ* 8, 1 (1973a) 4-5.
- , "Jaina Worship and Formula of Initiation." *JJ* 8, 2 (1973b) 45-54.
- , "Are Jainas Hindus?" *JJ* 9, 1 (1974) 39f.
- , "Kundakundacarya: His Life and Works." *JJ* 27, 2 (1992) 83-89.
- Jñāna, Muni. *Sāmāyika-Sūtra*. Ludhiana: Ācārya Śrī Ātmārāma Prakāśanālaya, 1961.
- Jñāncandra (comp.). *Letters to Vijayendra Suri*. Introduction by Raghu Vira. Bombay: Yashodharma Mandir, 1960.
- Jñānmatī, Gaṇini. *Jaina Geography (Jaina Bhūgol)*. Tr. S. S. Lishk. Hastīnapur: Digamber Jaina Institute of Cosmographic Research, (1983) 1989.
- Jñānasundara, Muni. *Vyavahāra Samakit ke 67 Bol*. Phalodī (Mārvār): Ratnaprabhākara Jānapuṣpamālā, 1933.
- , *Śrīmād Lauṃkāśāh*. Phalodī: Śrī Jñān Puṣpamālā, 1936.
- , *Bhagavān Pārśvanāth kī Paramparā kā Itihās. Osvāl Jāti kī Aitihāsiktā* (121-212). Phalaudī (Mārvār): Śrīratnaprabhākar-Jñān-Puṣpamālā Mu., 1940 (Osvāl Samvat 1396).
- , *Bhagavān Pārśvanāth kī Paramparā kā Itihās*. 2 Vols. Phalaudī (Mārvār): Śrīratnaprabhākar-Jñān-Puṣpamālā Mu., 1943.
- Johnson, Donald Clay. "Georg Böhler and the Western Discovery of Jain Temple Libraries." *JJ* 26 (1992) 197-209.
- Johnson, Helen M. "Historical References in Hemacandra's Mahāvīracaritra." *Journal of the American Oriental Society* 45 (1925) 301-310.
- , "A New Account of the Relations between Mahāvīra and Gośāla." *The American Journal of Philology* 47, 1 (1926) 74-82.
- , "Kathā and Vṛttaka." *IA* 56 (1927) 17.
- , "Shanta-murti Muni Shri Jayantavijay." *Holy Abu (A Tourist Guide to Mount Ābu and its Jaina Shrines)*. By Muni Śrī Jayantavijaya. Tr. from Gujarātī with an Introduction by Dr. Umākānt Premānand Shāh, XXXV-XL. Bhāvnagar: Śrī Yaśovijaya Jaina Granthamālā, (1928) 1954.
- , *The Lives of Sixty-three Illustrious Persons* (6 Vols.). Tr. of Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra* Baroda: Oriental Institute, 1931-1962.

- , "An Auction of Jain Dreams." *Asia* 32 (1932) 438-449.
- , "Grains of Mediaeval India." *JAOS* 61, 3 (1941) 167-171.
- Joharāpurkar, Vidyādhara P. (comp.). *Bhaṭṭāraka Sampradāya*. Prakāśak: Gulābcand Hirācand Doṣī. Solāpur: Jaina Saṃskṛti Saṃrakṣaka Saṅgha, 1958.
- Jolly, J. "Vows (Hindu)." *ERE* Vol. 5 (1912) 656-657.
- Jones, J. Howard M. "Jain Shopkeepers and Money-lenders: Rural Informal Credit Networks in Southern Rajasthan." *The Assembly of Listeners*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 109-138. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Jones, K. W. *Socio-Religious Reform Movements in British India*. The New Cambridge History of India, III.1. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Joshi, Lāl Mani. *Facets of Jaina Religiousness in Comparative Light*. L. D. Series 85. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981.
- , "Notes on religious merit (puṇya) in comparative light." *Studies in Indian Philosophy. A Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi*. Ed. Nagin J. Shah. L.D. Series 84. Ahmedabad: L. D. Institute, 1981a.
- Joshi, M. C. "On the Presence of a Brahmanical Tantric Goddess in Jainism." *South Asian Archaeology* 11 (1991) 473-480.
- Kaelber, Walter O. "Tapas, Birth, and Spiritual Rebirth in the Vedas." *HR* 15 (1976) 343-386.
- , "Tapas and Purification in early Hinduism." *Numen* 26, 2 (1979) 193-214.
- , "Asceticism." *Encyclopedia of Religion*. Ed. M. Eliade. Vol. 1, 441-445. New York: Macmillan, 1987.
- , *Tapta Mārga: Asceticism and Initiation in Vedic India*. State University of New York Press, 1989.
- Kalghatgi, T.G. "The Doctrine of Karma in Jaina Philosophy." *PEW* 15 (1965) 229-242.
- , "Determinism and Karma Theory." *Indian Philosophical Annual* 4 (1968) 21-27.
- , *Jaina View of Life*. Sholapur: Jaina Saṃskṛti Samrakṣaka Saṅgha, (1969) 1984.
- , *Karma and Rebirth*. L.D. Series 38. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1972.
- , (Ed.) *All-India Seminar on Jainism and Karnatak Culture*. Dharwar Karnatak University, 1975.
- , *Jainism: A Study*. University of Mysore, 1976.
- , (Ed.) *Tīrthaṅkara Pārśvanātha: A Study*. Mysore: Department of Jainology and Prakrits, 1977.
- , *Gommatesvara Commemoration Volume*. Sravanabelgola: S. Digambara J. Muzrai Institutions Managing Committee, 1981.
- , *Jaina Logic*. Shri Raj Krishen Memorial Lecture. New Delhi: Raj Krishen Jain Charitable Trust, 1981.
- , *Study of Jainism*. Jaipur: Prākṛt Bhāratī Academy, 1988.
- Kalyāṇvijayagaṇi, Paṇḍit. *Śrī Paṭṭāvalī-Parāga-Saṃgraha*. Jalore, 1966.
- Kamdar, K. H. "Surat Bhandarno Karoḍādhīpati Mahājan Vīrjī Voro." *JGRS* 30, 4 (1968) 277-279.
- Kamptz, Kurt von. *Über die vom Sterbefasten handelnden älteren Painna des Jaina-Kanons*. Hamburg, 1929.
- Kanchansagarisuri, Acharya. *Shri Shatrunjay Giriraj Darshan in Sculptures and Architecture*. Shree Aagamodharak Granthmala Book No. 59. Kapadwanj: Aagamodharak Granthmala, 1979/1982.
- Kanakanandi, Upadhyaya. *Tendencies (Sanskaras)*. Baraut (Meerut): Dharam Darshan Vigyan Shodh Prakashan, 1991.
- Kane, Pandurang Vaman. *History of the Dharmaśāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India)*. Vol. 1-5. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1931-1962.
- Kanhaiyālāla, Muni 'Kamal'. "Jain Literature." *Niśītha-Sūtram* Vol. 1. By Ācārya Jindās Mahattar. Ed. Upādhyāya Amarmuni & Muni Kanhaiyālāla, 1-31. Delhi: Bhāratīya Vidhya Prakāśan, (1960) 1982.
- , (Ed.) *Kappasuttam [Bṛhatkalpasūtra]*. Bitiya Chedasuttam. Saṇḍerāv: Āgam Anuyog Prakāśan, 1977.
- , (Ed.) *Āyāradasā*. Paḍham Chedasuttam. Saṇḍerāv: Āgam Anuyoga Prakāśan, 1977.
- Kannoomal, Lala. *The Study of Jainism*. Based on the Jain Tattvadarsha of late Mahamuni Shri Atmaramji. Agra: Atmanand Jain Pustak Pracharak Mandal (Roshan Mohalla), 1917a.

- , *The Sapṭbhaṅgi Naya or The Pluralistic Arguments of the Jaina Dialectics*. With an Introduction by Shri Muni Jinvijayaji. Agra: Atmanand Jain Pustak Pracharak Mandal, 1917b.
- Kansara, N. M. "The *Bhagavadgītā* Citations in Yaśovijaya's *Adhyātmāsāra*, A Manual on Jaina Mysticism." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 57 (1976) 23-39.
- Kāpaḍiā, Hīrālāl Rasikdās. "Prohibition of Flesh-Eating in Jainism." *The Review of Philosophy and Religion* 4, 2 (1933) 232-239.
- , "Ethico-Religious Classifications of Mankind as Embodied in the Jaina Canon." *ABORI* 15 (1935) 97-108.
- , "The Jaina Commentaries." *ABORI* 16 (1934/5) 292-312.
- , *Jaina Literature and Philosophy*. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1936.
- , "Rājaprasānīyasūtra, its Claim as Upāṅga, its Title, etc." *ABORI* 14 (1932/3) 145-149.
- , "Foliation of Jaina Mss. and Letter-Numerals." *ABORI* 18, 2 (1937) 171-186.
- , "Outlines of Palaeography." *JUB (N.S.)* 6, 6 (1937) 87-110.
- , "The Jaina Manuscripts." *JUB (N.S.)* 7, 2 (1938) 2-30.
- , "The Jaina System of Education." *JUB (N.S.)* 8, 4 (1939) 206ff.
- , *A History of the Canonical Literature of the Jainas*. Surat: Hiralal Rasikdas Kapadia, 1941.
- , *The Jain Religion and Literature* I.1. Lahore: Motilal Banarsidas, 1944.
- , "The Doctrine of Ahimsā in the Jaina Canon." *JUB (N.S.)* 15, 2 (1946) 89-118; 16, 2 (1947) 72-96; 17, 2 (1948) 72-88.
- Kapashi, Vinodh. *Jainism - Illustrated*. London, 1988.
- Kapferer, Bruce. *A Celebration of Demons*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- , *Legends of People, Myths of the State*. Bloomington: Smithsonian Institution Press, 1988.
- Karnataka State Gazetteer*. Shimoga District. Mysore, 1975.
- Karve, Irawati. "On the Road: A Maharashtrian Pilgrimage." *Journal of Asian Studies* 22 (1962) 13-29.
- Kashalikar, M.L. "Hemacandra's Version of the Mahābhārata (The Story of the Pāṇavas Narrated in Hemacandra's Triṣaṣṭīśālākā-puruṣa-carita and its Comparison with the Story in the Hindu Mahābhārata)." *The Oriental Institute Baroda* 19 (1979) 234-246.
- Kashyap, Anand. "Jain Religion and the Notion of Social Reality." *Ideal, Ideology and Practice*. Ed. N.K. Singh, 112-123. Jaipur: Printwell Publications, 1987.
- Kāsalīvāl, Kastūrcand. *Praśasti-Saṃgraha*. Jaipur, 1950.
- , *Jaina Grantha Bhaṇḍārs in Rājasthān*. Jaipur: Shri Digambara Jain Aishata Khetra Shri Mahavirji, 1967.
- , "Cultural Importance of the Jaina Grantha Bhandaras." *Medieval Jainism*. Ed. P. S. Jain & R. M. Lodha, 95-102. New Delhi: Ashis Publishing House, 1990.
- Kaushik, Meena. "The Symbolic Representation of Death." *CIS (N.S.)* 10, 2 (1976) 265-292.
- Kawanami, Hiroko. "The Religious Standing of Burmese Nuns (*thila shin*): The Ten Precepts and Religious Respect Words." *JIABS* 13, 1 (1990) 17-39.
- Kessinger, T.G. *Vīlyatpur: 1848-1968*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Keyserling, [Graf] Hermann. *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1920.
- Khadabadi, B. K. "Reflexions on the Jaina Exegetical Literature." *Pt. Dalsukhbhāi Mālvaṇīyā Felicitation Volume*. Vol. 1. Ed. M. A. Dhaky & S. Jain, 27-33. Vāraṇasī: P. V. Research Institute, 1991 (Aspects of Jainology III).
- , *Śrāvākācāra (Jain Code for Householders): Its Significance and its Relevance to the Present Times*. New Delhi: Shri Rajakrishna Jain Charitable Trust, 1992.
- Khantipalo, Bhikkhu. *Banner of the Arahants: Buddhist Monks and Nuns from the Buddha's Time till Now*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1979.
- Khare, R. S. "Review M.C. Mahias (1985)." *Man (N.S.)* 21 (1986) 573f.
- Kielhorn, F. *Report on The Search for Sanskrit Mss. In the Bombay Presidency during the Year 1880-81*. Bombay: Government Central Book Depot, 1881.

- Kippenberg, Hans G. *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- King, Ursula. "The Effect of Social Change on Religious Self-Understanding: Women Ascetics in Modern Hinduism." *Changing South Asia: Religion and Society*. Ed. K. Ballhatchet & D. Taylor. London: Asian Research Seminar, 1984.
- Kinsley, David R. "'The Death That Conquers Death': Dying to the World in Medieval Hinduism." *Religious Encounters with Death. Insights from the History and Anthropology of Religions*. Ed. F. E. Reynolds & E. H. Waugh, 97-108. University Park: The Pennsylvania's State University Press, 1977.
- Kirfel, Willibald. *Die Kosmographie der Inder nach Quellen dargestellt*. Hildesheim: Georg Olms, (1920a) 1967.
- , *Verzeichnis der bis zum 11. Februar 1920 erschienenen Schriften Hermann Jacobis*. Bonn: Kurt Schröder Verlag, 1920b.
- , "Studien zu Teilen des Jainakanons." *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 3 (1924a) 50-80.
- , *Upamitibhawaprapantschā Kathā*. Die Erzählung, in der das menschliche Leben in Vergleichen dargestellt wird. Ein allegorischer Roman von Siddharschi. Aus dem Sanskrit verdeutscht. Erster Band (Buch 1-23). Leipzig: H. Haessel Verlag (Indische Erzähler Band 10), 1924.
- , (ed.), *Festgabe Hermann Jacobi*. Bonn: Fritz Klopp, 1926.
- , "Die Religion der Jainas." *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*. Band 12. Hg. D. H. Haas. Leipzig, 1928.
- , *Symbolik des Hinduismus und des Jainismus*. Symbolik der Religionen. Bd. 4, 19. Hg. Volker Möller. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1959.
- , "Über allegorische Dichtung in Indien, Iran und im Abendland." *Kleine Schriften*. Hg. R. Birwe, 117-146. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, (1966) 1976.
- Klatt, Johannes. *De trecentis Cāṇakyaē poetae indici sententis*. Dissertation, Berlin, 1873.
- , "Dhanapāla's Rīṣhabhapañcāṇikā." *ZDMG* 33 (1879a) 445-477.
- , "Die Jaina-Handschriften der K. Bibliothek zu Berlin." *ZDMG* 33 (1879b) 478-483.
- , "Indische Drucke." *ZDMG* 35 (1881) 189-206.
- , "Extracts from the Historical Records of the Jains." *IA* 11 (1882) 245-256.
- , "Christian Lassen." *A.D.B.* 17 (1883) 784-788.
- , "Eine apokryphe Paṭṭāvalī der Jainas." *Festgruss an Otto von Böhtlingk zum Doktor-Jubiläum 3. Februar 1888 von seinen Freunden*, 54-59. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1888.
- , "Friedrich August Rosen." *A.D.B.* 29 (1889) 192-195.
- , "The date of the poet Māgha." *WZKM* 4 (1890) 61-71.
- , *Specimen of a literary-bibliographical Jaina-Onomasticon*. Leipzig: O. Harassowitz, 1892.
- , "The Samachari-Satakam of Samayasundara and Pattavalis of the Anchala-Gachcha and other Gachchas (Revised with Additions by Ernst Leumann)." *IA* 23 (1894) 169-183.
- , *Jaina Onomasticon*. Manuskript gebunden in acht Bänden. Hamburg: Institut für Indologie und Tibetologie, 1898.
- Klaus, Konrad. *Die altindische Kosmologie, nach den Brāhmaṇas dargestellt*. Bonn: Indica et Tibetica Verlag, 1986.
- Kloppenborg, Ria. "The Buddha's Redefinition of Tapas (Ascetic Practice)." *Buddhist Studies Review* 7, 1-2 (1990) 49-73.
- Kloppenborg, Ria & Dirk Jan Hoens. *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions: Essays to D.J. Hoens*. Studies in the History of Religions No. 24. Leiden: E. J. Brill, 1983.
- Knipe, David M. *In the Image of Fire*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1975.
- , "Sapīṇḍikaraṇa: The Hindu Rite of Entry into Heaven." *Religious Encounters with Death. Insights from the History and Anthropology of Religions*. Ed. F. E. Reynolds & E. H. Waugh, 111-124. University Park: The Pennsylvania's State University Press, 1977.
- Koch, Rolf-Heinrich. *Die Erzählungen aus dem Namaskāra-vyākhyā der Āvaśyaka-Cūrṇi*. Dissertation, München, 1990.

- Kohl, Josef F. *Die Sūryaprajñapti: Versuch einer Textgeschichte*. Bonner Orientalistische Studien Heft 20. Stuttgart: Kohlhammer, 1937.
- , "Pflanzen mit gemeinsamem Körper nach der Lehre der Jainas." *Zeitschrift für Ethnologie* 78 (1953) 91-95.
- , "Einige Bemerkungen zu den Tierlisten des jainistischen Kanons." *Asiatica* (Festschrift Fr. Weller), 365-376. Leipzig, 1954.
- , "Einige Bemerkungen zur Zahlensymbolik und zum Animismus im botanischen System des Jaina-Kanon." *Studia Indologica*. Festschrift für Willibald Kirfel. Hg. O. Spies, 125-135. Bonn: Universität Bonn, 1955.
- , *Das physikalische und biologische Weltbild der indischen Jaina Sekte*. Aliganj: The World Jain Mission, 1956.
- Kohli, Martin. "Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente." *KZfSS* 37 (1985) 1-29.
- Kolenda, Pauline. "The Joint Family Household in Rural Rajasthan: Ecological, Cultural, and Demographic Conditions for its Occurrence." *The Idea of Rajasthan: Explorations in Regional Identity*. Vol. II, 64-131. New Delhi: Manohar, 1994.
- König, René. *Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde*. Hamburg: Rowohlt, 1958.
- Konow, Sten. *En Bunt Indiske Eventyr. Oversatt av Sten Konow* [Vasudevahindi]. Oslo: Cammermeyers Boghandel Gustav E. Raabe, 1946.
- Koppedrayar, K. I. "Are Śūdras Entitled to Ride in the Palanquin?" *CIS (N.S.)* 25, 2 (1991a) 191-210.
- , "The *Varṇāśramacandrika* and the Śūdra's right to Preceptorhood: The Social Background of a Philosophical Debate in Late Medieval South India." *JIP* 19, 3 (1991b) 297-314.
- Kothari, M. M. *The Saint of Mount Abu. Yogiraj Shantivijayji. (A Study in spiritual Empiricism)*. Jodhpur: Hopes Books, 1982.
- Kothari, V. P. *The Law of Non-Violence (ahimsā) and its Relevance for All Times*. Sholapur: Jaina Saṃskṛti Saṃrakṣaka Saṅgha (Lalchand Hirachand) Jivaraja Jaina Granthamālā No. 26 (Senior Advocate Supreme Court, Gulbarga), 1957.
- Kranz, Walther. "Kosmos." *Archiv für Begriffsgeschichte* 2, 1 (1926) 6-282.
- Krause, Charlotte. *Prinz Aghata: Die Abenteuer Ambadas*. Vollständig Verdeutscht. Leipzig: H. Haessel Verlag (Indische Erzähler Band 4), 1922.
- , *An Interpretation of Jaina Ethics*. Bhavnagar: Yasovijaya Jaina Granthamala, 1929.
- , "The Social Atmosphere of Present Jainism." *JG* 26, 9-10 (1930a) 166-173.
- , *Sayings of Vijaya Dharma Suri*. Bhavnagar: Phulchandji Baid (secretary Sree Yashovijaya Jain Granthamala), 1930b.
- , *The Heritage of the Last Arhat*. Bhavnagar: Yasovijaya Jaina Granthamala, 1930c.
- , "The Shantiniketan of the Jains." *JG* 27, 3-4 (1931) 67-72.
- , "The Heritage of the Last Arhat." *JG* 27, 5-6 (1931b) 13-118.
- , "Jaina Sāhitya aur Mahākāla-Mandira." Offprint.
- , *Ancient Jaina Hymns*. Ujjain, 1952/1956.
- Krishan, Yuvraj. "The Causes of the Decline of Buddhism and its Disappearance from India: A Reassessment." *VIJ* 2, 2 (1962) 264-297.
- Krishna, Katragadda Bāla. *The Problem of Minorities. Or Communal Representation in India*. London: Allen & Unwin, 1939.
- Krishnamacharya, V. "Laghūpasargavṛtti." *ALB* 26, 1-2 (1962) 81-90.
- Kühnau, Richard. *Rhythmus und indische Metrik. Eine Entgegnung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag, 1887.
- Kuiper, Franciscus Bernardus Jacobus. *Ancient Indian Cosmogony: Essays Selected and Introduced by John Irwin*. Delhi: Vikas, 1983.

- Kulkarni, G. T. "Banking in the 18th Century: A Case Study of a Poona Banker." *Artha Vijnana* 15, 2 (1973) 180-200.
- Kulkarni, V. M. "The Origin and Development of the Rāma Story in Jaina Literature." *The Oriental Institute Baroda* 9 (1969-1970) 189-204, 284-304.
- , *The Story of Rāma in Jaina Literature*. Ahmedabad, 1990.
- Kulke, Hermann C. *Jagannatha-Kult und Gahapati-Königtum: Ein Beitrag zur Geschichte Religiöser Legitimation Hinduistischer Herrscher*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979.
- Kumar, D. "Private Property in Asia? The Case of Medieval South India." *CSSH* 27 (1985) 340-366.
- Kumar, Muni Mahendra. *Āyāro (Ācārāṅga Sūtra)*. The First Aṅga Āgama (Canonical Text) of the Jains. The Text in Devanāgarī and Roman Scripts with English Translation, Annotations, Notes, Glossary and Index. New Delhi: Today and Tomorrow's Printers & Publishers, 1981.
- Kumar, Muni Mahendra. *Jaina stories as gleaned from the canonical texts*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1984.
- Kumar, Satish. *No Destination*. Bideford: Green Books, (1978) 1992.
- Kunjunni Raja, K. "Bhartrhari's List of Sentence-Definitions." *ALB* 26, 3-4 (1962) 206-210.
- Laber, Julius. *Über das Vijjālaggam des Jayavallabha*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Bonn, 4.3.1913. Leipzig, 1913.
- Lachaier, Pierre. "Le Capitalisme Lignager Assigné Aujourd'hui: Les Machands Kutchi Lohana Du Maharashtra (Inde)." *Annales ESC* 4-5 (1992) 865-888.
- Laidlaw, James. "Profit, Salvation and Profitable Saints." *Cambridge Anthropology* 9, 3 (1985) 50-70.
- , *The Religion of Svetāmbara Jain Merchants in Jaipur*. Ph.D. Dissertation, Cambridge University, 1990.
- Lal, B. B. & S. K. Srivastava. "Perhaps the Earliest Jaina Terracotta so far excavated in India." *Madhu: Recent Researches in Indian Archaeology and Art History*. Shri M N. Deshpande Festschrift. Ed. M.S. Nagaraja Rao, 329-331 & Plate 74. Delhi: Agam Kala Prakashan, 1981.
- Lalwani, Kustur Chand. "A Jaina View of Cosmos." *JJ* 3, 1 (1968) 20-8, 85-96, 131-137.
- , "Kriyavada - Towards Perfection of Man and Humanity." *JJ* 7, 1 (1972) 27-33.
- , *Arya Sayyambhava's Daśavaikālika Sūtra*. Translation and Notes. Delhi: Motilal Banarsidas, 1973.
- , *Sudharma Svāmi's Bhagavatī Sūtra*. Vol. I-IV. Prakrit Text with English Translation and Notes based on the Commentary of Abhayadeva Sūri. Calcutta: Jain Bhawan, 1973-1985.
- , *Uvavāiṣa Suttaṃ (Aupapātika Sūtra)*. Original Text with Hindi & English Translation. Hindi Tr. Rameshmuni. Jaipur: Prakrit Bharati Academy, 1988.
- Lamotte, Étienne. "Le Traité de l'Acte de Vasubandhu (Karma-siddhi-prakaraṇa)." *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 4 (1936) [tr. *Karmasiddhiprakaraṇa. The Treatise on Action by Vasubandhu* by L. M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press, 1988].
- , "The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism." *Buddhist Hermeneutics*. Studies in East Asian Buddhism 6. Ed. D. S. Lopez, 11-27. Honolulu: University of Hawaii Press, (1949) 1992.
- , *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*. Louvain: Publications De L'Institut Orientaliste De Louvain 36, (1958) 1988.
- , "Le suicide religieux dans le bouddhisme ancien." *Bulletin de la Classe des Lettres et Sciences Morales et Politiques, Académie de Belgique* 51 (1965) 156-168.
- Lanman, Charles Rockwell. "Hindu Ascetics and their Powers." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 48 (1917) 133-151.
- Lariviere, Richard W. "Law and Religion in South Asia." *Encyclopedia of Religion*. Vol. 4. Ed. M. Eliade, 464-469. New York: Collier Macmillan, 1987.
- Lasch, Richard. *Der Eid. Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker. Eine ethnologische Studie*. Stuttgart: Verlag von Strecker & Schröder, 1908.
- Lassen, Christian. [1800-1876] *Indische Alterthumskunde*. Vol. 4. Leipzig: L. A. Kittler, 1861 (pp. 755-787, tr. by E. Rehatsek as "Papers on Satrunjaya and the Jains." *IA* 2 (1873) 193-200, 258-65).

- Lath, Mukund. *Half a Tale: A Study in the Interrelationship between Autobiography and History. The Ardhakathānaka. Translated, Introduced and Annotated.* Jaipur: Rajasthan Prakrit Bharati Sansthan, 1981.
- , "Somadeva Suri and the Question of Jain Identity." *The Assembly of Listeners*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 19-30. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Latthe, A. B. *An Introduction to Jainism*. Mumbai, 1905.
- La Vallée Poussin, L. de. "La négation de l'âme et la doctrine de l'acte, Nouvelles recherches sur la doctrine de l'acte" *Journal Asiatique* (1902) 237-306; (1903) 357-450.
- , "Religious Orders (Indian)." *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. 10. Ed. Hastings, 715-718. Edinburgh: T. & T. Clark, 1918.
- , *Morale bouddhique*. Paris, 1927.
- , "Totémisme et végétalisme." *Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, Académie Royale de Belgique* 5, 15 (1929) 37-52.
- Law, Bimala Churn. *Heaven and Hell in Buddhist Perspective*. Varanasi: Pilgrims Publishing, 1925.
- , *The Law of Gift in British India*. 2nd Ed. Calcutta, 1926.
- , *Mahāvīra: His Life and Teachings*. London: Luzac, 1937.
- , *Rājagrha in Ancient Literature*. Memoirs of the Archaeological Survey of India No. 58. Delhi: Manager of Publications, 1938.
- , "Studies in the Vividha Tīrtha Kalpa." *Jaina Antiquary* 4, 4 (1939) 109-123.
- , "Jain View of Karma." *Bharatiya Vidya* 6 (1945a) 145-147.
- , "Jain Rules of Etiquette." *TJA* 11, 1 (1945b) 10-14.
- , "Doctrine of Karma in Jainism." *Indian Culture* 16 (1946) 134-138.
- , *Some Jaina Canonical Sūtras*. Bombay: The Bombay Branch Royal Asiatic Society, 1949.
- Leach, Edmund. *Kultur und Kommunikation: Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- Leach, Edmund & S. N. Mukherjee (Ed.). *Elites in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Lele, J. K. & R. Singh. *Language and Society*. Leiden: E. J. Brill, 1989.
- Lee, O. "From Acts - to Non-Action - To Acts. The Dialectical Basis for Social Withdrawal or Commitment to this World in the Buddhist Reformation." *HR* 6 (1966-1967) 273ff.
- Leibniz, G.W. *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Band I-II*. Hamburg: Felix Meiner, (1904) 1966.
- Leonard, K.I. *Social History of an Indian Caste: The Kayasths of Hyderabad*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Leslie, Julia. "A Problem of Choice: The Heroic Satī or the Widow-Ascetic." *Problems of the Dharma: Rules and Remedies in Classical Indian Law*. Ed. J. Leslie, 46-61. Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, Ed. J. Bronkhorst. Vol. IX. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Leitner, H. *Lebenslauf und Identität: Die kulturelle Konstruktion von Zeit in der Biographie*. Frankfurt am Main: Campus, 1982.
- Leumann, Ernst. *Das Aupapātika-Sūtra*, erstes Upāṅga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VIII, 2. Hrsg. von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Nachdruck. Nadeln (Lichtenstein), (1883) 1966.
- , "Beziehungen der Jaina-Literatur zu anderen Literaturkreisen Indiens." *Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes, Tenu en 1883 à Leide*. Troisième Partie, Section 2: Aryenne. Leide: E.J. Brill, 1885a, pp. 469-564.
- , "Die alten Berichte von den Schismen der Jaina." *Indische Studien* 17 (1885b) 91-135.
- , "Die Seelenthätigkeit in ihrem Verhältnis zu Blutumlauf und Athmung." *Philosophische Studien* 5 (1889) 618-631.
- , "Die Legende von Citta und Sambhūta." *WZKM* 5 (1891) 111-146; 6 (1892) 1-46.

- , "Daśavaikālika-sūtra und -nirjukti nach dem Erzählungsgehalt untersucht und herausgegeben." *ZDMG* 46 (1892) 581-663.
- , "Die Bharata-Sage. Erster Theil." *ZDMG* 48 (1894) 64-83.
- , "Jinabhadra's Jitakalpa, mit Auszügen aus Siddhasena's Cūrṇi." *Sitzungsbericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 55 (1892) 1195-1210.
- , *Die Āvaśyaka-Erzählungen*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. X. Band, No. 2). Leipzig: F. A. Brockhaus, 1897.
- , *Unvergessene, gestorben in den Jahren 1891-1908. Lebensdaten, Bilder und Beileidbriefe*. Straßburg i. E.: Jul. Manlas & Cle.
- , "Buddha and Mahāvīra." *Zeitschrift für Buddhismus* 4, 1-3 (1921) 1-22, 129-152, 233-254.
- , *Die Nonne. Ein neuer Roman aus dem alten Indien*. (Taraṅgalolā, eine Rezension von Pādālipta's Taraṅgavatī). München-Neubiberg: Schloss, 1921.
- , *Übersicht über die Āvaśyaka Literatur*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Walther Schubring. Alt- und Neuindische Studien 4. Hamburg: De Gruyter, 1934.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mythologica IV: Der Nacke Mensch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- , *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- , *Die elementaren Formen der Verwandtschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1949) 1984.
- Lewis, Todd I. "Mahayana Vratas in Newar Buddhism." *JIAS* 12, 1 (1989) 109-138.
- Lincoln, Bruce. "Treatment of Hair and Fingernails among the Indo-Europeans." *HR* 16 (1977) 351-362.
- Lingat, Robert. *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*. École pratique des hautes études, Sorbonne. 6me section: sciences économiques et sociales. Le monde d'outre-mer passé et présent. 1. sér.: Études, 32. La Haye, Mouton & Co., 1967. (*Classical Law of Ancient India*. Translated from the French with Additions by J. Duncan M. Derrett. Berkeley: University of California Press, 1973).
- , "Les suicides religieux au Siam." *Felicitations Volume of Southeast Asian Studies Presented to His Highness Prince Dhannivat Kromanmany Bidyalabh Bridyatorn*. Bangkok: Siam Society 1 (1965) 71-75.
- Lishk, S. S. *Jaina Astronomy*. Delhi: Mrs. Kusum Jain Vidya Sagara Publications, 1987.
- Little, J. H. "The House of Jagatseth." *Bengal, Past & Present* 20, 39-40 (1920) 111-200; 22, 43-44 (1921) 1-119 (Reprinted as: *House of Jagatseth*. Calcutta: Calcutta Historical Society, 1967).
- Locke, John K. S. S. J. *Buddhist Monasteries of Nepal*. Kathmandu: Sahayogi Press, 1985.
- , "Upasatha Vrata of Amoghapasa Lokesvara in Nepal." *l'Ethnographie* 83 (100-1) (1987) 159-189.
- Loḍha, Jītmal. *Osvāl Jain Mahājano kī Aslī Pharj Kyā Hai?* Mandshore (Mālvā), 26.2.1913.
- Lommel, H. "Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals." *Tod, Auferstehung, Weltordnung: Das mythische Bild im ältesten China, in den grossasiatischen und zirkumpazifischen Kulturen*, 107-130. Zürich: Origo Verlag, 1955.
- Lopez, Donald S. Jr. "Introduction." *Buddhist Hermeneutics*. Studies in East Asian Buddhism 6. Ed. D. S. Lopez, 1-10. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992a.
- , "On the Interpretation of the Mahayana Sūtras." *Buddhist Hermeneutics*. Studies in East Asian Buddhism 6. Ed. D. S. Lopez, 47-70. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992b.
- Lorenzen, David N. "Traditions of Non-caste Hinduism: The Kabir Panth." *CIS (N.S.)* 21, 2 (1987) 263-283.
- Lüders, Heinrich. "Die Jātakas und die Epik." *ZDMG* 58 (1904) 687-714.
- , "On Some Brahmi Inscriptions in the Lucknow Provincial Museum." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1912) 153-179.
- , Die S'raddhā und die Wiedergeburt. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1924. S. 228.
- , *Mathurā Inscriptions*. Unpublished Papers. Edited by Klaus Ludwig Janert. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, Nr. 47. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

- Luhmann, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Band 1-3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, 1981, 1989.
- , *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1977) 1982.
- , *Soziale Systeme: Grundlagen einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- , "Die Form Person." *Soziale Welt* 42 (1991) 166-175.
- Lukes, Steven. *Power: A Radical View*. Second Revised Edition. Basingstoke: Palgrave, 1974.
- Lutgendorf, Philip. *The Life of A Text: Performing the Rāmacaritmānas of Tulsidas*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Lyotard, Jean-Francois. *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht*. Bremen: Theatro Machinarum 3/4, (1979) 1982.
- Mabbett, I. W. "The Symbolism of Mount Meru." *HR* 23 (1983) 65ff.
- Mackenzie, Major C. "Account of the Jains, Collected from a Priest of this Sect; at Mudgeri: Translated by Cavelly Boria, Brahmēn." *Asiatic Researches* 9 (1807) 244-286 (including: Particulars of the Jains extracted from a Journal by Doctor F. Buchanan During Travels in Canara, pp. 279-286).
- Mackenzie, J. S. F. "Śrāvāna Belligola." *IA* 2 (1873) 129-133.
- Madan, T. N. (Ed.). *Way of Life: King, householder, renouncer. Essays in honour of Louis Dumont*. New Delhi: Vikas, 1982.
- , "Concerning the Categories *subha* and *suddha* in Hindu Culture: an Exploratory Essay." *Purity and Auspiciousness in Indian Society*. Ed. J. B. Carman & F. A. Marglin, 11-29. Leiden: E. J. Brill, 1985.
- , *Non-Renunciation: Themes and interpretations of Hindu culture*. Delhi: Oxford University Press, 1987.
- , "Introduction." *Religion in India*. Ed. T. N. Madan, 1-22. Delhi: Oxford University Press, (1991) 1994.
- Magnone, P. "The Development of *tejas* from the Vedas to the Purāṇas." *WZKS* 36 (1993), Supplement: Proceedings of the VIIIth World Sanskrit Conference Vienna 1990, 137-147.
- Mahar, P. M. "A Multiple Scaling Technique for Caste Ranking." *Man in India* 39, 2 (1959) 128-147.
- Jinādāsa, Ācārya "Mahattara." *Niśītha-Sūtram. With the Cūrṇī of Jinādāsa Mahattara and the Bhāṣyā of Viśāhagaṇī Mahattara*. Vol. 1-4. Ed. Upādhyāya Amarmuni & Muni Kanhaiyālāl. Delhi: Bhāratīya Vidhya Prakāśan, (1960) 1982.
- Mahias, Marie-Claude. *Délivrance et convivialité: Le système culinaire des Jaina*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985.
- Majumdar, A. K. *Chaulukyās of Gujerat: A Survey of the History and Culture of Gujerat from the Middle of the 10th to the end of the 13th Century*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1956.
- Malalgoda, Kitsiri. "Sinhalese Buddhism: Orthodox and Syncretistic, Traditional and Modern." *Ceylon Journal of Historical and Social Science (N.S.)* 2, 2 (1972) 156-169.
- , *Buddhism in Singhalese Society, 1750-1900*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Malamoud, Charles. "Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brāhmanique." *Archive Européennes de Sociologie* 17 (1976) 3-20.
- , "Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le brāhmanisme." *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Ed. G. Gnoli & J.-P. Vernant, 441-53. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982a.
- , "On the Rhetorics and Semantics of Puruṣārtha." *CIS (N.S.)* 15 (1982b) 33-54.
- Malamoud, Louis (Ed.). *Debts and Debtors*. New Delhi: Vikas, 1983.
- Malasekera, G. P. "Transference of Merit' in Ceylonese Buddhism." *PEW* 17 (1967) 85-90.
- Malinowski, Bronislaw. *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer, (1948) 1973.
- Mallison, F. "Bhakti in Gujarāt: Some Problems." *Early Hindī Devotional Literature in Current Research*. Ed. W. Callewaert, 88-103. Leuven: Department Orientalistiek Katholieke Universiteit Leuven, 1980.
- Mālvaṇīyā, Dalsukh D. "Lokāśāh aur unkī Vicār-Dhārā." *Gurudev Śrī Ratna Muni Smṛti-Granth*. Ed. Vijay Muni Śāstri & Harīśankar Śarmā, 365-383. Āgrā: Gurudev Smṛti Granth Prakāśak Samiti, 1964.

- , "Lonkāśāh Mat kī Do Pothiyām." *Muni Śrī Hajārīmal Smṛti Granth*: Ed. Śobhācandra Bhārill, 184-188. Byāvar: Muni Śrī Hajārīmal Smṛti Granth Prakāśan Samiti, 1965.
- , "Beginnings of Jaina Philosophy in the Ācārāṅga." *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf). Hg. K. Bruhn & A. Wezler, 151-153. Alt und Neuindische Studien 23. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- , "The Word Pūjā and its Meaning." *IT* 14 (1987-88) 269-273.
- , "The Jain Agamas." *Jainism Principles, Tradition and Practices*. <http://www.cs.colostate.edu/~Malaiya/jainhlinks.html>
- Malvania, Dalsukh D. & Nagin J. Shah (Ed.). *Studies in Indian Philosophy. A Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi*. L. D. Series 84. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1981.
- Mandawat, S. L. "Jaina Ethics and Economic Prosperity." *JJ* 3,1 (1968) 31-39.
- , "From Non-Possession to Non-stealing. Cleavages in Theory & Practice." *Indian Philosophical Quarterly* 5 (1978) 197-202.
- Mannheim, Karl. *Konservatismus: Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Hg. D. Kettler, V. Meja & N. Stehr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Marcus, George & Michael M. J. Fisher. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Mardia, K.V. "Jain Culture." *The Jain: Pratistha Mahotsava Souvenir Issue* 20.7.1988: 51-3.
- , *The Scientific Foundations of Jainism*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1990.
- Marglin, Frédérique Apffel. "Two Types of Oppositions in Hindu Culture." *Purity and Auspiciousness in Indian Society*. Ed. J. B. Carman & F. A. Marglin, 65-83. Leiden: E. J. Brill, 1985.
- Markovits, Claude. "Peut-on parler d'une class capitaliste indienne?" *Puruṣārtha* 6 (1982) 159-87.
- Marlière, Michel. *Étude d'un groupe de trois monastères bouddhiques sis à Thonburi, Thaïlande: Essai de sociographie bouddhique*. Genève: Droz, 1977.
- Marrett, U. P. *The Resettlement of Ugandas 1953-1982 Indian Immigrant Asians in Leicester 1972-1980*. Ph.D. Dissertation, University of Leicester, 1980.
- Marrett, Paul. *Jainism Explained*. Leicester: Jain Samaj Leicester, 1985.
- , *Meghji Pethraj Shah: His Life and Achievements*. Based on an Original Gujarati Biography by Tarak Mehta (1975). Bombay and London: Bharatiya Vidya Bhavan, 1988.
- Marlière, Michel. *Étude D'Un Groupe De Trois Monastères Bouddhiques Sis A Thonburi (Thaïlande): Essai De Sociographie Bouddhique*. Genève-Paris: Librairie Droz, 1977.
- Marriott, McKim (Ed.). *Village India: Studies in the Little Community*. Chicago: Chicago University Press, 1955.
- , "Caste Ranking and Food Transactions: A Matrix Analysis." *Structure and Change in Indian Society*. Ed. M. Singer & B. S. Cohn, 133-171. Chicago: Aldine, 1968.
- , "Review of *Homo Hierarchicus*." *American Anthropologist* 71 (1969) 1166-1175.
- , "Hindu Transactions: Diversity without Dualism." *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*. Ed. B. Kapferer, 109-142. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.
- Marshall, John Hubert. *Taxila: An Illustrated Account of Archaeological Excavations carried out at Taxila under the Orders of the Government of India between 1913 and 1934. Vols. 1-3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Martin, Brian. "Gene Sharp's Theory of Power." *Journal of Peace Research* 26, 2 (1989) 213-222.
- Marx, Karl. 1867/1890/1977. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Marx Engels Werke 23. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl & Friedrich Engels. "Die deutsche Ideologie." *Marx Engels Werke* Bd. 3. Berlin: Dietz Verlag, 1981.
- Masson, J. Moussaieff. "The Psychology of the Ascetic." *Journal of Asian Studies* 35, 4 (1976) 611-625.

- Matilal, Bimal Krishna. "Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism: A Comparative Analysis." *Journal of Indian Philosophy* 5 (1977) 91-105.
- , *The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda)*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981.
- Maurer, W. H. "Aspects of Jaina Sanskrit. As Exemplified by Muni Sumativijaya's Vṛtti on the Meghadūta." *ALB* 26, 3-4 (1962) 131-176.
- Mauss, Marcel. *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: L'Année Sociologique, Nouvelle Série 1, 1, 1925 (*The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Translated by Ian Cunnison. London: Routledge, 1954/1988).
- , "A Category of the Human Mind: The Notion of the Person; The Notion of Self." *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Ed. M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes, 1-25. Cambridge: Cambridge University Press, (1938) 1986.
- , Siehe Hubert & Mauss 1898/1981.
- Mauss, Marcel & H. Beuchat. "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo." *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, (1904/1905) 1968 (Zitiert nach der Deutschen Übersetzung von Henning Ritter: *Soziologie und Anthropologie*. Band II, 182-278. Frankfurt am Main: Ullstein, 1978).
- Mauss, Marcel & Henri Hubert. "Esquisse d'une théorie générale de la magie." *L'Année Sociologique* 7 (1903) 1-146 (Zitiert nach der Deutschen Übersetzung von Henning Ritter: "Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie." *Soziologie und Anthropologie*. Band I, 97ff. Frankfurt am Main: Ullstein, 1978).
- Mayrhofer, Manfred. *Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. 4 Bände. Heidelberg: Universitätsverlag Carl Winter, 1953-1980.
- , *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. 3 Bände. Heidelberg: Universitätsverlag Carl Winter, 1986-2001.
- McGee, Mary. *Fasting and Feasting: The Vrata-Tradition and its Significance*. Th.D. dissertation, Harvard Divinity School, 1987.
- , "Desired Fruits: Motive and Intention in the Votive Rites of Hindu Women." *Roles and Rituals for Hindu Women*. Ed. J. Leslie, 71-88. Rutherford: Fainleigh Dickinson University Press, 1991.
- McGregor, R. S. (comp.). *The Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- McLeod, W.H. "For a Sociology of India: On the Word Panth: A Problem of Terminology and Definition." *CIS (N.S.)* 12,2 (1978) 287-295.
- Mehta, Digish. *Shrimad Rajachandra: A Life*. Ahmedabad: Rajchandra Janma Shatabdi Mandal, 1991.
- Mehta, M. *The Ahmedabad Cotton Textile Industry: Genesis and Growth*. Ahmedabad: New Order Book Company, 1982.
- Mehta, Mohan Lal. *Outlines of Jaina Philosophy*. Bangalore: Jain Mission Society, 1954
- , *Jaina Psychology*. Amritsar: Sohanlal Jaindharma Pracharak Samiti, 1957.
- , *Jaina Culture*. Varanasi: P.V. Research Institute, 1969.
- , "Contribution of Jaina Philosophy to Indian Thought." *JJ* 13, 1 (1978) 7-16.
- , "Development of Jaina Ontological Ideas." *JJ* 14, 1 (1987).
- Mehta, Mohan Lal & K. Rishabh Chandra. *Prakrit Proper Names*. Vol. I-II. Ahmedabad: L.D. Institute, 1970-1972.
- Mehta, Rama. "From Purdah to Modernity." *Indian Women: From Purdah to Modernity*. Ed. B.R. Nanda, 113-128. New Delhi: Vikas, 1976.
- , "Purdah among the Oswals of Mewar." *Studies of Purdah in South Asia*. Ed. H. Papanek & G. Minault, 139-163. Delhi: Chanakya Publications, 1982.
- , *Inside the Haveli*. London: Penguin (1977) 1996.
- Mehta, V. R. "Somadeva's Essence of Policy: A Study in Classical Doctrine of Politics in India." *Political Science Review* 22, 1 (1983) 1-16.

- Mehta, Saryu R. & Bhogilal G. Sheth. *Shrimad Rajchandra. A Great Seer*. Agas: Shrimad Rajchandra Ashram, 1971.
- Mehta, Shirin. "The Mahajans and the Business Communities in Ahmedabad." *Business Communities of India: A Historical Perspective*. Ed. D. Tripathi, 173-183. Ahmedabad: Manohar, 1984.
- Mette, Adelheid. *Indische Kulturstiftungsberichte und ihr Verhältnis zur Zeitaltersage*. Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1973, No. 1. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1973.
- , "Vedhas in Lalitavistara und Divyāvadāna. Beschreibung des schönen Körpers in Sanskrit und Prakrit." *WZKSAO* 17 (1973a) 21-42.
- , *Piṇḍ'esaṇā. Das Kapitel der Oha-Nijjutti über den Bettelgang übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974.
- , "Ein Musiktheoretischer Trakt im Jainakanon." *WZKSA* 24 (1980) 83-97.
- , "The Tales Belonging to the *Namaskāra-Vyākhyā* of the *Āvaśyaka-Cūrṇi*. A Survey." *IT* 11 (1983) 129-144.
- , "'Gotama und die Asketen - Eine jainistische Legende." *StII* 13-14 (1987) 139-147.
- , "Ludwig Alsdorf and Jainological Studies." *Ludwig Alsdorf and Indian Studies*. Ed. K. Bruhn, M. Buckwitz & A. Wezler, 85-94. Delhi: Motilal Banarsidas, 1990.
- , *Durch Entsagung zum Heil: Eine Anthologie aus der Literatur der Jaina*. Ausgewählt, aus dem Prakrit und Sanskrit übersetzt und eingeleitet von Adelheid Mette. Vorwort von Carlos G. Valles SJ. Zürich: Benziger, 1991a.
- , "The Synchronism of the Buddha and the Jina Mahāvīra and the Problem of Chronology in Early Jainism." *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha. Part 1*. Hg. H. Bechert, 132-137 (Symposium zur Buddhismusforschung, IV, 1. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991b.
- Meyer, John Jacob. *Hindu Tales*. An English Translation of Hermann Jacobi's Ausgewählte Erzählungen in Māhārāshṭrī. London : Luzac & co, 1909.
- Michaelson, Maureen. "The Relevance of Caste among East African Gujaratis in Britain." *New Community* 7 (1979) 350-360.
- , *Caste, Kinship and Marriage. A Study of Two Gujarati Trading Castes in England*. Ph.D. Dissertation, University of London, 1983.
- Miles, Lieut.-Colonel William. "On the Jains of Gujerat and Mārṇār." *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 3 (1835) 335-371 (Communication of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Read 7th of January 1832).
- Mill, James. *The History of British India*. 5th Edition with Notes and Continuation by Horace Hayman Wilson. Vol. 1-10. London: James Madden, 1858.
- Miller, David M. & Dorothy C. Wertz. *Hindu Monastic Life: The Monks and Monasteries of Bhubaneswar*. Montreal & London: Mc-Gill-Queen's University Press, 1976.
- Milloué, MM. L. De & E. S. W. Senathi Rāja. "Essai sur le Jaïnisme par un Jain. Traduit du Tamoul en Français et Annoté." *Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes, Tenu en 1883 à Leide*. Troisième Partie, Section 2: Aryenne. Leide: E.J. Brill, 1885, pp. 565-581.
- Miner, Horace M. "Community-Society Continua." *International Encyclopedia of the Social Sciences* III, 174-181. New York, 1968.
- Mines, Diane Paull. "Hindu Periods of Death 'Impurity'." *Contributions to Indian Sociology (N.S.)* 23, 1 (1989) 103-130.
- Mironow, Nicolaus. *Die Dharmaparīkṣā des Amitagati. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte des Indischen Mittelalters*. Leipzig: G. Kreysing, 1903 (Inaugural-Dissertation, Strassburg).

- Mishra, Yugal Kishore. *Asceticism in Ancient India: A Study of Asceticism in Different Indian Schools in Philosophical, Religious and Social Perspectives*. Vaishali: Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, 1987.
- Mishra, Yogendra (ed.). *Vaiśālī-Abhinandan-Granth/ Homage to Vaishali*. Vaishali: Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, 1985.
- Mishra, Yugal Kishore. "Vaishali Prakrit Jain Research Institute: Ideals and Achievements." *Vaiśālī-Abhinandan-Granth/ Homage to Vaishali*. Ed. Yogendra Mishra, 476-490. Vaishali: Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, 1985.
- Misra, B. *The Indian Middle Classes: Their Growth in Modern Times*. Delhi: Oxford University Press, 1961.
- Misra, G. S. P. *Development of Buddhist Ethics*. New Delhi: Munishiram Manoharlal, 1984.
- Misra, R. "The Jains in an Urban Setting." *Bulletin of the Anthropological Survey of India* 21, 1 (1972) 1-67.
- Misra, S. C. *The Rise of Muslim Power in Gujarat: A History of Gujarat from 1298 to 1442*. London, 1963.
- , "Some Aspects of the Self-Administering Institutions in Medieval Indian Towns." *Studies in Urban History*. Ed. J. S. Grewal & I. Banga, 80-90. Amritsar: Guru Nanak University, Department of History, 1981.
- , "The Medieval Trader and his Social Worlds." *Business Communities of India: A Historical Perspective*. Ed. D. Tripathi, 41-57. Ahmedabad: Manohar, 1984.
- Mitra, Kalipada. "Crime and Punishment in Jaina Literature." *IHQ* 15, 1 (1939a) 75-89.
- , "Magic and Miracles in Jaina Literature." *IHQ* 15, 2 (1939b) 173-182.
- , "Magic and Miracles in Jaina Literature." *Jaina Antiquary* 7, 2 (1941) 81-88; 8, 1 (1942) 9-24.
- , "The Significance of the Vratas." *Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture* 23 (1972) 62-66.
- Mitra, Sumit. "Jainism: Division in the Ranks." *India Today* 15 1.1982.
- Modi, Madhusudan C. (Ed.). *Chakkammuvaeso of Amarakīrti*. Baroda: Oriental Institute, 1972.
- Mohanta, D.K. "Jaina View of Soul: An Introduction." *JJ* 22, 2 (1987) 53-64.
- Mohindra, Chiranjiv Lall. *Die indische Juteindustrie*. Berlin: Verlag von Emil Ebering, 1928.
- Möller, V. *Symbolik des Hinduismus und Jainismus* (Tafelband). Stuttgart, 1974.
- Mone, Neelima Narayan. "A Jaina View of Kīcaka-Episode in the *Mahābhārata*." *Oriental Conference 1985* 32 (1987) 319-325.
- Monier-Williams, Monier (Comp.). *Sanskrit-English Dictionary*. New Edition, Greatly Enlarged and Improved. Oxford: Oxford University Press, 1899 (Reprint: New Delhi: Marwah Publications, 1986).
- Mookerjee, Satkari. *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism*. Delhi: Motilal Banarsidas, (1944) 1978.
- , "The Jaina Conception of Time." *Vishvabharati Quarterly* 27, 2 (1961) 122-139.
- , *Hemacandra's Pramāṇa-Mīmāṃsā* [Part 1-2]. Text and Translation with Critical Notes. Varanasi: Tara Publications, 1970.
- , "A Critical and Comparative Study of Jaina Logic and Epistemology on the Basis of the Nyāyāvatāra of Siddhasena Divākara." *Vaishali Research Bulletin* 1 (1971) 1-143.
- Moraes, Frank. *Acharya Shree Vijay Labdhisurishwarji Maharaj*. Bombay: Labdhisurishwarji Memorial Centre, 1973.
- Morinis, E. Alan. *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal*. Delhi: Oxford University Press, 1984.
- , "Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage." *Sacred Journeys: the Anthropology of Pilgrimage*. Ed. A. Morinis, 1-28. Westport, Connecticut: Greenwood, 1992a.
- , "Persistent Peregrination: From Sun Dance to Catholic Pilgrimage." *Sacred Journeys: the Anthropology of Pilgrimage*. Ed. A. Morinis, 101-113. Westport, Connecticut: Greenwood, 1992b.
- Morris, Morris David. "Values as an Obstacle to Economic Growth in South Asia: A Historical Survey." *Journal of Economic History* 27, 4 (1959) 588-607.

- Moscovici, Serge. "Social Influence and Conformity." *The Handbook of Social Psychology*. Third Edition. Vol. II. Ed. G. Lindzey & E. Aronson, 347-412. New York: Random House, 1985.
- Moti Chandra. *Jina miniature paintings from Western India*. Ahmedabad, 1949.
- Mudholkar, Vanmala. "The Guilds of Artisans and Merchants in the Jain Kathā Literature." *Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrita Vidhya-peetha* 93, 1-4 (1987) 169ff.
- Mukhtar, J. *Jaina Grantha Praśasti Saṃgraha*. Part I. Sarasava, 1954.
- Mulla, Dinshah Fardunji [1868-1934]. *Principles of Hindu Law*. 15. Edition by Sundarlal T. Desai. Bombay: Tripathi, 1982.
- Müller, Ernst Wilhelm. *Der Begriff 'Verwandtschaft' in der modernen Ethnosoziologie*. Mainzer Ethnologica 2. Berlin: Reimer Verlag, 1981.
- Murray, Stephen O. "a 1934 interview with Marcel Mauss. edited and annotated by Stephen O. Murray." *AA* 16, 1 (1989) 163-168.
- Muthiah, S. (Ed.). *A Social and Economic Atlas of India*. Government of India, Oxford, New York: Oxford University Press, 1987.
- Mus, Paul. *Barabudur: esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*. 2 tome. Hanoi: Imprimerie d'Extrême-Orient, 1935.
- , "Cultes indiens et indigènes au Champa." *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient* 33 (1933) 367-410 (Reprint: *Inde vu de l'Est: cultes indiens et indigènes au Champa*. Hanoi, 1934 [India seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa. Translated from the French by I.W. Mabbett. Edited by I.W. Mabbett & D.P. Chandler. Clayton, Victoria: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1975]).
- , "Thousand-Armed Kannon: A Mystery or a Problem." *Indogaku bukkyogaku kenkyu / Journal of Indian and Buddhist Studies* (1964) 1-33.
- Nader, Laura. "Up the Anthropologist - Perspectives Gained from Studying Up." *Reinventing Anthropology*. Ed. D. Hymes, 284-311. New York: Pantheon, 1969.
- Nahar, Puran Chand. *Jaina Inscriptions. Part I*. (Containing Index of Places, Glossary of Names of Ahrāvaka Castes and Gotras and Acharyas with Dates). Collected and Compiled by Puran Chand Nahar. Delhi: Indian Book Gallery, 1918/1983.
- , *Jaina Inscriptions. Part II*. (Containing Index of Places, Glossary of Names of Acharyas, &c.). Collected and Compiled by Puran Chand Nahar. Calcutta: Viswa Vinode Press, 1927.
- , *Jaina Inscriptions. Part III: Jaisalmer (With Introduction, Notes, Index of Places, &c.)*. Collected and Compiled by Puran Chand Nahar (Vakil, High Court, Calcutta, Member, Asiatic Society of Bengal, Bihar & Orissa Research Society, Bhandarkar Institute, Poona, Jain Svetambar Education Board, Bombay; Hon. Correspondent, Archaeological Department, Government of India, &c.). Calcutta: Viswavinode Press, 1929.
- , "A Note on the Svetambar and Digambar Sects." *IA* 58 (1929) 167-168.
- , "Antiquity of the Jain Sects." *IA* 61 (1932) 121-126.
- Nahar, P. C. & K. C. Gosh. *An Encyclopaedia of Jainism*. Delhi: Sri Satguru Publications, (1917) 1988.
- Nāhaṭā, Agarcand et al. (Ed.). *Śrīmad Rājendrasūri Smāraṅk Granth*. Āhora Tathā Bāgrā (Mārvār): Śrī Saudharmabṛhattapāgacchīya Jaina Śvetāmbara Śrī Saṅgha, 1957.
- Nāhaṭā, Bhanvarlāl. "Luṅkāśāh aur unke Anuyāyī." *Śrīmad Rājendrasūri Smāraṅk Granth*. Ed. A. Nāhaṭā, 470-477. Āhora Tathā Bāgrā (Mārvār): Śrī Saudharmabṛhattapāgacchīya Jaina Śvetāmbara Śrī Saṅgha, 1957.
- Nahata, Goneshlal (Ed.). *What Historians Say About the Saraks*. Calcutta: The Jain Dharma Pracharak Sabha (4/5 Jackson Lane), 1938.
- Nakamura, Hajima. "Common Elements in Early Jain and Buddhist Literature." *IT* 11 (1983) 303-329.
- N. N. "The Cult of the Grand-pa's in the Jaina Spiritual Tradition." *JJ* 4 (1971) 19-26.
- Nandi, Ramendra Nāth. *Religious Institutions and Cults in the Deccan*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1973.

- Nanjundappa, M. "Some Aspects of Trade and Commerce in Medieval Karnataka (1,000-1,500 A.D.)." *39th Session of the Indian Historical Congress, Hyderabad* (1978) 566-569.
- Narain, Iqbal & K. C. Pande. *The Rural Elite in an Indian State: A Case Study of Rajasthan*. Delhi: Manohar, 1976.
- Narain, Iqbal & P. C. Mathur. "The Thousand Year Raj: Regional Isolation and Rajput Hinduism in Rajasthan before and after 1947." *Dominance and State Power in Modern India: Decline of a Social Order*. Vol II. Ed. F. R. Frankel & M. S. A. Rao, 1-58. Delhi: Oxford University Press, 1990.
- Narashimhachar, D. L. "The Jaina Rāmāyaṇas." *IHQ* 15, 4 (1939) 575-594.
- Narasimhachar, N. (ed.). *Epigraphia Carnatica*. Mysore Archaeological Series. Bangalore, 1923.
- Narasimha, N. S. *The Way of Vaiṣṇava Sages: A Medieval Story of South Indian Sādhus*. Based on the Sanskrit Notes of Viṣṇu-vijay Swāmī. Written with the Assistance of Rāmānanda Bābajī. Lanham: University Press of America, 1987.
- Narayanan, Leila. *Ethnicity in Urban Context: The Gujaratis in Madras City*. Jaipur: Rawat Publications, 1989.
- Nath, Vijay. *Dana: Gift System in Ancient India (c.600 BC.-c. AD.300). A Socio-Economic Perspective*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1987.
- Needham, Rodney. "Polythetic Classification: Convergence and Consequences." *Man (N.S.)* 10 (1975) 349-369.
- Nevaskar, B. *Capitalists without Capitalism: The Jains of India and the Quakers of the West*. Westport: Greenwood, 1971.
- Neu, Rainer. "Die Analogie von buddhistischem und christlichem Mönchtum." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 42,2 (1990) 97-121.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Berlin: Goldmann, (1887) 1988.
- Nissan, Elisabeth. "Recovering Practice: Buddhist Nuns in Sri Lanka." *South Asia Research* 4, 1 (1984) 32-49.
- Noboru, T. *Indian Entrepreneurs at the Cross Roads: A Study of Business Leadership*. Tokyo, 1970.
- Norman, Kenneth Roy. "Causaraṇa-Paiṇṇaya: An Edition and Translation." *ALB* 38 (1974) 44-59.
- , "Sūyagaḍāṃga Studies." *WZKS* 25 (1981) 195-203.
- , "Causaraṇa-Paiṇṇaya: An Edition and Translation." *Collected Papers*. Vol. I, 187-199. Oxford: Pali Text Society, 1990.
- , "The Role of the Layman According to the Jain Canon." *The Assembly of Listeners*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 31-40. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- , "The Language in which the Buddha Taught." *Collected Papers*. Vol. II, 84-98. Oxford: Pali Text Society, 1991a.
- , "Kriyāvāda and the Existence of the Soul." *Collected Papers*. Vol. II, 99-112. Oxford: Pali Text Society, 1991b.
- , "The Pratyeka-Buddha in Buddhism and Jainism." *Collected Papers*. Vol. II, 233-294. Oxford: Pali Text Society, 1991c.
- , "Uttarajjhayaṇa-Sutta XIV: Usuyāriṇṇaṃ." *Pt. Dalsukhbhāi Mālvaṇiyā Felicitation Volume I*. Ed. M.A. Dhaky & S. Jain, 16-26. Vāraṇasī: P. V. Research Institute, 1991d (Aspects of Janiology III).
- , "Uttarajjhayaṇa Studies." *Collected Papers*. Vol. III, 3-7. Oxford: Pali Text Society, 1992a.
- , "Sūyagaḍāṃga Studies II." *WZKS* 36 (1992b) 23-33.
- , "Observations on the Dates of the Jina and the Buddha." *Collected Papers*. Vol. IV, 185-201. Oxford: Pali Text Society, 1993.
- , "Death and the Tathāgata." *Collected Papers*. Vol. IV, 251-263. Oxford: Pali Text Society, 1993a.
- , "Common Terminology in Early Buddhist and Jain Texts." *Collected Papers*. Vol. IV, 264-270. Oxford: Pali Text Society, 1993b.
- Oberlies, Thomas. *Āvaśyaka-Studien: Glossar ausgewählter Wörter zu E. Leumann's 'Die Āvaśyaka-Erzählungen'*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993.

- Obeyesekere, Gananath. "The Buddhist Pantheon in Ceylon and its Extensions." *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*. Ed. M. Nash et.al., 1-26. New Haven: Yale University, Cultural Report Series 13. Southeast Asia Studies, 1966.
- , "Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism." *Dialectic in Practical Religion*. Ed. E. R. Leach, 7-40. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- , "Religious Symbolism and Political Change in Ceylon." *Modern Ceylon Studies* 1, 1 (1970) 43-63.
- , "Personal Identity and Cultural Crisis. The Case of Anagarika Dharmapala of Sri Lanka." *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. Ed. Frank E. Reynolds and Donald Capps, 221-252. The Hague: Mouton, 1976.
- , *Medusas Hair*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- , "King and Brahmin in South Indian Kingship: A Symbolic Perspective (Review Article)." *Numen* 35, 2 (1988) 280-291.
- , *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Oetjens, Karl. *Śivāryas Mūlārādhana. Ein Beitrag zur Kenntnis der Sterbefasten Literatur der Jains*. Hamburg: Doctoral dissertation, 1976.
- Oetke, Claus. *Zur Methode der Analyse philosophischer Sūtratexte. Die Pramāṇa Passagen der Nyāyasūtren*. Reinbeck, 1991.
- Oguibenine, Boris. "From a Vedic Ritual to the Buddhist Practice of Initiation into the Doctrine." *Buddhist Studies: Ancient and Modern*. Collected Papers on South Asia No. 4. Ed. Philip Denwood & Alexander Piatgorsky, 107-123. London: Curzon Press, 1983.
- , "De la Rhétorique de la Violence." *Puruṣārtha* 16 (1993) 81-95.
- Ohira, Suzuko. "Treatment of Dhyāna in the Tattvārthadhigama-sūtra of Umāsvāti." *Indian Philosophical Quarterly* 3, 1 (1975) 51-64.
- , "Śukla Dhyāna." *Studies in Indian Philosophy. A Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi*. Ed. Dalsukh D. Malvania & Nagin J. Shah, 267-277. L.D.Series 84. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981.
- , *A Study of Tattvārthasūtra with Bhāṣya*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1982.
- , *A Study of the Bhagavatīsūtra. A Chronological Analysis*. Ahmedabad: Prakrit Text Society, 1994.
- Ojha [Clémentin-Ojha], Catherine. "Feminine Asceticism in Hinduism: Its Tradition and Present Condition." *Man in India* 61, 3 (1981) 254-285.
- , "Outside the Norms: Women Ascetics in Hindu Society." *EPW* April 30 (1988).
- , "La renaissance du Nimbārka sampradāya au XVI^e siècle. Contribution à l'étude d'une secte kṛṣṇaite." *Journal Asiatique*, CCLXXVIII, 3-4 (1990) 327-376.
- Ojhā, Vajeshankar & Georg Bühler. "'The Vadnagar Prasasti of the Reign of Kumarapala.' Mathura Prasasti of the Reign of Vijayapala, Dated Samvat 1207." *Epigraphia Indica* I. Ed. J.A.S. Burgess. Assisted by E. Hultzsch & A. Führer, 293-305. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1892.
- O'Keeffe, Terance M. "Suicide and Self-Starvation." *Philosophy* 59, 229 (1984) 349-363.
- Okuda, Kiyoaki. *Eine Digambara Dogmatik. Das fünfte Kapitel von Vaṭṭakeras Mūlācāra herausgegeben und kommentiert*. Alt- und Neu-Indische Studien 15. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975.
- Oldfield, Kenneth. *Jainism Today: A Study of the Jain Community in a Rajasthani Village in 1982*. M.A. thesis, University of Lancaster, 1982.
- Olivelle, Patrick. "The Notion of Āśrama in the Dharmasūtras." *WZKSAO* 17 (1974a) 27-35.
- , *The Origin and Early Development of Buddhist Monachism*. Colombo: M.D.Gunasena, 1974b.
- , "A Definition of World Renunciation." *WZKSAO* 19 (1975) 75-83.
- , "The Integration of Renunciation by Orthodox Hinduism." *JOIB* 28 (1978a) 27-36.
- , "Ritual Suicide and the Rite of Renunciation." *WZKSAO* 22 (1978b) 19-44.
- , "Pañcamāśramavidhi: Rite for becoming Becoming an Naked Ascetic." *WZKSAO* 24 (1980) 130-145.

- , "Contributions to the Semantic History of Saṃnyāsa." *JAOS* 101 (1981) 265-274.
- , *Renunciation in Hinduism: A Medieval Debate*. 2 Vols. Institut für Indologie Wien. Leiden: E.J. Brill, 1986-1987.
- , "Village vs. Wilderness: Ascetic Ideal and the Hindu World." *Monasticism in the Christian and Hindu Traditions: A Comparative Study*. Ed. Austin B. Creel & Vasudha Narayanan, 125-160. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990.
- , "From Feast to Fast: Food and the Indian Ascetic." *Problems of the Dharma: Rules and Remedies in Classical Indian Law*. Ed. J. Leslie, 17-36. Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, Ed. J. Bronkhorst. Vol. IX. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- , *Saṃnyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- , *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Onians, Richard B. *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- Orenstein, Henry. "Death and Kinship in Hinduism: Structural and Functional Interpretations." *AA* 72 (1970a) 1357-1377.
- , "Logical Congruence in Indian Sacred Law: Another Interpretation." *CIS (N.S.)* 4 (1970b) 22-35.
- Ortner, Sherry B. *Sherpas Through Their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- , *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Padmaraja, Pandit (of Chamaraja Nagar). *A Treatise on Jain Law and Usages*. Bombay: Karnatak Press, 1886.
- Padmarajiah, Y. J. "The Theory of Time in Jainism." *Journal of the Mysore University (Bangalore)* 7,7 (1947) 111-114.
- , *A Comparative Study of the Jain Terms of Reality and Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidas, (1963) 1986.
- Padoux, André. "A Survey of Tantric Hinduism for the Historian of Religions." *HR* 20 (1981) 345-360.
- , "About Japa." *Ludvik Sternbach Felicitation Volume*. Part One. Ed. J. P. Sinha, 593-601. Lucknow: Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, 1979.
- Pahlavat, Sri Chand & Kika Bhai Parikh. *Hastinapur: A Jain Pilgrimage*. Delhi: Shri Hastinapur Jain Swetambara Tirtha Committee, 1951.
- Pande, Govinda Candra. *Śramaṇa Tradition. Its History and Contribution to Indian Culture*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1978.
- , *Jaina Political Thought*. Jaipur: Prakrit Bharati Sansthan, 1984.
- Pande, G. N. & G. Pande (Ed.). *Indians in Britain - Who's Who*. Swansea: Coputers & Geotechnics.
- Pandey, Gyanendra. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. New Delhi: Oxford University Press, 1990.
- Pandey, Rajbali. *Hindu Saṃskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Second Revised Edition. Delhi: Motilal Banarsidas, (1949) 1993.
- Parikh, Joharimal. "Philosophy of the Ācārāṅga Sūtra." *Pt. Dalsukhbhāi Mālvaṇiyā Felicitation Volume*. Vol. 1. Ed. M. A. Dhaky & S. Jain, 174-186. Vāraṇasī: P. V. Research Institute, 1991 (Aspects of Jainology Vol III).
- Parikh, Rasiklal C. *Shrimad Rajchandra. A Life*. Ahmedabad: Shrimad Rajachandra Janma Shatabdi Mandal, 1978.
- Parry, Jonathan P. *Caste and Kinship in Kangra*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- , "Ghosts, Greed, and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests." *Man (N.S.)* 15 (1980) 88-111.
- , "Death and Cosmogony in Kashi." *CIS (N.S.)* 15 (1981) 337-365.

- , "Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic." *Death and the Regeneration of Life*. Ed. M. Bloch & J. Parry, 74-110. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- , "Death and Digestion: The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites." *Man N.S.* 20, 4 (1985a) 612-30.
- , "The Aghorī Ascetics of Benares." *Indian Religion*. Ed. Richard Burghart & Audrey Cantlie. New York: St. Martins Press, 1985b.
- , "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'." *Man (N.S.)* 21 (1986)
- , "The Brahmanical Tradition and the Technology of the Intellect." *Literacy and Society*. Ed. K. Schousboe & M.T. Carsen, 39-71. Copenhagen University: Akademisk Forlag, 1989a.
- , "On the Moral Perils of Exchange." *Money and the Morality of Exchange*. Ed. J. Parry & M. Bloch, 64-93. Cambridge: Cambridge University Press, 1989b.
- , "The Hindu Lexicographer? A Note on Auspiciousness and Purity." *CIS (N.S.)* 25, 2 (1991) 267-285.
- Parry, Jonathan & Maurice Bloch. "Introduction: Death and the Regeneration of Life." *Death and the Regeneration of life*. Ed. M. Bloch & J. Parry, 1-44. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Parsons, Talcott & Edward A. Shils. *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*. New Brunswick: Transaction, 1951.
- Parsons, Talcott & Neil Smelser. *Economy and Society*. London: Routledge & Kegan Paul, 1956.
- Pathak, K. B. "The Position of Kumārila in Digambara Jaina Literature." *Transactions of the Ninth International Oriental Congress* (1892) 186-214.
- , "On the Date of Samanthabhadra." *ABORI* 11, 2 (1930) 149-154.
- , "Śāntarakṣita's Reference to Kumārila's Attacks on Samanthabhadra and Akalaṅkadeva." *ABORI* 11, 2 (1930) 155-164.
- , "Kumārila's Verses Attacking the Jain and Buddhist Notions of an Omniscient Being." *ABORI* 12, 1 (1930) 123-131.
- Pathak, Vishwambhar Sharan. *Ancient Histories of India: A Study in Historical Biographies*. Bombay: Asia Publishing, 1966.
- Pāṭīl, Bāl. *Supreme Court's Volte-Face on Constitutional Amendment*. Bombay: Directorate-General of Information and Public Relations Government of Maharashtra, 1980.
- Patwardhan, M. V. *The Daśavaikālikasūtra: A Study*. Part I-II. Sangli: Willington College, 1933-1936.
- Peabody, Norbert. "In Whose Turban Does the Lord Reside? The Objectification of Charisma and the Fetishism of Objects in the Hindu Kingdom of Kota." *CSSH* 33 (1991) 726-754.
- Pearson, M. N. *Merchants and Rulers in Gujarat*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Peterson, Peter. Detailed First Report of *Operations in Search of Sanskrit Mss. in the Bombay Circle, August 1882-March 1883*. Extra Number of the Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay: Society's Library, Town Hall/London: Trübner & Co., 1883. [BL: V 6302]
- Peterson, Peter. *A Second Report of Operations in Search of Sanskrit Mss. in the Bombay Circle April 1883-March 1884*. Extra Number of the Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay: Society's Library, Town Hall/London: Trübner & Co., 1884.
- Peterson, Peter. *A Third Report of Operations in Search of Sanskrit Mss. in the Bombay Circle April 1884-March 1886*. Extra Number of the Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay: Society's Library, Town Hall/London: Trübner & Co., 1887.
- Peterson, Peter. *A Fourth Report of Operations in Search of Sanskrit Mss. in the Bombay Circle April 1886-March 1892*. Extra Number of the Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay: Society's Library, Town Hall/London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1894.
- Peterson, Peter. *A Fifth Report of Operations in Search of Sanskrit Mss. in the Bombay Circle April 1892-March 1895*. Bombay: The Government Central Press/London: Trübner & Co., 1896.
- Peterson, Peter. *A Sixth Report of Operations in Search of Sanskrit Mss. in the Bombay Circle April 1895-March 1898*. Bombay: The Government Central Press, 1899.

- Phalodiyā, Phattecand Punamcand. *Amarāvati Jain Osvāl Jātīya Pancāyatī Faisale kī Report*. Amarāvati (Barār): Śrī Jain Śvetāmbar Mitra Maṇḍāl, 26.8.1921.
- Piatigorsky, Alexander. "Some Phenomenological Observations on the Study of Indian Religion." *Indian Religion*. Ed. Richard Burghart & Audrey Cantlie, 208-258. London: Curzon Press, 1985.
- , *Mythological Deliberations. Lectures on the Phenomenology of Myth*. London: School of Oriental and African Studies, 1993.
- Pieper, J. & M. Thomsen, "South Indian Ceremonial Chariots." *Art and Archaeological Research Papers* 16 (1979) 1-10.
- Pischel, Richard. (Ed.). *The Deśināmālā of Hemacandra. Edited with Critical Notes*. First Edition: Bombay Sanskrit and Prakrit Series 17, 1880 (Reprint of the Second Edition With Introduction, Critical Notes, and Glossary by Paravastu Venkata Ramanujaswamy, 1938. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1989).
- , *Grammatik der Prakrit Sprachen*. Grundriß der indo-arischen Philologie, etc. Band 1. Heft 8. Straßburg, 1900 (*Grammar of the Prakrit Languages*. Translated from German by Subhadra Jhā. Second Revised Edition. Delhi: Motilal Banarsidas, 1955/1981).
- Pocock, David. *Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village*. Oxford, 1973.
- Poddar, Ram Prakash (ed. & tr.). *Nayacandrasūri's Rambhāmañjarī*. Vaishali: Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, 1976.
- Pollock, Sheldon. "The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History." *JAOS* 105.3 (1985) 499-519.
- , "From Discourse of Ritual to Discourse of Power in Sanskrit Culture." *Journal of Ritual Studies* 4 (1990) 315-345.
- , "Rāmāyāna and Political Imagination in India." *JAS* 52 (1993a) 261-297.
- , "Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj." *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Ed. Carol A. Breckenridge & Peter van der Veer, 76-133. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993b.
- Porvāl, Manoharlāl. *Porvāl Samāj kā Itihās*. Jāvrā (M.P.): Porvāl Itihās Śodh Samiti, 1985.
- Potter, Karl H. "The Naturalistic Principle of Karma." *PEW* 14 (1964) 39-50.
- , "Naturalism and Karma: A Reply." *PEW* 18 (1968) 82-84.
- Prakash, Buddha. "The Genesis of the Digambara-Svetambara Split." *Mahāvīra and his Teachings*. Ed. A. N. Upadhye et.al., 271-285. Bombay: Mahāvīra Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977.
- Prasād, Ajit. *Vyākhyān. Sabhāpati, Dvādaś Adhivēśan, Digambar Jain Prāntik Sabhā Bambaī*. Mumbai: Karnāṭak Pres, 19...
- , *Ajñāt Jīvan*. Lakhnaū: Raysāhab Rāmdayāl Agarvālāl, 1951.
- , *Bhāva-Pāhuḍa (A Discourse on Soul Activity)*. By Kundakundacharya. Translation and Commentary by Pandit Ajit Prasad. Edited by K.B. Jindal. Lucknow: All-India Digambar Jain Mahasabha, 1992.
- Prasad, Nand Kishore. *Studies in Buddhist and Jaina Monachism*. Vaishali (Muzaffarpur): Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, 1972.
- Prasad, Sital Brahmachari. *A Comparative Study of Jainism and Buddhism*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1932.
- Prasad, S. R. B. *Jainas in Early Medieval Karnataka*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1975.
- Premī, Nāthūrām. "Bhaṭṭāraka." *Jaina Hitaiṣī* 7 (1912) 59-69, 9: 13-24, 10-11: 1-9; 8, 2 (1913) 57-70 [cited from selected reprints, no date].
- , *Jain Sāhitya aur Itihāsa*. Saṃśodhita Sāhitya Mālā Puṣpa 1. Bombay: Hindī Grantha Ratnākara, (1942) 1956.
- Prebish, Charles A. "The Prātimokṣa-Puzzle: Fact versus Fantasy." *JAOS* 94, 2 (1974) 168-177.
- , *Buddhist Monastic Discipline: the Sanskrit Prātimokṣa Sūtra of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*. Pennsylvania State University Press, 1975.

- , "Vinaya and Pratimoksa: The Foundation of Buddhist Ethics." *Studies in the History of Buddhism*. Ed. A. K. Narain, 223-264. Delhi: B. R. Publishing, 1980.
- Pullée, F.-L. *Della Letteratura dei G'aina*. Vol. I-II. Venezia, 1884-1886.
- Puṇyavijaya, Muni. "Prathamānuyogasaśāta and tenā Praṇetā Sthavira Ārya Kālaka." *Jñānāñali*. **Jñānāvalī**, Bombay (1960) 122-129.
- Puṇyavijaya, Muni, Pt. Dalsukh Mālvaṇiyā & Pt. Amritlāl Mohanlāl Bhojak. "Introduction: Importance of the Jaina Āgamas and their Publication." *Nandisuttaṃ and Aṇuyogaddārāṇi*. Jaina-Āgama-Series No.1. Ed. Muni Puṇyavijaya, Pt. Dalsukh Mālvaṇiyā & Pt. Amritlāl Mohanlāl Bhojak, 1-127. Bombay: Shri Mahāvīra Jaina Vidyālaya, 1968.
- , "Introduction." *Paṇṇavaṇāsuttaṃ*. Jaina-Āgama-Series No. 9 Part 2. Ed. Muni Puṇyavijaya, Pt. Dalsukh Mālvaṇiyā & Pt. Amritlāl Mohanlāl Bhojak, 201-487. Bombay: Shri Mahāvīra Jaina Vidyālaya, 1971.
- Putuwar, Sunanda. *The Buddhist Sangha: Paradigm of the Ideal Human Society*. Lanham: University Press of America, 1991.
- Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*. Vol. I. 11th Edition. London, 1983.
- Raheja, Gloria G. *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.
- Rahula, Walpola. "The Bodhisattva Ideal in Mahāyāna and Theravāda." *Zen and the Taming of the Bull: Towards the Definition of Buddhist Thought*, 71-77. London: Gordon Fraser, 1978.
- Rājacandra, Śrīmad. *The Self-Realization (Ātmasiddhi Śāstra)*. Tr. B.Govardhanadās. Agās: Śrīmad Rājacandra Āśram, 1985.
- Rājendra Sūri, Vijaya (comp.). *Abhidhāna Rājendra Kośa*. Vol. I-VII. Ratlām, 1913-14.
- Rajneesh. *Meditation: The Art of Ecstasy*. London: Harper Collins, 1976.
- , *Meditation: The Art of Inner Ecstasy*. Rajneesh Foundation, 1977.
- , *Meditation: The First and Last Freedom. A Practical Guide to Meditation*. Rebel Publishing House, 1988.
- Rāma, Bābū (Ed.). *Abhidhānak'antāmaṇi*. Calcutta, 1808.
- Rāmacandra, G. Angal. "The Gīrnār Māhātmya." *IA* 4 (1875) 238-244.
- Randeria, Shalini. "Carion and Corpses: Conflict in Categorizing Untouchability in Gujarat." *European Journal of Sociology* 30 (1989) 171-191.
- , "Death and Defilement: Divergent Accounts of Untouchability in Gujarat." *Rites and Beliefs in Modern India*. Ed. Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi, 35-51. New Delhi: Manohar, 1990.
- Rao, B. Shiva (comp.). *Framing of India's Constitution: A Study*. Vol. 5. New Delhi: Indian Institute of Public Administration, 1968.
- Rao, S. K. R. "Gommata Colossus in Sravana Belgola." *JJ* 9, 1 (1974) 27-32.
- Rao, N. M. *Jainism*. Bangalore: BAPPLO, 1981.
- Ratnacandra, Muni (Comp.). *Sacitra Ardhāmāgadhī Kośa*. Bhāg 1-5. Delhi: Motilal Banarsidas, (1923) 1988.
- Ratnapala, Nandasena. *The Katikāvatas: Laws of the Buddhist Order of Ceylon From the 12th Century to the 18th Century*. München: Kitzinger Verlag, 1971.
- Ratna Prabha Vijaya, Muni. *Śramaṇa Bhagavān Mahāvīra* (8 Vols.). Ahmedabad: Śrī Jaina Siddhānta Society, 1948-1950.
- Rau, Wilhelm. *Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957.
- Raval, R. C. *Socio-Religious Reform Movements in Gujarat During the 19th Century*. New Delhi: Ess Ess Publications, 1987.
- Raveau, Régine. "L'Adaptation des lois de Manu chez les Jaina d'après Hemacandra." *Journal Asiatique* 245 (1957) 267- 272.
- Ray, B.G. "The Law of Karma in Jainism, Buddhism and Sikhism." *Visvabharati Journal of Philosophy* 8 (1971) 71-80.

- Ray, P. C. "The Atomic Theory of the Jainas." *History of Hindu Chemistry. Vol.II.* (1969) 178-183.
- Raychauduri, H. "The Vajjis-The Clan of Mahavira." *JJ* 1,4 (1967) 67-73.
- Renou, Louis. "Hermann Jacobi (1850-1937)." *Journal Asiatique* 120 (1938) 9-143.
- Renou, Louis & Marie-Simone Renou. "Une Secte Religieuse Dans L'Inde Contemporaine." *Études* 84, 26 (1951) 343-351.
- Reynell, Josephine. *Honour, Nurture and Festivity: Aspects of Female Religiosity amongst Jain Women in Jaipur*. Ph.D. Dissertation, University of Cambridge, 1985a.
- , "Renunciation and Ostentation: A Jaina Paradox." *Cambridge Anthropology* 19, 3 (1985b) 20-33.
- , "Prestige, Honour and the Family: Laywomen's Religiosity amongst the Svetāmbara Murtipujak Jains in Jaipur." *BEI* 5 (1987) 313-359.
- , "Women and the Reproduction of the Jaina Community." *The Assembly of Listeners: Jains in Society*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 41-65. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Reynolds, Frank E. "The Two Wheels of the Dhamma." *The Two Wheels of Dhamma: Essays in the Theravāda Tradition in India and Ceylon*. Gananath Obeyesekere, Frank E. Reynolds, Bardwell L. Smith, 6-30. Chambersburg: American Academy of Religion, 1972.
- , "The Many Lives of Buddha. A Study of Sacred Biography in the Theravāda Tradition." *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. Ed. F. E. Reynolds & D. Capps, 37-61. The Hague: Mouton, 1976.
- , "The Several Bodies of the Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravāda Buddhism." *HR* 16 (1977) 374-389.
- Reynolds, Craig James. *The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand*. Ann Arbor, MI : University Microfilms, 1977.
- Richards, J. F. "Formulation of Imperial Authority und Akbar and Jahangir" *Kingship and Authority in South Asia*. Ed. J. F. Richards, 252-85. University of Wisconsin: South Asian Studies No 3, 1978.
- Richards, J. F. (Ed.). *Imperial Monetary Systems in Early Modern India*. Delhi, 1987.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor*. London: Routledge, (1975) 1978.
- , *Time and Narrative*. 3 Vols. Chicago: University of Chicago Press, 1984-1990.
- Ritter, Joachim. "Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles." *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, 9-33. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1953/1969.
- Rocher, Ludo. "The Status of Minors according to Classical Hindu Law." *Recueils de la Société Jean Bodin* 35 (L'Enfant) (1975) 377-393.
- Robinson, Richard H. "Classical Indian Philosophy Parts I and II." *Chapters in Indian Civilization*. Ed. J. W. Elder. A. K. Narain (Ed.) Vol. I. Classical and Medieval India. Revised Edition, 128-227. Dubuque/Iowa: Kendall & Hunt, 1970.
- Rösel, Jacob. "Über die Bedeutung von Tempelstädten für Entstehen und Bestand Indischer Regionalreiche - der Jagannath-Tempel und das Regionalreich von Orissa." *Internationales Asienforum* 9, 1-2 (1978) 41-58.
- Rose, H. A. (Ed.). *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*. Based on the Census Report for the Punjab, 1883, by the late Sir Denzin Ibbetson, K. C. S. I., and the Census Report for the Punjab, 1892, by the Hon. Mr. E. D. MacLagan, C.S.I. 2 Vols. Lahore: Military Gazette Press, 1911.
- Rosenast, D. "Strukturen der Reproduktion im Universum des Vedischen Kultes." *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*. Hg. E. W. Müller, 177-211. München: Verlag Karl Alber, 1987.
- Rosenzweig, Clare. *Gurudev Shree Chitrabhanu: A Man with a Vision*. New York: Jain Meditation International Center, 1981.
- Roth, Gustav. *Malli-Jñāta, das achte Kapitel im sechsten Anga: Nāyādharmakahāo des Śvetāmbara Jainakanon herausgegeben, übersetzt und erläutert*. Dissertation, München, 1952.

- , "The Terminology of the Karana Sequence in Ancient Digambara and Shvetambara Literature." *Proceedings and Transactions of the AIOC* 28 in 1955 (1958) 250-259.
- , *Bhikṣunī-Vinaya*. Indian Bhikṣunī-Prakīrṇaka and a Summary of the Bhikṣu-**Prakṛmaka** of the Ārya-Mahāsaṃghika-Lokottaravādin. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1970.
- , "Notes on the *Paṃca-Namokkāra-Parama-Maṅgala* in Jaina Literature." *ALB* 38 (1974) 1-18.
- , "What the Jaina Sources can Teach us." *JOIB* 24 (1974-1975) 175-186.
- , "Jaina Literatur." *Einführung in die Indologie*. Hg. H. Bechert & G. v. Simson, 80-86. Darmstadt, 1979a.
- , "Notes on the Introduction of the Bhikṣu-Prātimokṣa-Sūtra of the Ārya-Mahāsaṃghika-Lokottaravādin." *Studies in Pali and Buddhism - A Memorial Volume in Honour of Bhikkhu Jagdish Kashyap*. Ed. A. K. Narain, 317-326. Delhi, 1979b.
- , "Legends of Craftsmen in Jaina Literature. Including Notes on the Bell-Frieze and Mount Mandara in the Jaina Canon and in Ancient Indian Art." *Indologica Taurinensia* 11 (1983) 211-225.
- , "Aniconic and Iconic Tendencies in Jainism, Judaism and Christianity." *Studies in Art and Archaeology of Bihar and Bengal*. Dr. Nalinikānta Śatavārṣikī Bhaṭṭaśālī Centenary Volume, 1888-1988. Ed. Debala Mitra & Gouriswar Bhattacharya, 129-162. Delhi: Satguru Publications, 1989.
- , *Mallijñāta*. Das achte Kapitel des Nāyādhammakahāo im sechsten Anga des Śvetāmbara Jainakanons. Hrsg., Übersetzt und erläutert. Wiesbaden: Harrassowitz (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 4), 1983a.
- , "Legends of Craftsmen in Jaina Literature. Including Notes on the Bell-Frieze and Mount Mandara in the Jaina Canon and in Ancient Indian Art." *IT* 11 (1983b) 211-225.
- , "The Physical Presence of the Buddha and its Representation in Buddhist Literature." *Investigating Indian Art*. Ed. Marianne Yaldiz & Wibke Lobo, 291-312. Berlin: Museum für Indische Kunst, 1987.
- , "Aniconic and Iconic Tendencies in Jainism, Judaism and Christianity." *Studies in Art and Archaeology of Bihar and Bengal*. Nalinikānta Śatavārṣikī. Dr. Bhaṭṭaśālī Centenary Volume, 1888-1988. Ed. Debala Mitra & Gouriswar Bhattacharya, 129-162. Delhi: Sri Satguru Publications, 1989 (Sri Garib Dass Oriental Series No. 83).
- , "Gosāla Maṅkhaliputta's Birth in a Cow-Stall. Notes on a Parallel in the Gospel of Luke 2." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. R. Smet & K. Watanabe, 413-455. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993.
- Rothermund, Dietmar. *Emancipation or Re-Integration: The Politics of Gopal Krishna Gokhale and Herbert Hope Risley*. Sonderdrucke der Mitglieder No. 39. Heidelberg: Südasien-Institut der Universität Heidelberg, 1968.
- Roy, Ashim K. *History of Jaipur City*. New Delhi: Manohar, 1978.
- , *A History of the Jainas*. New Delhi: Gitanjali Publishing House, 1984.
- Ruben, Walter. "Materialismus im Leben des alten Indien." *Acta Orientalia* 13 (1935) 128-162.
- Rudner, David W. "Religious Gifting and Inland Commerce in Seventeenth-Century South India." *JAS* 46,2 (1987) 361-379.
- , "Bankers Trust and the Culture of Banking among the Nattukottai Chettiars of Colonial South India." *MAS* 23, 3 (1989) 417-458.
- Rudolph, Susanne Hoeber & Lloyd I. Rudolph. *Essays on Rajputana: Reflections on History, Culture and Administration*. New Delhi: Concept Publishing, 1984.
- Ruegg, David Seyfort. "Ahiṃsā and Vegetarianism in the History of Buddhism." *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. Ed. S. Balasooriya et al., 234-241. London: Gordon Fraser, 1980.
- , "Purport, Implicature and Presupposition: Sanskrit Abhipraya and Tibetan Dgons Pa/Dgons Gzi as Hermeneutical Concepts." *JIP* 13 (1985) 309-325.
- Rüping, Klaus. "Zur Askese in indischen Religionen." *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 61, 2 (1977) 81-99.
- Saddhatissa, Hammalawa. *Buddhist Ethics: Essence of Buddhism*. London: Allen & Unwin, 1970.
- Sahlins, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago: University of Chicago Press, (1972) 1980.

- , *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.
- Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin, (1978) 1985.
- Saletore, B.A. *Medieval Jainism*. Bombay: Karnatak Publishing House, 1938.
- , "Historical Notes on the Lokāyatas." *ABORI* 23 (1942) 386-97.
- , "The Jaina Contribution to Indian Political Thought." *JJ* 8, 2-3 (1973) 60ff., 104ff.
- , "Delhi Sultans as Patrons of Jaina Gurus of Karnataka." *Karnataka Historical Review* 4 (1935) 77-86.
- Sanderson, Alexis. "Purity and Power among the Brahmins of Kashmir." *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Edited by Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes, 190-216. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Sandesara, Bhogilal Jayachandbhai. *Literary Circle of Mahāmātya Vastupāla and its Contribution to Sanskrit Literature*. Singhi Jain Series 33. Bombay: Singhi Jain Śāstra Śikshāpith, Bharatiya Vidhya Bhavan, 1953.
- , *Progress of Prakrit and Jaina Studies*. 20th All India Oriental Conference, Bhubaneswar. Varanasi: Jain Cultural Research Society, 1959.
- , "Kṣetrādeśapattaka issued by Ācārya Vijayadharanendrasūri of Tapā Gaccha." *JOIB* 24 (1974) 228-233.
- Sandesara, Bhogilal Jayachandbhai & J. P. Thaker. *Lexicographical Studies in Jaina Sanskrit*. Baroda: Oriental Institute, 1962.
- Sangave, Vilas A. *Jaina Community*. 2nd Revised Edition. Bombay: Popular Prakashan, (1959) 1980.
- , "The Mahamastakabhisheka." *Marg* 33 (1979) 43-48.
- , *The Sacred Śravaṇa Beḷagola (A Socio-Religious Study)*. New Delhi: Bharatiya Jnanapith, 1981.
- , "Jain Society and National Culture." *Medieval Jainism: Culture and Environment*. Ed. P. S. Jain & R. M. Lodha, 5-14. New Delhi: Ashis Publishing House, 1990.
- , *Aspects of Jaina Religion*. New Delhi: Bharatiya Jnanapith, 1990b.
- , "Reform Movements among Jains in Modern India." *The Assembly of Listeners*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 233-240. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.
- , *The Jain Path of Ahimsa*. Sholapur: Bhagawan Mahavir Research Institute, 1991b.
- , *Jaina Society through the Ages*. New Delhi: Shri Raj Krishen Jain Charitable Trust, 1992.
- Sanḡhavī, Sukhlāl. "Āvaśyaka Kriyā." *Darśana aur Cintana*. Paṇḍit Sukhlālji ke Hindī Lekhoṃ kā Saṃgraha, 174-204. Khaṇḍ 2. Ahmadābād: Paṇḍit Sukhlālji Sanmān Samiti, (1921) 1957.
- , "Sarvajñātva aur Uskā Artha." In *Darśana ane Cetanā*. Paṇḍit Sukhlālji ke Hindī Lekhoṃ kā Saṃgraha. Khaṇḍ 2, 540-561. Ahmadābād: Paṇḍit Sukhlālji Sanmān Samiti, (1946) 1957.
- , *Pt. Sukhlālji's Commentary on Tattvārtha Sūtra of Vācaka Umāsvati*. Tr. K. K. Dixit. L.D. Series 44. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1974.
- Sankhdher, M. M. & K. K. Wadhwa (Ed.). *National Unity and Religious Minorities*. New Delhi: Gitanjali Publications, 1991.
- Sarkar, J. *A History of the Dasanami Naga Sannyasins*. Allahabad: Sri Panchayati Akhada Mahanirvani, 1959.
- Sarkar, Jagdish N. *History of History Writing in Medieval India*. Calcutta: Ratna Prakashan, 1977.
- Sarkar, U. C. "Socio-Legal Importance of Prāyaścitta." *Vishveshvaranand Indological Journal* 1, 1 (1963) 91-101.
- Sarma, Dasharatha. "Gleanings from the Kharataragacchapattāvalī [A history of the Jaina Ācāryas of the Kharatara Branch (1010-1336 A.D.).]" *IHQ* 26 (1950) 223-231.
- Sartre, Jean-Paul. *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hg. T. König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbeck: Rowohlt, (1943) 1993.
- , *Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band. Theorie der Gesellschaftlichen Praxis*. Reinbeck: Rowohlt, (1960) 1978.

- Sastri, Asoke Chatterjee (ed.). *Yoga-Sūtras of Patañjali*. With Bhojavṛtti called Rājamārtanḍa (In English translation of J. R. Ballantyne & Govind Satry Deva). Edited with introduction by A. C. Sastri, Delhi: Parimal Publications, 1990.
- Śāstrī, Bālacandra Siddhānta. *Jaina Lakṣaṇāvalī (Jaina Pāribhāṣika Śabda-Kośa)*. 3 Vols. Dillī: Vīra Sevā Mandira, 1972-1979.
- Śāstrī, Nemicandra 'Jyotiṣācārya'. "Prastāvanā." *Bhadrabāhusaṃhitā*, 9-83. Nayī Dillī: Bhāratīya Jñānpīṭh, 1958.
- , *Haribhadra ke Prākṛt Kathā-Sāhitya kā Ālocanātmak Pariśīlan*. Vaiśālī/Mujappharpur: Prākṛt-Jaina-Śāstra aur Ahimsā Śodha Sansthān, 1965.
- Sastri, Hirananda. "A pre-Mughal Citrapata from Gujarat." *IHQ* 14, 3 (1938) 425-431.
- Sastri, Tutupalli Vencata Gopala, M. Kasturi Bai, M. Veerender. *Vaddamanu Excavations (1981-85)*. Hyderabad: Birla Archaeological & Culture Research Institute, 1992.
- Satyaprakash (comp.). *Jainism: A Select Bibliography*. Gurgaon, Haryana: Indian Documentation Service, 1984.
- Sawyer, Dana W. "The Monastic Structure of Banarsi Dandi Sadhus." *Living Banaras: Hindu Religion in Cultural Context*. Ed. B. R. Hertel & C. A. Humes, 159-180. Albany: SUNU, 1993.
- Sax, William S. *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Scheler, Max Ferdinand. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1928.
- Schjelderup, Kristian. *Die Askese: Eine religionspsychologische Untersuchung*. Berlin: De Gruyter, 1928.
- Schlingloff, Dieter. "Zur Interpretation des Prātimokṣasūtra." *ZDMG* 113 (1963) 536-551.
- Schmidt, Hanns-Peter. *Vedisch vratā und awestisch urvāta*. Alt- und Neu-Indische Studien 9. Hamburg: Cram, De Gruyter & Co., 1958.
- , "The Origin of *ahimsā*." *Mélanges d'Indianism à la mémoire de Louis Renou*, 625-655. Paris: Éditions E. de Boccard, 1968.
- , "Vedic Pathas." *IJJ* 15 (1973) 1-39.
- Schmidt, Richard (Hg.). *Amitagati's Subhāṣitasamḍoha. Sanskrit und Deutsch*. Leipzig: In Kommission bei F.A. Brockhaus, 1908 (Sonderabdruck aus band LIX und LXI der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1905 und 1907).
- Schmithausen, Lambert. "On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism." *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf). Hg. Klaus Bruhn & Albrecht Wezler, 199-250. Alt und Neuindische Studien 23. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- , *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series VI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991a.
- , *Buddhism and Nature*. The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990. An Enlarged Version with Notes. Studia Philologica Buddhica Monograph Series VII. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991b.
- Schneider, David. *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: University of Chicago Press, 1968/1980.
- Schopen, Gregory. "Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side." *T'oung Pao* 70 (1984) 110-126.
- , "Monks and the Relic Cult in the Mahāparinibbāsaṭṭa: An Old Misunderstanding in Regard to Monastic Buddhism." *From Benares to Beijing. Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yün-Hua*. Ed. Koichi Shinohara & Gregory Schopen, 187-202. Oakville: Mosaic Press, 1991.
- , "On Avoiding Ghosts and Social Censure: Monastic Funerals in the *Mūlasarvāstivāda-Vinaya*." *JIP* 20 (1992) 1-39.
- Schrader, F. Otto. *Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas*. Leipzig, 1902.
- , "Über den Ursprung der Lehre vom Samsāra." *ZDMG* 64 (1910) 333-336.

- , "Brāhman und dharma." *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*. Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag. Hg. Willibald Kirfel, 271-275. Bonn: Kommissionsverlag Fritz Klopp, 1926.
- Schubring, Walther. *Das Kalpa-sūtra. Die alte Sammlung jinistischer Mönchsvorschriften*. Einleitung, Text, Analysen, Übersetzung, Glossar. Indica 2. Hg. E. Leumann. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1905.
- , "The Kalpa-Sūtra. An Old Collection of Disciplinary Rules for Jaina Monks [English translation of the revised German translation by J.A.S. Burgess]." *IA* 39 (1910) 257-267.
- , *Ācāraṅga-Sūtra*. Erster Śrutaskandha. Text, Analyse und Glossar. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1910a.
- , *Das Mahānisiha-Sutta*. Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften Nr. 5. Berlin: Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1918a.
- , *Vavahāra- und Nisīha-Sutta*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XV. Band No 1. Hg. W. Schubring. Leipzig: In Kommission bei F.A. Brockhaus, 1918b.
- , "Vorwort." *Vavahāra- und Nisīha-Sutta*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XV. Band No 1. Hg. W. Schubring, 5-10. Leipzig: In Kommission bei F.A. Brockhaus, 1918c.
- , *Worte Mahāvīras: Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina*. Göttingen, 1926.
- , *Die Jainas*. Religionsgeschichtliches Lesebuch. Herausgegeben von Alfred Bertholet. Zweite erweiterte Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1927.
- , *The Dasaveyāliya Sutta*. Edited by Ernst Leumann. And Translated, with Introduction and Notes, by Walther Schubring. Ahmedabad: The Managers of the Sheth Anandji Kalianji, 1932 (Neudruck: Kleine Schriften. Hg. Klaus Bruhn. Wiesbaden: Steiner, 1977: 109-130)..
- , *Die Lehre der Jainas. Nach den alten Quellen dargestellt*. Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1935.
- , "Necessity of Jaina Research." *Jainācārya Śrī Ātmānanda Janma Śatābdi Smāraka Grantha*. Sampādaka: Mohanlāl Dalicand Deśāī, 31-33. Mumbaī: Ācārya Vijayavallabhasūrijī nī Preraṇā thī Sthāpit Jainācārya Śrī Ātmānanda Janma Śatābdi Smārak Samiti, 1936.
- , "Die brahmanische Kultur in heutigen Indien." *Die religiösen Kräfte Asiens*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1937, S. 21-32.
- , "Beethovens indische Aufzeichnungen." *Die Musikforschung* 6, 3 (1953) 207-214.
- , *Die Jaina-Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1944.
- , "Bücherbesprechung: A.L. Basham. History and Doctrines of the Ājīvikas, a vanished Indian Religion, London: Luzac, 1951." *ZDMG N.F.* 29 (1954) 256-263.
- , "150 Strophen Nirvyukti. Ein Blick in die Jaina-Scholastik." *Studia Indologica*. Festschrift für Willibald Kirfel. Hg. O. Spies, 297-319. Universität Bonn, 1955.
- , "Kundakunda echt und unecht." *ZDMG* 107 (1957) 537-574.
- , "Aus der Jinistischen Stotra-Literatur." *Jñānamuktivālī: Commemoration Volume in Honour of Johannes Nobel*. Ed. Claus Vogel, 194-220. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1959 (Reprint: *Kleine Schriften*. Hg. Klaus Bruhn, 362-388. Wiesbaden: Steiner, 1977).
- , "Jinismus." *Die Religionen Indiens III*. Hg. v. André Bareau, Walther Schubring, Christoph von Führer-Haimendorf, 217-242. Stuttgart: Kohlhammer, 1964.
- , *Drei Chedasūtras des Jaina Kanons. Āyāradasāo, Vavahāra, Nisīha*. Bearbeitet von Walther Schubring. Mit einem Beitrag von Colette Caillat. Alt- und Neuindische Studien 11. Hamburg: De Gruyter, 1966.
- , "Zwei Reden Mahāvīras." *Mélanges D'Indianisme à la Mémoire de Louis Renou*, 657-669. Publications de L'Institut de Civilisation Indienne. Paris: Éditions E. De Boccard, 1967.
- , *Isibhāsiyāiṃ*. Aussprüche der Weisen. Aus dem Prakrit der Jainas übersetzt. Alt- und Neuindische Studien 14. Hamburg: De Gruyter, 1969.
- , *Tandulaveyāliya. Eine Paiṇṇaya des Jaina-Siddhānta*. Textausgabe, Analyse und Erklärung. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1969a.

- , "Gaṇivijjā." *Kleine Schriften*. Hg. K. Bruhn, 402-413. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977.
- , *Nāyādharmakāhāṇa*. Das 6. Anga des Jaina-Siddhānta. Einführung, kritische Nacherzählung mit Ausgabe der wichtigeren Textpartien, Kommentar und Glossar. Aus dem Nachlass herausgegeben von Jozef Deleu. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978.
- , *The Doctrine of the Jainas. Described after the Old Sources*. Translated from the Revised German Edition by Wolfgang Beurlen. Delhi: Motilal Banarsidas, 1962/1978.
- Schütz, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1932) 1981.
- Schütz, Alfred & Talcott Parsons. *Zur Theorie sozialen Handelns: Ein Briefwechsel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Schwartzberg, Joseph E. "The Evolution of Regional Power Configurations in the Indian Subcontinent." *Realm and Region in Traditional India*. Ed. R. G. Fox, 197-233. New Delhi: Vikas, 1977.
- Schwartzberg, Joseph E. (Ed.). *A Historical Atlas of South Asia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Schwarzschild, L.A. "Review: Die Āryā-Strophen des Pali-Kanons metrisch hergestellt und textgeschichtlich untersucht by Ludwig Alsdorf." *Journal of the American Oriental Society* 90, 4 (1970) 586-587.
- Seal, Anil. "Imperialism and Nationalism in India." *MAS* 7, 3 (1973) 321-347.
- Seebohm, Thomas M. "Historische Kausalerklärung." *Kausalität: Neue Texte*. Hrsg. von Günter Posch, 260-288. Stuttgart: Reclam, 1981.
- Sen, Amulyachandra. *Schools and Sects in Jaina Literature*. Calcutta: Visva-Bharati Boos Shop, 1931.
- , *A Critical Introduction to the Pañhāvāgaraṇāim the tenth Anga of the Jaina Canon*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Hansischen Universität. Würzburg: Richard Mayr, 1936.
- Seneviratna, H. L. "Kingship and Polity in Buddhism and Hinduism." *CIS (N.S.)* 21, 1 (1987) 147-55.
- Seth, H.C. "A Critical Evaluation of Śvetāmbara and Digambara Chronological Traditions." *IA* 10-11 (19) .
- Seṭh, Hargovind Dās Trikamcand. *Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo (Prākṛt-Śabda-Mahārṇavaḥ)*. Dvīṭīya Saṃskaraṇ. Dillī: Motīlāl Banārsīdās, 1928/1986.
- Settar, S. *Inviting Death: Indian Attitude towards the Ritual Death*. Monographs and Theoretical Studies in Sociology and Anthropology in Honour of Nels Anderson 28. Leiden: E. J. Brill, 1989.
- , *Pursuing Death: Philosophy and Practice of Voluntary Termination of Life*. Dharwad: Institute of Indian Art History, Karnatak University, 1990.
- Shah, A. M. *Praśastisaṃgraha*. Ahmedabad, 1937.
- , "Political System in Eighteenth Century Gujarat." *Enquiry (N.S.)* 1 (1964).
- , "Division and Hierarchy: An Overview of Caste in Gujarat." *CIS* 16 (1982) 1-16.
- Shah, A. M. & R. G. Shroff. "The Vahivancha Barots of Gujerat: A Caste of Genealogists and Mythographers." *Traditional India: Structure and Change*. Ed. M. Singer. Philadelphia: American Folklore Society, 1959.
- Shah, A. M., R. G. Shroff & A. R. Shah. "Early Nineteenth Century Village Records in Gujarat." *JGRS* 25, 2 (1963) 126-134.
- Shah, C. J. *Jainism in North India: 800 B.C. - A.D. 526*. London: Longman, 1932.
- Shah, Ghanshyam. "Caste Sentiments, Class Formation and Dominance in Gujarat." *Dominance and State Power in Modern India: Decline of a Social Order*. Ed. F. R. Frankel & M. S. A. Rao. Vol. II, 59-114. Delhi: Oxford University Press, 1990.
- Śāh, Mālī. *Nagarśeṭh Śāntidās Jhaverī*. Amadāvād: Gūrjar Grantharatna Kāryālay, 1987.
- Shah, Nagin J. *Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy: A Study*. Ahmedabad: L.D. Institute, 1967.
- , "Nature of Time." *Śrī Mahāvīra Jaina Vidyālaya Golden Jubilee Volume*. Ed. A. N. Upadhye et al., 63-67. Bombay: Śrī Mahāvīra Jaina Vidyālaya Prakāśana, 1968.
- , "Rajas and Karman." *Sambodhi* 6, 1-2 (1977) 57-62.
- , "Jaina Conception of Space and Time." *Sambodhi* 6, 4 (1977-1978) 12-31.

- , (Ed.). *Studies in Indian Philosophy. A Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi*. L.D. Series 84. Ahmedabad: L.D. Institute, 1981.
- Shah, Natubhai. (Ed.). *The Jain. Pratistha Mahotsava Souvenir Issue*. Leicester: Jain Samaj Europe, 1988.
- Shah, Rao Nemchand. "Jain Code and Jainism." *Shri Mahāvīra Commemoration Volume*. Ed. Kāmtā Prasād Jain, 261-271. Aliganj: Jain Sāhitya Sevā Maṇḍal, 1949.
- Shah, Shantilal. *The Traditional Chronology of the Jainas: An Outline of the Political Development of India from 543 B.C. to 78 A.D.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1935.
- Shah, Sneh. "Who are the Jains?" *New Community* 7 (1979) 369-375.
- , *Colony to Metropolis: An Analysis of the Cultural Orientation of Kenyan Asians in England*. Ph.D. Dissertation, London: Institute of Education, 1984.
- Shah, Umakant Premanand. "Iconography of the Jain Goddess Ambikā." *JUB (N.S.)* 9, 2 (1940) 146-169.
- , "Iconography of the Jain Goddess Sarasvatī." *JUB (N.S.)* 10, 2 (1942) 195-218.
- , "Introduction." *Bṛhat Kathākośa* of Ācārya Hariṣeṇa [A.D. 931/2]. The Sanskrit Text Authentically Edited for the First Time with Various Readings, with a Critical Introduction, Notes, Index of Proper Names etc. by Dr A. N. Upadhye, 1-122. Bombay: Bharatiya Vidhya Bhavan, 1943.
- , "Iconography of the Sixteen Mahavidyas." *Journal of the Indian Society of Oriental Art* 15 (1947) 114-176.
- , "Yakṣa Worship in Early Jaina Literature." *JOIB* 3 (1954) 54-71.
- , *Studies in Jaina Art*. Varanasi: Pārśvanātha Vidyāpīṭha, 1955a.
- , "A Forgotten Chapter in the History of the Svetāmbara Jaina Church, or, a Documentary Epigraph from Mount Satrunjaya." *Journal of the Asiatic Society of Bombay* 30 (1955b) 100-113.
- , "The Jaina Monk Kālakācārya: A Historical Figure." *ALB* 38 (1974) 84-102.
- , (Ed.). *Treasures of Jaina Bhaṇḍāras*. Ahmedabad: L.D. Institute, 1978.
- , "Minor Jaina Deities." *JOIB* 31 (1981) 274-290, 371-378, 32 (1982) 82-98.
- , *Jaina-Rūpa-Maṇḍana* (Jaina Iconography). Vol 1. New Delhi: Abhinav, 1987.
- Shah, U. P. & M. A. Dhaky (Ed.). *Aspects of Jaina Art and Architecture*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1975.
- Shaha, S. M. "Concept of Puggala." (27. Oriental Conference 1974). *All India Oriental Conference* 46 (1976) 361-366.
- Shāntā, N. "Perpetual Pilgrimage, the Doctrine and Life of Jain Nuns." *Cistercian Studies* 2-3 (1974) 242-254.
- , *La voie Jaina: histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerins de l'Inde*. Paris: O.E.I.L., 1985.
- Sharf, Robert H. "The Idolization of Enlightenment: On the Mummification of Ch'an Masters in Medieval China." *History of Religions* 32 (1992) 1-31.
- Sharma, Arvind. "Is there a Popular Jainism?" *JJ* 12, 4 (1983) 112-119.
- , "The Jaina Concept of Kevalajñāna in the Light of Modern Researches in Thanatology." *JJ* (Reprinted in G. Lalwani 1991: 43-50).
- Sharma, G. D. "The Marwaris: Economic Foundations of an Indian Capitalist Class." *Business Communities in India*. Ed. D. Tripathi, 9-25. Ahmedabad: Manohar, 1984.
- Sharma, Har Dutt. "Contributions to the History of Brāhmaṇical Asceticism (Saṃnyāsa)." *Poona Orientalist* 3,4 (1939) 3-76.
- Sharma, Jagdish P. "Jainas as a Minority in Indian Society and History." *JJ* 10, 4 (1976) 137-148.
- , "Symbolism in the Jinist Dream-World." *Dream - Symbolism in the Śrāmanic Tradition*. Ed. J. P. Sharma & L. Siegel, 1-52. Calcutta: Firma, 1980.
- , *Jaina Yaksas*. Meerut: Kusumanjali Prakashan, 1989.
- Sharma, L. P. *Advent and Growth of the Terapanth Jain Sect: A Comprehensive Historical Study*. Ph.D. dissertation, Jodhpur University, 1991.
- Sharma, Ramesh Chandra. "The Ardha-Kathānak. A Neglected Source of Mughal History." *Indica* 7 (1970) 49-73, 106-120.

- Sharma, R. S. "Usury in Early Medieval India (A. D. 400-1200)." *CSSH* 8 (1965)
- Sharma, S. R. *Jainism and Karnataka Culture*. Dharwar, 1940.
- Shastri, Indra Chandra. "Authority as a Source of Knowledge." *Jainism and Democracy*, 105-115. New Delhi: All India S.S. Jain Conference, 1964.
- , "Pratikramana: The Daily Ritual of the Jainas." *Aryan Path* 37 (1966) 222-225.
- , *Jaina Epistemology*. Varanasi: P.V. Research Series, 1990.
- Shāstri, Mahāmahopādhyāya Haraprasad. *Report on the Search of Sanskrit Manuscripts (1895-1900)*. Calcutta: The Asiatic Society of Bengal, 1901.
- Shastri, Yajneshwar S. "Ātmabodha (Ālocanā) of Padmanandi. With Introduction and Translation." *Sambodhi* 12, 4 (1984) 39-54.
- , *Ācārya Umāsvāti Vācaka's Praśamaratiprakaraṇam*. Critically Edited with English Translation. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1989.
- , "Adhyātmopaniṣadprakaraṇa of Yaśovijaya: A Study." *Traverses on Less Trodden Path of Indian Philosophy and Religion*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1991, pp. 65-74.
- Shaw, H. M. Immigrant Preferences and Suburban Location: A Case Study of East African Asians in Harrow. Ph.D. dissertation, London: London School of Economics, 1982.
- Shee, M. *Tapas und Tapasvin in den erzählenden Partien des Mahābhārata*. Studien zur Indologie und Iranistik. Dissertationen Band 1. Reinbeck: Dr. Inge Werzler, Verlag für orientalistische Fachpublikationen, 1986.
- Sheth, Chimanlal Bhailal. *Jainism in Gujarat (A.D. 1100 to 1600)*. Bombay: Shree Vijayadevsur Sangha Gnan Samity, 1953.
- Śēṭh, Haragovinda Dās Trikamacaṇḍa (comp.) *Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo* (Prākṛt-Śabda-Mahārṇavaḥ). Dvitiya Saṃskaraṇa. Dillī: Motilāl Banārasīdās, (1928) 1963 / 1986.
- Sheth, N. R. "Theoretical Framework for the Study of Indian Business Communities." *Business Communities in India*. Ed. D. Tripathi, 185-207. Ahmedabad: Manohar, 1984.
- Shimer, Mary M. Jain Cosmology Illustrated in the Saṃgrahaṇī Sutta. PhD Thesis, Bryn Mawr College, 1944.
- Shukla, D. N. "Is Jainism an Opponent of Hinduism?" *Mahāvīra and his Teachings*. Ed. A.N. Upadhye et al., 457-462. Bombay: Mahāvīra Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977.
- Shulman, David Dean. *The King and the Clown in South Indian Myth and Poetry*. Princeton: Princeton University Press, 1985a.
- , "Kingship and Prestation in South Indian Myth and Epic." *Asian and African Studies* 19 (1985b) 93-117.
- Shyاملal. *The Bhangi: A Sweeper Caste and its Socio-Economic Portraits (with special reference to Jodhpur City)*. Unpublished Ph.D. Thesis submitted to the University of Rajasthan.
- , "Conversion to Jainism." *Journal of Social Research* 23, 1 (1980) 53-58.
- , "The Jain Movement and Socio-religious Transformation of the 'Bhangis' of Jodhpur, Rajasthan." *The Indian Journal of Social Work* 53, 1 (1992) 59-67.
- , "De-Sanskritisation and High Caste Converts into 'Bhangis'." *The Indian Journal of Social Work* 53, 2 (1992) 273-283.
- Sikdar, Jogendra Candra. *Studies in the Bhagavatīsūtra*. Vaishali: Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, 1964.
- , "A Sidelight on Social, Economic and Political Aspects of Kulakara Order." *JJ* 8, 1 (1973a) 21-29.
- , "Kulakara System of Society as depicted in the Jaina Agamas." *JJ* 8, 3 (1973b) 143-150.
- , *Jaina Biology*. Ahmedabad: L.D. Institute, 1974.
- , "A Survey of the Plant and Animal Kingdoms as Revealed in Jain Biology." *Puṣkarmuni Abhinandan Granth*. Ed. Devendramuni & A. D. Batrā, Part 4, 397-416. Mumbāi & Udaipur: Puṣkarmuni Abhinandan Granth Prakāśan Samiti, 1979.
- , "Jaina Alchemy." *Indian Journal of History of Science* 15, 1 (1980) 6-17.
- , *Concept of Matter in Jaina Philosophy*. Varanasi: P.V. Research Institute, 1987.

- , *Jaina Theory of Reality*. Varanasi: P.V. Research Institute, 1991.
- Silber, Ilana. "Dissent through Holiness: The Case of the Radical Renouncer in Theravada Buddhist Countries." *Orthodoxy, Heterodoxy, and Dissent in India*, Ed. S. N. Eisenstadt, R. Kahane & D. Shulman, 85-109. Mouton: Berlin, 1984.
- Simmel, Georg. "Der Fremde." *Das individuelle Gesetz: Philosophische Exkurse*. Hg. M. Landmann, 63-70. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987a.
- , "Religion und Gesellschaft." *Ebda.*, 50-62, 1987b.
- , "Über soziale Differenzierung." *Gesamtausgabe Band 2*. Hg. H. J. Dahme, 109-295. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989a.
- , "Philosophie des Geldes." *Gesamtausgabe Band 8*. Hg. D. P. Frisby & K. C. Köhnke. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1900) 1989b.
- Singer, Milton. "Cultural Values in India's Economic Development." *The Annals of the American Academy* 305 (1956) 81-91.
- , "Text and Context in the Study of Contemporary Hinduism." *ALB* 25 (1961) 274-303.
- , "The Indian Joint Family in Modern Industry." *Structure and Change in Indian Society*. M. Singer & B. S. Cohn, 423-452. Chicago: Aldine Publishing Company, 1968.
- , *When a Great Tradition Modernizes*. New York: Praeger, 1972.
- Singh, Jai Prakash. *Aspects of Early Jainism as known from the Epigraphs*. Varanasi: Banaras Hindu University, 1972.
- Singh, Karni. *The Relations of the House of Bikaner with the Central Powers*. New Delhi: Manohar, 1973.
- Singh, Munshi Hardyal. *Report on the Census of 1891. Vol. II. The Castes of Marwar. Illustrated*. Jodhpur: Published by the Order of the Marwar Darbar, 1894 (Neudruck: *The Castes of Marwar. Being a Census Report of 1891*. Jodhpur: Books Treasure, 1990).
- Singh, Ram Jee. *The Jaina Concept of Omniscience*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1974a.
- , "Fabric of Life as Conceived in Jaina Biology." *Sambodhi* 3 (1974b) 1-10.
- Singh, R. B. P. "Jaina Goddesses and Tantrism in Karnataka." *JAIH* 6 (1973) 116-126.
- , *Jainism in Early Medieval Karnataka: AD 500-1200*. Delhi: Motilal Barnarsidass, 1975.
- Singhi, B. M. "Paramand K. Kapadia - A Martin Luther among the Jains -." *JJ* 6 (1971) 1-5.
- , "Muni Punyavijayji." *JJ* 6 (1971) 45-49.
- Singhi, N. K. "Study of Jains in a Rajasthan Town." *The Assembly of Listeners*. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 139-161. Cambridge: Cambridge University Press (1987) 1991.
- Singhi, S. B. "The Shatrunjaya Dispute." *JG* 22, 10-11 (1926) 271-280, 290-301.
- Singhvi, L. M. "Appendix: The Jain Declaration of Nature." *Jainism and Ecology*. Ed. C. Chapple, 217-224. Cambridge/ M.: Harvard Centre for the Study of World Religions, 1992.
- Singhvi, Surendra. "Evolution of Jainism in North America." *Jain Digest* 6th Biennial Jaina Convention (1991) 37-43.
- Singhvi, Surendra & S. A. Bhuvanendra Kumar. "Travels of Jaina Monks to the West. Early Accounts and the Present." *Jinamāñjari* 11, 2 (1991) 88-95.
- Sinha, A. N. "Buddhism & Jainism in the Punjab." *Religious Heritage of Punjab: Sikhism and Punjab's heritage*. Ed. W. Sinha, 108-114. Patiala: Punjabi University; 1990.
- Sinha, K. P. *The Philosophy of Jainism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1990.
- Sinha, Surajit & Baidyanath Saraswati. *Ascetics of Kashi: An Anthropological Exploration*. Varanasi: N. K. Bose Memorial Foundation, 1978.
- Sircar, Dinesh Chandra. "The Śākta Pīṭhas." *Journal of the Royal Asiatic Society of Britain Letters* 14 (1948) 1-108.
- , (ed.). *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization. Volume I. From the Sixth Century B.C. to the Sixth Century A.D.* Calcutta : University of Calcutta, 1942.

- Sircar, Dinesh Chandra & A. N. Lahiri. "No. 46 – Footprint Slab Inscription from Nagarjunikonda." *EI* 33 (1959-1960) 247-251 (Calcutta: Government of India Press, 1963).
- Śītal Prasād, Brahmācārī. *Dānvīr Māṇikcandra: Sva. Dā. Jainkulbhūṣaṇ Seṭh Māṇikcandra Hīrācandra Jauharī J.P. Bambaī kā Saṅkṣipt Jīvan Caritra*. Prakāśak: Mūlcand Kisandās Kāpaḍiyā. Surat: Digambara Jaina, 1918.
- (Ed.). *What India Thinks of The Case of Pandit Arjunlal Sethi, B.A.* Allahabad: The All-India Jain Association, 1915.
- Slaje, Walter. "Merkmale des Lebendigen: Zu einer naturphilosophisch begründeten Biologie in Bhāskarakaṇṭhas *Cittānubodhaśāstra*." *Journal of the European Āyurvedic Society* 3 (1993) 250-281.
- Smith, Bardwell L. (ed.). *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*. Chambersburg: Anima Books, 1978.
- Smith, Brian K. "Classifying the Universe: Ancient Indian Cosmogonies and the Varna System." *CIS (N.S.)* 23, 2 (1989) 240-260.
- Smith, Donald E. "The Political Implications of Asian Religions." *South Asian Politics and Religion*. Ed. D. E. Smith, 3-21. Princeton: Princeton University Press, 1966a.
- "Emerging Patterns of Religion and Politics." *South Asian Politics and Religion*. Ed. D. E. Smith, 21-49. Princeton: Princeton University Press, 1966b.
- Smith, Morton R. "The Early Heresies in the Development of Indian Religion." *IT* 1-2 (1973-1974) 149-198.
- Smith, Vincent Arthur. *The Jain Stūpa and other Antiquities of Mathurā*. Archaeological Survey of India. New Imperial Series. Volume XX. North-Western Provinces and Oudh. Volume V. Muttra Antiquities. Allahabad: Frank Luker, Government Press, North-Western Provinces and Oudh, 1901.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, (1961) 1991.
- Sogani, Kamal Chand. *Ethical Doctrines in Jainism*. Jīvarāja Jaina Granthamālā No. 19. Sholapur: Jaina Saṃskṛti Saṃrakṣhak Sangha, 1967.
- "Jaina Mysticism." *Mahāvīra and his Teachings*. Ed. A. N. Upadhye, N. Tatia, D. Malvania, M. Mehta, N. Shastri, K. Shastri, 95-111. Bombay: Mahāvīra Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977.
- Somani, Ram Vallabh. *Jain Inscriptions of Rajasthan*. Jaipur: Rajasthan Prakrit Bharati, 1982.
- "Jaina Inscriptions of Mewar and Vagad." *Medieval Jainism: Culture and Environment*. Ed. P. S. Jain & R. M. Lodha, 45-51. New Delhi: Ashis Publishing House, 1990.
- Soni, Jayandra. "Dravya, Guṇa and Paryāya in Jaina Thought." *JIP* 19 (1991) 75-88.
- Soni Raleigh, V. & R. Balarajan. "Suicide and Self-Burning Among Indians and West Indians in England and Wales." *British Journal of Psychiatry* 161 (1992) 365-368.
- Sopher, David E. "Pilgrim Circulation in Gujarat." *The Geographical Review* 58, 3 (1968) 392-425.
- Spencer, George W. "Religious Networks and Royal Influence in 11th Century South India." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 12, 1 (1960) 42-56.
- Spiro, Melford E. "Religious Systems as Culturally Constituted Defense Mechanisms." *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, 100-112. Glencoe: The Free Press, 1965.
- *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. Second, Expanded Edition. Berkeley: University of California Press, (1970) 1982.
- "Review of Tambiah 1976." *JAS* 36, 4 (1977) 789-91.
- "Reply to Professor Tambiah." *JAS* 37, 4 (1978) 809-12.
- Spodek, Howard. "Traditional Culture and Entrepreneurship: A Case Study of Ahmedabad." *Economic and Political Weekly* 4 (1969)
- "Rulers, Merchants and Other Groups in the City-States of Saurashtra, India, Around 1800." *CSSH* 16 (1974) 448-470.
- Spratt, P. *Hindu Culture and Personality: A Psycho-Analytic Study*. Bombay: Manaktalas, 1966.
- Sprockhoff, Joachim F. *Samnyāsa: Quellenstudien zur Askese im Hinduismus I. Untersuchung über die Samnyāsa-Upaniṣads*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976.

- , "Die Alten im alten Indien." *Saeculum* 30 (1979) 374-433.
- , "Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur: Neue Erwägungen zu einer alten Legende und ihren Problemen [I]." *WZKS* 25 (1981) 19-90.
- , "Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur: Neue Erwägungen zu einer alten Legende und ihren Problemen [II]." *WZKS* 28 (1984) 5-43.
- Śrīmāl, Rajendrakumār. *Śrīmāl Jāti (Ek Paricay)*. Jaypur: Lābhacandra Pustakālaya, c. 1938 ?
- Srinivas, M. N. *Religion & Society Among The Coorgs of South India*. London: J. K. Publishers, 1978.
- Srinivasan, L. K. "Shravana Belgola in Legend and History." *Marg* 33 (1979) 37-42.
- Srivastava, Hari Shanker. "Historical Biographies in Hindi Literature." *Historical Biography in Indian Literature*. Ed. S. P. Sen, 127-139. Calcutta: Institute of Historical Studies, 1979.
- Srivastava, Sahab Lal. *Folk Culture and Oral Tradition: A Comparative Study of Regions of Rajasthan and Eastern U.P.* New Delhi: Abhinav, 1974.
- Staal, Frits. "Ritual Syntax." *Sanskrit and Indian Studies: Essays in Honour of Daniel H. H. Ingalls*, 119-142. Dordrecht, 1979a.
- , "The Meaningless of Ritual." *Numen* 26, 1 (1979b) 2-22.
- , *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York: Peter Lang Verlag, (1990) 1993.
- Stanley, J. M. "Special Time, Special Power: The Fluidity of Power in a Popular Hindu Festival." *JAS* 37 (1977) 27-43.
- Stein, Burton. "The Segmentary State in South Indian History." *Realm and Region in Traditional India*. Ed. R. G. Fox, 3-51. New Delhi: Vikas, 1977a.
- , "Circulation and the Historical Geography of Tamil Country." *JAS* 37, 1 (1977b) 7-26.
- , "All the King's Māna: Perspectives on Kingship in Medieval South India." *Kingship and Authority in South Asia*. Ed. J. F. Richards, 115-167. Madison: University of Wisconsin Publications Series 3, 1978.
- , *Peasant State and Society in Medieval South India*. New Delhi, 1980.
- Stein, Otto. *The Jinist Studies by Otto Stein*. Ed. by Jina Vijaya Muni (Honorary Director, Bharatiya Vidhya Bhavan, Bombay) with the Co-operation of Dr. A. S. Gopani (Lecturer in Ardhamagadhi, M.M. Arts College and N. M. Institute of Science, Andheri). Ahmedabad: Jaina Sahitya Saṃśodhaka Pratiṣṭhan, 1948.
- Steinthal, Paul. *Specimen der Nāyādharmakāhāo*. Münster: Dissertationsdruck, 1881.
- Stenzler, Adolf Friedrich. "On the Hindu Doctrine of Expiation." *Transactions of the Second Session of the International Congress of Orientalists*. Held in London in September 1874. Ed. Robert K. Douglas, 205-212. London : Trübner & Co. 1876
- Stern, Henri. "Power in Traditional India: Territory, Caste and Kinship in Rajasthan." *Realm and Region in Traditional India*. Ed. R. G. Fox, 52-78. New Delhi: Vikas, 1977.
- , "L'édification d'un secteur économique moderne: l'exemple d'une caste marchande du Rajasthan." *Puruṣārtha* 6 (1982) 135-157.
- Stern, Robert W. *The Cat and the Lion: Jaipur State in the British Raj*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- Stevenson, Rev. John. *The Kalpa Sūtra and Nava Tatva*. Two Works Illustrative of the Jain Religion and Philosophy. Translated from the Māgadhi. Second Edition. Varanasi: Bharat Bharati, (1848) 1972 [KS III].
- Stevenson, Sinclair. *Notes on Modern Jainism with special Reference to the Śvetāmbara, Digambara and Sthānakavāsi Sects*. Oxford: B. H. Blackwell, 1910.
- , "Worship (Jain)." *ERE* 5 (1912) 799-802.
- , *The Heart of Jainism*. London: Oxford University Press, 1915 (Reprint: Delhi: Manohar, 1984).
- , "Prayer (Jain)." *ERE* 10 (1918) 187-189.
- , "Purification (Jain)." *ERE* 10 (1918a) 493-495.
- , "Festivals and Fasts (Jain)." *ERE* 12 (1921) 875-879.

- , "Śvetāmbaras." *ERE* 12 (1921a) 123-124.
- Strecker, Ivo. *The Social Practice of Symbolization: An Anthropological Analysis*. London: The Athlone Press, 1988.
- Strohl (III), Georg R. *The Image of the Hero in Jainism: Rsabha, Bharata and Bahubali in the Adipurana of Jinasena*. Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1984.
- , "The Story of Bharata and Bāhubali." *The Clever Adulteress and other Stories: A Treasury of Jain Literature*. Ed. P. Granoff, 208-244. Oakville: Mosaic Press, 1990.
- Strenski, Ivan. "On Generalized Exchange and the Domestication of the Sangha." *Man (N.S.)* 18 (1983) 463-77.
- Strong, John S. "The Transforming Gift: An Analysis of Devotional Acts of Offering in Buddhist Avadana Literature." *HR* 18 (1979) 221-237.
- Subash, Manju. *Rights of Religious Minorities in India*. New Delhi: National Book Organisation, 1988.
- Subrahmanyam, Sanjay. "Aspects of State Formation in South India and Southeast Asia, 1500-1650." *IESHR* 23, 4 (1986) 357-377.
- Sukhalāl, Paṇḍit. *Essence of Jainism*. Translated by R.S. Betai. Ahmedabad: L.D. Institute, 1988.
- Sunavala, A. J. *Vijaya Dharma Suri: His Life and Work*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Sunderland, J. C. C. (Ed.). *Reports of Cases determined in the Court of Sudder Dewanny Adawlut with Tables of Names of the Cases and Principal Matters*. Vol. V. Select Cases from 1832 to 1834 Inclusive. Calcutta: G. H. Huttman, Bengal Military Orphan Press, 1843.
- Sutherland, D. *The Digest of Indian Law Reports. A Compendium of the Rulings of the High Court of Calcutta from 1862 and of the Privy Council from 1831 to 1876*. Vol I-II. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1877.
- Suru, N. G. *Sirisirivālakahā* (Part I-II, Verses 1-757) by Ratnaśekharaśūri (2 Vols.). Edited with Introduction, Translation, Notes and Glossary. Poona: N. G. Suru, 1932-1933.
- Sylvan, R. "A Generous Jainist Interpretation of Core Relevant Logics." *Bulletin of the Section of Logic* 16 (1987) 58-66.
- Swallow, Deborah. A. "Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in a Indian God-Man's Cult." *MAS* 16 (1982) 123-158.
- Tahtinen, Unto. *Non-Violent Theories of Punishment. Indian and Western*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1982.
- Taknet, D. K. *Industrial Entrepreneurship of Shekhawati Marwaris*. Jaipur: D. K. Taknet, 1986.
- Tambiah, Stanley J. "The Magical Power of Words." *Man (N.S.)* 3 (1968) 175-208.
- , *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- , "From Varna to Caste through Mixed Unions." *The Character of Kinship*. Ed. J. Goody, 191-229. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- , *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press, (1976) 1977.
- , "The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: A Reply to Spiro." *JAS* 37, 4 (1978) 801-809.
- , "A Performative Approach to Ritual." *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge/M.: Harvard University Press, (1979) 1985.
- , "The Renouncer: His Individuality and his Community." *CIS (N.S.)* 21 (1981) 298-320.
- , *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- , "Max Webers Untersuchung des frühen Buddhismus: Eine Kritik." *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*. Hg. W. Schluchter, 202-246. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984a.
- , "Purity and Auspiciousness at the Edge of the Hindu Context - In Theravada Buddhist Societies." *Purity and Auspiciousness in Indian Society*. Ed. J. B. Carman & E. A. Marglin, 94-108. Leiden: E. J. Brill, 1985.
- , "The Buddhist Conception of the Universal King and its Manifestations in South and Southeast Asia." *Fifth Sri Lanka Endowment Fund Lecture delivered at the University of Malaya*. Kuala Lumpur: University of Malaya, 1987.

- , *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Tambs-Lyche, Harald. *London Patidars: A Study in Urban Ethnicity*. London: Routledge, 1980.
- Tank, Umrao Singh. *Jaina Historical Studies*. Agra: The Atmanand Jain, 1914 (Reprint: *Some Distinguished Jainas*. Revised and Enlarged. Agra: The Atmanand Jain, 1918).
- , "Vastupala, the Great Minister of Gujarat." *JG* 10-11 (1929) 217-225, 292-293.
- Tatia, Nathmal. *Studies in Jaina Philosophy*. Varanasi: Jain Cultural Research Society, 1951.
- , "Jaina Logic and Logicians." *Dr. Satkari Mookerji Felicitation Volume*. Ed. B. P. Sinha et al., 504-515. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Studies Vol. LXIX, 1969.
- , "General Editor's Introduction." *Anuogaddārāṃ*. Tr. T. Hanaki, i-xlix. Vaishali: Prakrit Jain Institute Research Publications Series 5, 1970.
- , "The Jain Ideal of Ahimsā and its Influence on other Indian Religions and Gandhi's Ahimsā." *Vaishali Institute Research Bulletin* 1 (1971) 145-160.
- , (ed.). *Śrīmajjīnabhadragāṇikṣamāśramaṇaviracittam Śrīmatkoṭyācāryakṛtavṛttivibhūṣitam Viśeṣāvaśyakabhāṣyam*. Vaishali: Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, 1972.
- , "The Interaction of Jainism and Buddhism and its Impact on the History of Buddhist Monasticism." *Studies in the History of Buddhism*. Ed. A. K. Narain, 321-338. Delhi: BR Publishing, 1980.
- Taylor, J.L. *Forest Monks and the Nation-State: An Antropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993.
- Tatia, Nathmal & Muni Mahendra Kumar. *Aspects of Jaina Monasticism*. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1981.
- , "Introduction." *Illumination of Jaina Tenets (Jaina-Siddhānta-Dīpikā)*. Translation with Notes by S. Mookerjee. Edited with Notes and Introduction by Nathmal Tatia and Muni Mahendra Kumar. Second Edition, xiii-xxxiv. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 1985.
- , *Tattvārtha-Sūtra* of Umāsvāti/Umāsvāmī. Translated by N. Tatia as *That Which Is*. With the combined commentaries of Umāsvāti/Umāsvāmī, Pūjyapāda and Siddhasenagani. New York: Harper Collins, 1994.
- Taussig, Michael. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of Carolina Press, (1980) 1986.
- Tawney, Charles Henry. *Somadeva's Kathāsaritsāgara (The Ocean or Stream of Story)*. Translated by Charles Henry Tawney. Calcutta: Bibliotheka Indica, 1880-1884 (Ed. N. M. Renzer. 12 Vols. Delhi: Motilal Banarasidas, 1968).
- , *The Kathākośa or Treasury of Stories*. Translated by Charles Henry Tawney. London, 1895.
- , *The Wishing Stone of Narratives. Merutunga's Prabhandhacintāmaṇi*. Translated by Charles Henry Tawney. Calcutta: Asiatic Society, (1899) 1901.
- Taylor, J. L. *Forest Monks and the Nation State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993.
- Tessitori, L. P. *Vijaya Dharma Sūri: A Jain Āchārya of the Present Day*. Bhavnagar: Shri Vriddhichandraji Jain Sabha, 1917.
- Thakur, Upendra. *The History of Suicide in India: An Introduction*. Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1963.
- Thapar, Romila. "Renunciation: The Making of a Counter-Culture?" *Ancient Indian History: Some Interpretations*, 63-104. New Delhi: Orient Longman, 1978.
- , "The Householder and the Renouncer in the Brahmanical and Buddhist Traditions." *Way of Life: Householder and Renouncer*. Ed. T. N. Madan, 273-298, Delhi: Motilal Banarsidas, 1982.
- , "Social and Historical Consciousness: The Itihāsa-Purāṇa Tradition." *Situating Indian History*. For Sarvelli Gopal. Ed. Subyasachi Bhattacharya & Romila Thapar, 353-383. Delhi: Oxford University Press, 1986.
- The Indian Jute Mills Association (Calcutta). "Jute Gambling." *The Indian Trade Journal* 23, No. 292 (1911) 144-145.

- The Jain Mitra Mandal. *Proceedings of the 2525th Sri Vir Birthday Celebrations Together with a Summary Report of The Jain Mitra Mandal*. Delhi: The Jain Mitra Mandal, April 1927.
- , *My Prayer*. Jaina Mitra Mandal Tract No.123. Delhi: Dharampura, 1959.
- The Times*. "An Influential Jain Meeting." London, 3.7.1882, p. 5.
- , "An Indian 'Cause Celebre'." London, 16.3.1891, p. 9.
- Thibaut, George Frederick William. "On the Sūryaprajñapti." *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (New Series) 49, I, 3 (1880) 107-127, 181-206.
- Thite, Ganesh Umakant. "Significances of Dīkṣā." *BORIA* 51 (1970) 163-173.
- Thiel-Horstmann, Monika [siehe Horstmann, Boehm-Tettelbach]. *Crossing the Ocean of Existence*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.
- , "Dādūpanthī Sermons." *Living Texts from India*. Ed. R. K. Barz & M. Thiel-Horstmann, 141-183. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989.
- , "Die Kriegermönche Rajasthans. Jai Singh II. und das Bālānand-Problem." *XXIV. Deutscher Orientalistentag, Ausgewählte Vorträge*. Ed. Werner Diem & Abdoldjavad Falaturi, 478-90 Stuttgart, 1990.
- , "On the Dual Identity of Nāgās." *Devotion Divine: Studies in Honour of Charlotte Vaudeville*. Ed. Diana L. Eck & Françoise Mallison, 256-271. Groningen and Paris: Egbert Forsten & École Française d'Extrême-Orient, 1991.
- Thieme, Paul. "Pūjā." *Journal of Oriental Research Madras* 27, 1-4 (1960) 1-16.
- Thomas, Edward. *Jainism or The Early Faith of Asoka. With Illustrations of the Ancient Religions of the East from the Pantheon of the Indo-Scythians*. London: Trübner & Co., 1877.
- Thomas, F. W. *The Flower-Spray of the Quodammodo Doctrine. Mallīṣeṇas Syādvādamāñjarī*. Tr. F. W. Thomas. Berlin: Akademie Verlag, 1960 (Reprint: Delhi, Motilal Banarsidas).
- Thoothi, N. A. *The Vaishnavas of Gujarat*. Calcutta: Longmans & Green, 1935.
- Thornton, Douglas M. *Parsi, Jaina, and Sikh, or some Minor Religious Sects in India*. London, 1898 (Reprint of Section on Jains: *JJ* 8, 1974: 155-181).
- Tieken, Herman. "Textual Problems in an Early Canonical Jaina Text." *WZKS* 30 (1986) 5-25.
- Timberg, Thomas A. "A North Indian Firm as seen through its Business Records. 1860-1914: Tarachand Ghanshyamdas, A 'Great' Marwari Firm." *IESHR* 8 (1971a) 264-283.
- , "The Origins of the Marwari Industrialists." *Bengal: Change and Continuity*. Ed. R. & M. J. Beech, 151-182. Michigan: East Lansing, 1971b.
- , "A Note on the Arrival of Calcutta's Marwaris." *Bengal: Past and Present* 90 (1971c) 75-84.
- , "Three Types of the Marwari Firm." *IESHR* 10 (1973) 1-36.
- , "Hiatus and Incubator: Indigenous Trade and Traders, 1837-1857." *Indian Society and the Beginning of Modernisation c. 1830-1850*. Ed. C. H. Philips & M. D. Wainwright, 107-117. London: SOAS, 1976.
- , *The Marwaris: From Traders to Industrialists*. New Delhi: Vikas, 1978.
- Timberg, T. A. & C. V. Aiyar. "Informal Credit Markets in India." *Economic Development and Cultural Change* 33,1 (1984) 43-60.
- Titze, Kurt (Hg.). *Keine Gewalt gegen Mensch Tier Pflanze. Worte des Furtbereiters Mahavira*. Berlin: Verlag Clemens Zerling, 1993.
- Tiwari, M. N. P. *Elements of Jaina Iconography*. Varanasi: Indological Book House, 1983.
- Tod, Lieut.-Colonel James. "On the Religious Establishments of Mewar." *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1830) 270-325 (Read December 6, 1828).
- , *Annals and Antiquities of Rajasthan*. London: G. Routledge & Sons, (1839) 1899.
- Todarmal, Pandit A. *Moksha Marg Prakashak (The Illuminator of the Path of Liberation)*. Bombay: Shri Kund-Kund Kahan Digambar Jain Tirtha Suraksha Trust. Shri Todarmal Smarak Bhawani, 1992.
- Tönnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. 8. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, (1935) 1979.

- Torri, Michelguglielmo. "Trapped inside the Colonial Order: The Hindu Bankers of Surat and their Business World during the Second Half of the Eighteenth Century." *MAS* 25, 2 (1991) 367-401.
- Trainor, Kevin. "When is a Theft not a Theft? Relic Theft and the Cult of the Buddha's Relics in Sri Lanka." *Numen* 39 (1992) 1-26.
- Trautmann, Thomas R. *Dravidian kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Tripathi, B. D. *Sadhus of India: The Sociological View..* Varanasi: Pilgrims Publishing, 1978.
- Tripāthī, Chandrabhāl. "Introduction." *Catalogue of the Jaina Manuscripts of Strasbourg*. 1-55. Leiden: E. J. Brill, 1975.
- , "The Jaina Concordance in Berlin – A Bibliographical Report." *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf). Hg. K. Bruhn & A. Wezler, 301-329. Alt und Neuindische Studien 23. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- , "Narratives in the Pañcakalpabhāṣya and Cognate Texts," *Indologica Taurinensia* 11 (1983) 119-128.
- Tripathi, Dwijendra. *The Dynamics of Tradition: Kasturbhai Lalbhai and his Entrepreneurship*. New Delhi: Manohar, 1981.
- , (Ed.). *Business Communities of India: A Historical Perspective*. Delhi: Manohar, 1984.
- , "Introduction." *Business Communities of India: A Historical Perspective*. Ed. D. Tripathi, xiii-vi. Ahmedabad: Manohar, 1984.
- Tripathi, Dwijendra & M. Mehta. *Business Houses in Western India: A Study in Entrepreneurial Response*. London: Jaya Books, 1990.
- Tripathi, R. K. "The Concept of Avaktavya in Jainism." *PEW* 18 (1968) 187-193.
- Tripuṭī, Mahārāj. *Jaina Paramparā no Itihās*. Vol. 1-3. Ahmedabad, 1952-1964.
- Trivikramadeva. *Prākṛtśabdānuśāsanako (Mūlasūtra va Sopajñavṛtti)*. Hindī Anuvāda: K. V. Āpaṭe. Solāpūra: Jaina Saṃskṛti Saṃrakṣaka Saṅgha, 1973.
- Troeltsch, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1912.
- Tsuchihashi, Kyoshu. "On the Literal Meaning of Leśya." *IT* 11 (1983) 195-202.
- Tucci, Guiseppe. "A Sketch of Indian Materialism." *Proceedings of the Indian Philosophical Congress 1925*. Ed. Satischandra Chatterjee. Calcutta: The Calcutta Philosophy Society, 1927.
- Tukol, T. K. *Sallekhanā is not Suicide*. Ahmedabad: L. D. Institute, 1976.
- , *Yoga, Meditation & Mysticism in Jainism*. New Delhi: Shri Raj Krishen Jain Charitable Trust, 1978.
- Tull, Hermann W. *The Vedic Origins of Karma*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- Tulsī, Ācārya. "Two Aspects of War." *My Religion*, 34-36. Churu: Adarsh Sahitya Sangh, 1969.
- Tulsī, Ācārya (Vācanā Pramukhā). *Āgama Śabda Kośa (Āgamasuttāṇi Śabdāsūcī)*. Saṃpādaka: Yuvācārya Mahāprajña. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1980.
- Tulsī, Ācārya (Vācanā Pramukhā). *Deśī Śabda Kośa*. Pradhān Saṃpādaka: Yuvācārya Mahāprajña. Saṃpādaka: Muni Dulaharāja. Lāḍnūṃ: Jain Viśva Bhāratī, 1980.
- Turner, Ralph Lilley. *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. London: Oxford University Press, 1966/1973.
- , *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. Addenda and Corrigenda*. Edited by J. C. Wright. London: SOAS, 1966/1989.
- , *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. Indexes*. Compiled by Dorothy Rivers Turner. London: Oxford University Press, 1969.
- Turner, Victor W. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press, (1967) 1986.
- , *The Ritual Process*. London: Penguin, (1969) 1974.
- , "The Center out there: Pilgrim's Goal." *HR* 12 (1973)
- , "Sacrifice as a Quintessential Process." *HR* 16, 3 (1977) 189-215.
- , "Social Dramas and Stories about Them." *Critical Inquiry* 7 (1980) 141-168.

- Umāsvāti, Vācaka Śrīmad. *Praśamarati Prakaraṇa* [Treatise of the Joys of Peace of the Soul]. Translation and Appendixes in English by Mahesh Bhogilal. Edited by V.M. Kulkarni. Bombay: Mahesh Bhogilal Memorial Trust, 1989/1991.
- Upadhyay, Amrut M. *The Kāvyaṇuśāsana of Acharya Hemacandra: A Critical Study*. Ahmedabad, 1987.
- Upadhyay, Om D. "Perceptual Enumeration of Reality in a Jain Bronze." *Medieval Jainism*. Ed. P. S. Jain & R. M. Lodha, 34-44. New Delhi: Ashis Publishing House, 1990.
- Upadhye, Adinath Neminath. "Joindu and his Apabhraṃśa Works." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 12, 1 (1930) 132-163.
- , "A Note on *nisidhi* (*nisīdīyā* of Khāvela Inscription)." *ABORI* 14, 3-4 (1933a) 264ff.
- , "Yāpanīya Saṅgha: A Jaina Sect." *JUB* 1, 4 (1933b) 224-231.
- , (Ed.) *Śrī Kundakundācārya's Pravacanasāra (Pavayaṇasāra)*. A Pro-Canonical Text of the Jainas. The Prakrit Text critically edited with the Sanskrit Commentaries of Amṛtacandra and Jayasena and a Hindī Commentary of Pāṇḍe Hemarāja, with an English Translation of the Text, a topical Index and a table of the various readings, and with an exhaustive essay on the Life, Date and Works of Kundakunda and on the Linguistic and Philosophical aspects of the Pravacanasāra by A. N. Upadhye. Second Revised Edition. Bombay: Sheth Manilal Revashankar Jhaveri (Rāyacandra-Jaina-Śāstra-Mālā 9), (1930) 1935a.
- , "Introduction." *Śrī Kundakundācārya's Pravacanasāra (Pavayaṇasāra)*. A Pro-Canonical Text of the Jainas. Second Revised Edition, i-cxxvi. Bombay: Sheth Manilal Revashankar Jhaveri (Rāyacandra-Jaina-Śāstra-Mālā 9), (1930) 1935b.
- , "Jainism and Karma Doctrine." *TJA* 2, 1 (1936) 1-28.
- , "Introduction." *Śrī Yogīndudeva's Paramātmaprakāśa (Paramappapayāsu)*. An Apabhraṃśa Work on Jaina Mysticism, 1-88. Bombay: Sheth Manilal Revashankar Jhaveri (for the Parama-Śruta-Prabhāvaka-Maṇḍala), 1937.
- , "On the Authorship of a Maṅgala-Verse in Inscriptions." *New Indian Antiquary* 2, 2 1939: 111-112.
- , "Introduction." *Hariṣeṇa. Bṛhatkathākośa*. Ed. A. N. Upadhye, 39-72. Bombay: Singhi J. Granthamālā No. 17, 1943.
- , "Introduction." *Bṛhatkathākośa*. Hariṣeṇācārya-racita. Bombay: Singhi Jaina Series, 1943 ([Hindī] Anuvādakartā: Rājakumāra Śāstrī. Mathurā: Digambara Bhāratvarṣīya Jaina Saṅgha, 1948).
- , "A Paṭṭāvalī of the Senagaṇa." *TJA* 13, 2 (1948) 1-9.
- , "The Jaina Conception of Divinity." *Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens. Festschrift für Erich Frauwallner*. Ed. E. Frauwallner & G. Oberhammer, 389-393. Wien, 1968.
- , "General Editorial." *Muni Śrīcandra's Kaha-Kosa (An Apabhraṃśa Text of the 11th Century)*. Ed. H. L. Jain, 1-12. Ahmedabad: Prakrit Text Society Series No. 13, 1969.
- , *Siddhasena Divākara's Nyāyāvatāra and Other Works*. Bombay: Jain Sahitya Vikasa Mandal, 1971.
- , "On the Meaning of Yāpanīya." *S. Srikantha Sastri Felicitation Volume*, 197-198. Mysore, 1973.
- , "More Light on the Yāpanīya Saṅgha." *ABORI* 55, 1-4 (1974) 9-22.
- , "Nisidhi - It's Meaning." *Memorial Stones*. Ed. S. Settar & G. D. Sontheimer, 45-6. Dharwad: Institute of Indian Art History, 1982.
- , "Bṛhat-Kathākośa." *Upadhye: Papers*, 1-108. Mysore: University of Mysore, 1983.
- Vaidya, N. V. *The Story of Bambhatta*. Edited with Introduction, Notes and Translation. Poona: Fergusson College, 19 ?.
- , *Nalakahā (The Story of Nala)* by Kumārapālpratiḥodha of Somaprabhācārya. Edited with Introduction, Notes and Translation. Poona: Fergusson College, 1956.
- Vail, L. F. *Renunciation, Love, and Power in Hindu Monastic Life*. Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1987.
- Valankar, Hari Damodar. *Jinaratnakośa: An alphabetical register of Jain works and authors*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1944.

- Van der Bossche, Frank. "Jain Relativism: An Attempt at Understanding." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. R. Smet & K. Watanabe, 457-474. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993.
- Van der Veer, Peter. "Taming the Ascetic: Devotionalism in a Hindu Monastic Order." *Man (N.S.)* 22, 4 (1987) 680-696.
- , *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrim Centre*. London: The Athlone Press, 1988.
- , "The Power of Detachment: Disciplines of the Body and Mind in the Ramanandi Order." *American Ethnologist* 16, 3 (1989) 458-470.
- , *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California, 1994.
- Van Gennep, Arnold. *Rites of Passage*. Translated from the French by M.B. Vizedom & G.L. Caffee. The University of Chicago Press, (1909) 1960.
- Vārṇī, Jitendra (comp.). *Jainendra Siddhānta Kośa*. Vol. 1-4. New Delhi: Bhāratiya Jñāna Pīṭha, 1970-1973.
- , (comp.). *Samāṇa Suttaṃ*. Prakrit Text & Hindī Translation. Varanasi: Sarva Seva Sangha, 1975.
- Vasantharaj, M. D. "Puja or Worship as Practised Among the South Indian Jains." *Perspectives in Jaina Philosophy and Culture*. Ed. S. S. Kumar & K. C. Sogani, 98-101. New Delhi: Ahimsa International, 1985.
- Vatuk, Ved Prekash & Sylvia Vatuk. "The Social Context of Gift Exchange in North India." *Family and Social Change in Modern India*. Ed. G. R. Gupta, 207-232. Delhi: Vikas, 1976.
- Velankar, Hari Damodar. *Jinaratnakośa: An Alphabetical List of Jaina Works and Authors*. Vol. 1. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1944.
- , "Vikramāditya in Jain Tradition." *Vikrama Volume*, 637-670. Ujjain: Sindhiyā Prācya Parishad, 1948.
- Velinkar, Joseph. "Impact of the Principles of Jainism on the Social Life of Jains." *Indica* 12,1 (1975) 1-10.
- Vēluppillai, Ālvāppillai. "The Hindu Confrontation with the Jaina and the Buddhist. Saint Tirunāṇṇampantar's Polemical Writings." *The Problems of Ritual*. Ed. Tore Ahlbäck, 335-364. Abo, Finland: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1993.
- Veluthat, Kesavan. "Royalty and Divinity: Legitimisation of Monarchical Power in South India." 39th Session of the *Indian History Congress*, Hyderabad (1978) 241-249.
- Verclas, Katrin. *Die Āvaśyaka-Erzählungen über die Upasargas des Mahāvīra im Vergleich mit den Versuchen des Bodhisattva in der Buddhistischen Literatur*. Dissertation, Hamburg, 1978.
- Verma, H. C. *Medieval Trade Routes to India: Baghdad to Delhi: Study of Trade and Military Routes*. Calcutta: Naya Prokash, 1983.
- Vidyavijaya, Muni. *A Monk and a Monarch*. Adapted from Gujarati by Dolarrai B. Mankad. Ujjain: Deepchand Banthia, 1943.
- Vidyabhusana, Satischandra. "Yaśovijaya Gaṇi." *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 6 (1910) 463-469.
- Vijaya Indra Sūri, Ācārya. *Reminiscences of Vijaya Dharma Suri*. Compiled by Itihāsa Tattva Mahodadhi Jaināchārya Shri Vijay Indra Suri. Shivpuri: Seth Todar Mal Bhandawat, 1924.
- Vijayaindrasūri, Ācārya & Muni Devendravigaya. "Śrīsaudharmabṛhattapāgacchīya Gurvāvalī." *Śrīmad Rājendrasūri Smārak Granth*. Ed. A. Nāhaṭā et al., 144-153. Āhora Tathā Bāgrā (Mārvār): Śrī Saudharmabṛhattapāgacchīya Jaina Śvetāmbara Śrī Saṅgha, 1957.
- Vijayarājendrasūri, Ācārya. *Abhidhānarājendra Kośa*. Vol. 1-7. Ratlām: Srījaina 1913-1925 (Reprint: Śrī Abhidhāna Rājendra Kośa Prakāśana Saṁsthā, 1968).
- Vira, Raghu (ed.). *Letters to Vijayendra Suri*. Bombay: Kashinat Sarak, Yashodharma Mandir, 1959.
- Wach, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.
- Wadley, Susan. *Shakti: Power in the Conceptual Structure of Karimpur Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- , "Power in Hindu Ideology and Practice." *The New Wind: Changing Identities in South Asia*. Ed. Kenneth David, 133-158. The Hague: Mouton, 1977,

- , "Vrats: Transformers of Destiny." *Karma: An Anthropological Inquiry*. Ed. C. F. Keyes & E. V. Daniel, 147-162. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Waldschmidt, Ernst. "Der Buddha preist die Verehrungswürdigkeit seiner Reliquien." *Von Ceylon bis Turfan*, 417-427. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- , *Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa der Sarvāsivādins*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979.
- Walker, Alexander (Colonel). *Narratives of Mahrattah History and an Account of the Jeyn, or Shrivaca Religion*. India Office Library Mss. Eur. D.582, ca. 1807-1830.
- Warder, Anthony Kennedy. "Jaina Historiography and the Legend of Vikramāditya." *An Introduction to Indian Historiography*. Bombay: Popular Prakash, 1972.
- Warren, Herbert. *Jainism, in Western Garb, as a Solution to Life's Great Problems*. Written by Herbert Warren, chiefly from Notes of Talks and Lectures by Virchand R. Gandhi, B. A. Madras: Minerva Press, 1912.
- , *Jainism in not Atheism and The Six Dravyas of Jaina Philosophy*. Arrah: The Central Jain Publishing House, 1915.
- Warren, S. J. *Over de godsdienstige en wijsgeerige Begrippen der Jaina's*. Zwolle, 1875.
- Washburn Hopkins, Edward. "Festivals and Fasts (Hindu)." *ERE* 12 (1921) 867-871.
- Watanabe, Kenji. "Notes on the 'Bhāvaṇā' 3rd Cūḷa of the Āyāraṅga-sutta II." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe, 475-484. Tokyo: Hon-no-Tomosha, 1993.
- Wayman, Alex. "Āsrava: How Does it Flow?" *Pt. Dalsukhbhāi Mālvaṇiyā Felicitation Volume*. Vol. 1. Ed. M. A. Dhaky & S. Jain, 88-95. Vāraṇasī: P. V. Research Institute, 1991 (Aspects of Jainology Vol III).
- Weber, Albrecht. *Verzeichniss der Sanskrit-Handschriften*. Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Herausgegeben von dem Königlichen Oberbibliothekar Geheimen Regierungsrath Dr. Pentz. Erster Band. Berlin: Verlag der Nicolai'schen Buchhandlung, 1853.
- , "Eine Legende des Çatapatha Brâhmana über die strafende Vergeltung nach dem Tode." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 9 (1855) 237-243 (Reprint: *Indische Streifen*. Eine Sammlung von bisher in Zeitschriften zerstreuten kleineren Abhandlungen. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1868, S. 20-30).
- , *Über das Çatrumjaya Māhātmyam*. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, I. Band, No. 4. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1858 (Translated as "The Śatruñjaya Māhātmyam. [A Contribution to the History of the Jainas by Professor Albrecht Weber]. Edited by James Burgess." *IA* 30 [1901] 239-251, 288-308).
- , *Über ein Fragment der Bhagavatī*. Ein Beitrag zur Kenntnis der heiligen Sprache und Literatur der Jaina. Aus den Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1865-1866. Erster Theil & Zweiter Theil. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften, 1866-1867.
- , "Ueber die Praçnottaratnamālā, Juwelenkranz der Fragen und Antworten." *Monatsberichte der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 15.4.1858, S. 328-346 (Reprint: *Indische Streifen*. Eine Sammlung von bisher in Zeitschriften zerstreuten kleineren Abhandlungen. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1868, S. 210-227).
- , "Ueber das Daçakumâracaritam." *Monatsberichte der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 3.2.1859, S. 18-56 (Reprint: *Indische Streifen*. Eine Sammlung von bisher in Zeitschriften zerstreuten kleineren Abhandlungen. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1868, S. 308-368).
- , "Ueber Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 18 (1864) 262-287 (Reprint: *Indische Streifen*. Eine Sammlung von bisher in Zeitschriften zerstreuten kleineren Abhandlungen. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1868, S. 54-89).
- , "Über den Kupakshakaucikāditya des Dharmasāgara. Streitschrift eines orthodoxen Jaina, vom Jahre 1573." *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 37 (1882) 793-814.

- , "Über die heiligen Schriften der Jaina." *Indische Studien* 16 & 17 (1883) 211-479, (1885) 1-90 (ins Englische übersetzt von Herbert Weir Smyth als "Weber's Sacred Literature of The Jainas," *Indian Antiquary* 17-21 (1888-1892) [17: 279-92, 339-45; 18: 181-84, 369-78; 19: 62-70; 20: 18-29, 170-82, 365-76; 21: 14-23, 106-13, 177-85, 210-15, 293-311, 327-41, 369-73]).
- , *Über das Campakaçreshṭhikathânakam, die Geschichte vom Kaufmann Campaka*. Sitzung der philosophisch-historische Classe, vom 31. Mai. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft zu Berlin XXV, 1883.
- , *Über die Geschichte des Kaufmanns Campaka. Nachtrag*. Sitzung der philosophisch-historische Classe, vom 19. Juli. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft zu Berlin XXXV, 1883.
- , *Über das Uttamcaritrakathânakam, die Geschichte vom Prinzen Trefflichst*. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft zu Berlin XVII. Gesamtsitzung vom 27. März. 1884.
- , *Verzeichniss der Sanskrit- und Prâkṛit-Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Zweiter Band. Erste Abtheilung. Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Fünfter Band. Berlin: A. W. Schade, 1886.
- , *Verzeichniss der Sanskrit- und Prâkṛit-Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Zweiter Band, Zweite Abtheilung Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Fünfter Band. Berlin: A. Asher & Co., 1888.
- , *Verzeichniss der Sanskrit- und Prâkṛit-Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Zweiter Band. Dritte Abtheilung. Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Fünfter Band. Berlin: A. Asher & Co., 1892.
- , *Sacred Literature of the Jains [An account of the Jaina Āgamas]*. Ed. G. C. Lalwani & S. R. Banerjee. Calcutta: Jain Bhavan, 1999 (Reprint of IS 17-21).
- Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I-III. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1978-1987
- , *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. II. 6. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), (1921) 1978.
- , *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. von Johannes Winckelmann revidierte Auflage (Erstausgabe: Marianne Weber 1922). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972.
- Welbon, G. R. "Person, Text, Tradition: India's Ācārya." *HR* 25 (1986) 368-377.
- Wendel, Lothar. "Champat Rai Jain and the German Spirit." *The Voice of Ahimsa* 6, 10 (1956) 420-28.
- Wezler, Albrecht. *Die wahren "Speiseresteesser" (Skt. vighasāśin)*. Mainz: Akademie der Wissenschaft und der Literatur in Kommission bei Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1978.
- , "A Slap on the Face of the Brahmins'. Introducing a Little-Known Jain Text of Polemical Objectives." *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe, 485-501. Tokyo: Hon-no-Tomoshia, 1993.
- Wijayaratna, Mohan. *Buddhist Monastic Life According to the Texts of the Theravāda Tradition*. Tr. C. Grangier & S. Collins. Cambridge: Cambridge University Press, (1983) 1990.
- Williams, Robert H. B. *Two Prakrit Verses of the Maṇipati-Carita*. London: Luzac & Co. for the Royal Asiatic Society, 1959.
- , *Jaina Yoga. A Survey of the Medieval Śrāvakācāras*. London: Oxford University Press, (1963) 1983.
- , "Haribhadra." *BSOAS* 28, 1 (1965) 101-111.
- , "Before Mahāvīra." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1966) 2-6.
- , "Accounts of the Jainas taken from Sixteenth and Seventeenth Century Authors." *Mahāvīra and his Teachings*. Ed. A. N. Upadhye et al., 259-266. Bombay: Bhagavān Mahāvīra 2500th Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977.
- Wilson, Horace Hayman [Surveyor General of India]. "Considerations on the Hindoo Law, As it is current in Bengal." *Quarterly Oriental Magazine* 3 (1825) 171-240 (Reprinted in: *Essays Analytical, Critical and*

- Philosophical on Subjects Connected with Sanskrit Literature*. Collected and edited by Reinhold Rost Volume III. *Works of the Late Horace Hayman Wilson*. Vol. III. London: Trübner & Co., 1865, pp. 1-98 [Review of Sir F. W. Macnaghten Book]).
- , "Sketch of the Religious Sects of the Hindus." *Asiatic Researches* 16 (1828) 1-136, 17 (1832) 169-314 (Reprinted in: *Essays and Lectures Chiefly on the Religion of the Hindus*. Collected and edited by Reinhold Rost Volume I. *Works of the Late Horace Hayman Wilson*. Vol. I. London: Trübner & Co., 1862 ["Jains", S. 276-347]).
- , (Ed.). *Mackenzie Collection*. A Descriptive Catalogue of the Oriental Manuscripts, and other Articles Illustrative of the Literature, History, Statistics and Antiquities of the South of India; Collected by the Late Lieut.-Col. C. Mackenzie, Surveyor General of India. 2 Vols. Calcutta: Asiatic Press, 1828.
- , (comp.). *Glossary of Judicial and Revenue Terms, and of useful Words occurring in Official Documents relating to the Administration of the Government of British India*. London: W. M. H. Allen, 1855.
- Wilson, S. "Introduction." *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, 1-55. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Windisch, Ernst. "Hemacandra's Yogacakra. Ein Beitrag zur Kenntnis der Jaina-Lehre (Übersetzung von Kapitel I-IV)." *ZDMG* 28 (1874) 185-262.
- Windisch, Ernst. *Geschichte der Sanskrit Philologie und Indischen Altertumskunde*. Band 1. Strassburg: Karl J. Trübner, 1917.
- , *Geschichte der Sanskrit Philologie und Indischen Altertumskunde*. Band 2. Berlin: Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, 1920.
- , *Philologie und Altertumskunde in Indien. Drei nachgelassene Kapitel des III. Teils der Geschichte der Sanskrit Philologie und Indischen Altertumskunde*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XV. Band No 3. Herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 5-36. Leipzig: In Kommission bei F.A. Brockhaus, 1921.
- Winternitz, Moritz. "Georg Bühler. In Memoriam." *IA* 27 (1898) 337-344.
- , *Geschichte der indischen Literatur. Zweiter Band. Die buddhistische Literatur und die heiligen Texte der Jinas*. Leipzig: C. F. Amelangs Verlag, 1920 (Tr. Srinivasa Sharma. *A History of Indian Literature*. Vol II: Buddhist and Jaina Literature. Delhi: Motilal Banarsidas, 1983).
- , "Erinnerungen an Indien. Eine Woche bei den Jaina Mönchen in Shivrपुरi (Gwalior)." *Zeitschrift für Buddhismus* 7. Jg. Neue Folge IV (1926) 349-377.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band 1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, (1945) 1984.
- , *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. Werkausgabe Band 6*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, (1956) 1984.
- Witzel, Michael. "The Earliest Form of the Idea of Rebirth in India." *Proceedings of the Thirty-First International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa* (Tokyo-Kyoto 31st August-7th September 1983). Ed. Tatsuro Yamamoto. Tokyo: The Tōhō Gakkai. Vol. I, pp. 145-146.
- , "Sur le chemin du ciel." *BEI* 2 (1984) 213-279.
- , "Meaningful Ritual. Vedic, Medieval and Contemporary Concepts of the Nepalese Agnihotra Ritual." *Ritual, State and History in South Asia. Essays in Honour of J. C. Heesterman*. Ed. A. W. v. d. Hoek, D. H. A. Kolff & M. S. Oort, 774-827. Leiden: E. J. Brill, 1992.
- Woodroffe, Sir John. *The World as Power*. 7th Edition. Pondicherry: Ganesh, 1993.
- Wright, Theodore P. Jr. "Competitive Modernization within the Daudi Bohra Sect of Muslims and its Significance for Indian Political Development." *Competition and Modernization in South Asia*. Ed. H. E. Ullrich, 151-178. New Delhi: Abhinav Publications, 1975.
- , "The Failure of the Minorities Commission of India, 1977-81." *Indian Journal of Politics* 20,182 (1986) 1-2.

- Wujastyk, Dominik. "The Spikes in the Ears of an Ascetic: An Illustrated Tale in Brahmanism and Jainism." *Oriental Art* (N.S.) 30 (1984) 189-194.
- Wüst, Walter. "Bemerkungen zu Vrata-, N." *ALB* 25 (1961) 414-422.
- Wyschogrod, Edith. *Saints and Postmodernism*. Chicago: Chicago University Press, 1990.
- Yajima, Michihiko. "A Note on Āyāraṅga-Sutta 1.2.6.3." *Sambodhi* 9 (1981) 69-75.
- Yalman, Nur. "The Ascetic Buddhist Monks of Ceylon." *Ethnology* 1, 3 (1962) 315-328.
- , "De Tocqueville in India: An Essay on the Caste System [Review of *Homo Hierarchicus*]." *Man* (N.S.) 4, 1 (1969) 123-131.
- Yaśovijaya, Mahopādhyāya. "Sādhu Maryādā Paṭṭak." *Jainacharya Shri Atmanand Centenary Commemoration Volume*. Ed. M. D. Desai, 221-224. Bombay: Jainacharya Shri Atmanand Janma-Shatabdi Smarak Samiti, 1936.
- , *Jñānasāra*. Translated into English with Introduction and Notes by Amritlal S. Gopani. Edited with Transliteration Śloka-sūcī and Indexes by Pt. Girishkumar Parmanand Shah. Bombay: Jaina Sāhitya Vikāsa Maṇḍala, 1986.
- Zachariae, Theodor. "Vertia; eine Bezeichnung der Jainas." *Vienna Oriental Journal* 34 (1910) 337-344.
- , "Auf einen Termitenhügel steigen." *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*. Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag. Hg. Willibald Kirfel, 457-460. Bonn: Kommissionsverlag Fritz Klopp, 1926.
- , "Berichte über die Jains bei Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts." *Festschrift Moriz Winternitz* 1863 - 23. Dezember 1933. Hg. O. Stein & W. Gampert, 174-184. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1933.
- Zarwan, John. "Social Evolution of the Jains in Kenya." *History and Social Change in East Africa*. Ed. B. A. Ogot. 134-144. Hadith 6. Nairobi, Kampala, Dar Es salam: East African Literature Bureau, 1974.
- , "The Social and Economic Network of an Indian Family Business in Kenya. 1920-1970." *Kroniek van Afrika* 3 (1975) 219-236.
- Ziegler, Norman P. "The Seventeenth Century Chronicles of Mārvāra: A Study in the Evolution and Use of Oral Traditions in Western India." *History in Africa* 3 (1976) 127-153.
- Zimmer, Heinrich. *Philosophie und Religion Indiens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1951) 1973.
- , *Indische Mythen und Symbole: Visnu, Shiva und das Rad der Wiedergeburten*. 3. Aufl. Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1986.
- , *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Zwicker, Thomas. *Unpublished Fieldnotes of Thomas Zwicker*. Courtesy the University Museum of the University of Pennsylvania and Mrs. Tony Zwicker, Philadelphia 1984-1985.
- Zydenbos, Robert J. *Mokṣa in Jainism, according to Umāsvatī*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983.
- , "Bhadrabāhu and the Śravaṇabelagoḷa Kṣetra." *Gommateshvara Commemoration Volume*. Ed. T. G. Kalghatgi, 19-24. Sravanabelagola: S.D.J.M.I. Managing Committee, 1981.
- , "A Note on the Role of Morality in Jaina Yoga." *Tulasī Prajñā* 9, 10-12 (1984) 33-37.
- , "Jainism Endangered: The View of the Medieval Kannada Poet Brahmasīva." *The South Asian Digest of Regional Writing* (Heidelberg) 11 (1985) 174-86.
- , "The Jaina Nun Kavuntī." *BEI* 5 (1987) 387-417.
- , "Kundakundāchārya. Some Remarks." *Gommatavani* 3 (1988) 7-9.
- , *The Concept of Divinity in Jainism*. Toronto: University of Toronto, 1993.
- , "Jaina Influences in the Formation of Dvaita Vedānta." *Contacts Between Cultures: South Asia*. Volume 2. Ed. K. I. Koppedrayar, 293-298. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1990.
- , "The Jaina Goddess Padmāvatī." *Contacts Between Cultures: South Asia*. Volume 2. Ed. K.I. Koppedrayar, 257-262. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1990a.
- , "On the Jaina Background of Dvaita Vedānta." *JIP* 19 (1991) 249-271.
- , (& B. N. Sumitra Bai) "The Jaina Mahābhārata." *Essays on the Mahābhārata*. Ed. A. Sharma, 251-271. Leiden: E. J. Brill, 1991a.

Zur Transliteration und Übersetzung indischer Wörter

Indische Wörter sind im Text groß geschrieben und durch Kursivschreibung kenntlich gemacht. Nicht hervorgehoben werden in der Regel Ortsnamen, Eigennamen und Titel wenn sie als Teil eines Namens verwendet werden. Dies gilt auch für allgemein gebräuchliche Wörter wie Sanskrit, Prakrit, Hindu, Jain oder Guru. An solche Wörter (und sonst in Ausnahmefällen) wird im Text auch Plural “s” angehängt. Nur ungewöhnliche Orts- und Eigennamen werden im Text vollständig transliteriert. Namen wie Mehta, Shah oder Budhmal werden dagegen in den allgemein gebräuchlichen Formen geschrieben. Inkohärenzen in der Schreibweise sind allerdings unvermeidbar. Vor allem deshalb, weil die Jaina selbst - auch in ihrer Gebrauchsliteratur - Wörter aus verschiedenen Sprachen, sowie umgangssprachliche Wortformen verwenden, für die eine normierte Orthographie nicht existiert. Um die daraus folgende Uneinheitlichkeit in Grenzen zu halten, wird im Glossar in der Regel die Sanskrit-Form eines Wortes zuerst genannt. Gebräuchliche Varianten aus anderen indischen Sprachen werden ggfs. angehängt. Die Methode der Transliteration von Sanskrit-Wörtern folgt dem *Sanskrit-English Dictionary* von Monier-Williams (1899/1986). Hindi-, Rajasthani- und Gujarati-Wörter, die nicht aus dem Sanskrit stammen oder deren Aussprache nicht der des Sanskrit entspricht, werden gemäß den Regeln von R. S. McGregor's (1993) *Oxford Hindi-English Dictionary* transliteriert. *Anusvāra* wird im Prākṛt immer als *m̐* und sonst nach der Standardform mit *ñ*, *ṇ*, *n*, *ṇ* transkribiert. Nasalierung, angezeigt durch *Candrabindu*, aber in Gujarati und Rajasthani auch durch *Anusvāra*, wird durch *m̐* repräsentiert. Bei den Übersetzungen werden, soweit möglich, die wörtlichen Bedeutungen und der heutige konventionelle Sinn eines Wortes durch ein Semikolon unterschieden. Im Glossar sind nur Namen groß geschrieben. Einige im Text zu findende Übersetzungen des Autors aus den Sprachen Sanskrit, Prakrit, Marvari/Rajasthani, Gujarati und Hindi wurden in der Englischen Originalübersetzung belassen. Folgenden Siglen werden verwendet:

A.	Arabisch
Ap.	Apabhraṃśa
BHS	Buddhist Hybrid Sanskrit
E.	Englisch
G.	Gujarātī
H.	Hindī
P.	Pāli
Per.	Persisch
Rāj.	Mārvārī/ Rājasthānī
Pkt.	Prākṛt
Skt.	Saṃskṛt
U.	Urdū

Bei *tatsama* Wörtern wird nur das Sanskrit-Wort angegeben. Mit Sternchen versehene Sanskrit-Wörter (*) sind lexikalisch nicht belegbare hypothetische Rekonstruktionen. Die alphabetische Reihung der Wörter erfolgt nach dem lateinischen Alphabet, doch unter Berücksichtigung der Länge der Vokale und der im Original wichtigen Unterscheidung zwischen retroflexen und dentalen Konsonanten etc. Das Glossar dient der Erläuterung der im Text verwendeten Terminologie.

Glossar

abhaya Skt. – furchtlos, Furchtlosigkeit

abhaya-dāna Skt., *abhaya-dāṇa* Pkt. - Gabe der Furchtlosigkeit

abhigraha Skt., *abhiggaha* Pkt. – Ergreifen; Gelübde, freiwillige Selbstbeschränkung

abhiprāya Skt., *abhippāya* Pkt. – Absicht, Ziel, Zweck, Intention

abhyantara-tapas Skt., *abbhaṃtara-tava* Pkt. - innere Askese (siehe *bāhya-tapas*)

abhyutthāna Skt., *abbhuṭṭhāṇa* Pkt. - Aufstehen; zum Dienst im Orden bereit sein (siehe *sāmācārī, sevā*)

abhyutthāna-kṣamā Skt., *abbhuṭṭhāṇa-khamā* Pkt. - Aufstehen und um Verzeihung bitten; gehorsame Erkundigung nach der Gesundheit des Lehrers und Beichte

acelaka Skt., *ailaka, elaka* Pkt. - Unbekleideter; zölibatär lebender Digambara-Laienasket, der die Gelübde der elften *pratimā* übernommen hat und nur ein Kleidungsstück trägt (siehe *āryikā, brahmacārin, kṣullaka*)

acitta Skt. - leblos, empfindungslos, Materie (siehe *sacitta*)

achāyām Rāj. (siehe *apacchāyā*)

adhikāra Skt., *adhigāra* Pkt. - Recht, Autorität, Pflicht, Verwaltung

Adhyātma Sādhana Kendra - Zentrum für spirituelle Praxis; Terāpanth-Yogaschule in New Delhi

afīm U. – Opium (siehe *amal*)

agraṇī Skt., *aggāṇī* Pkt. – Erster, Oberhaupt, Führer; monastischer Wandergruppenleiter/in (siehe *siṃghārā-patī*)

ahiṃsā Skt. - Nicht-Verletzen, Nicht-Töten, Gewaltlosigkeit, Nichtschädigung

ajātaśatru-śrāvaka Skt. - ein (perfekter) Jain Laie ohne Feinde

ajīva Skt. - Unbeseeltes; unbelebte Materie

akāma-nirjarā Skt., *akāma-nijjarā* Pkt. - unintendiertes, spontanes Verschwinden des Karma (siehe *sakāma-nirjarā*)

akṣaya-tṛtīyā Skt., *akkhaya-taiyā* Pkt. - der ewige Dritte Tag (*vaiśākha śukla tṛtīyā*); Tag des Brechens des einjährigen Fastens (siehe *varṣī-tapas*)

alagna H. - separiert, exkommuniziert

alwān U. - Wollschal (*śol*); Wintergewand der Śvetāmbara-Mönche

amal Rāj. – Opium (siehe *aphīm*)

amāvāsī/-syā Skt. - Neumond, der letzte Tag der dunklen Hälfte des Mondzyklus (siehe *poṣadha*)

anagāra Skt., *aṇagāra* Pkt. - hauslos; Jaina-Mönch

anagārin Skt., *aṇagāri* Pkt., *anagārī* H. - Hausloser; Jaina-Mönch

anaśana Skt., *aṇasaṇa* Pkt. - nicht Essen, Fasten; Gelübde jegliche Nahrungsaufnahme zu unterlassen: Beginn des Sterbefastens (siehe *saṃlekhaṇā, santhārā*)

anār H. - Granatapfel

anekānta-vāda Skt., *aṇegaṃta-vāya* Pkt. – Lehre der Nicht-Einseitigkeit; philosophischer Perspektivismus der Jaina
antarīya Skt. - Untergewand der *samaṇī* (siehe *uttarīya*, *sārī*, *colapaṭṭa*)
antevāsin Skt. – zu Ausbildungszwecken “anwesender” Schüler eines anderen guru
anubhāva Skt. - Einfluß, Autorität, Überzeugungskraft
anudghātika Skt., *aṇugghāiya* Pkt. - unverkürzt; unmittelbar und ununterbrochen durchzuführende “lange” Buße (siehe *udghātika*)
anukampā Skt., *aṇukampā* Pkt. - Mitleid
anumodana Skt., *anumoyaṇa* Pkt. - Zustimmung; Billigung der Handlungen Anderer (siehe *sāmāyika*)
anuprekṣā Skt., *aṇupekkhā* Pkt. - Betrachtung; zwölf dogmatische Themen zur religiösen Kontemplation, Autosuggestion (siehe *bhāvanā*)
anuśāsana Skt., *aṇusāsaṇa* Pkt. - Disziplin, Vorschrift, Anweisung
anuṣṭhāna Skt., *aṇuṭṭhāṇa* Pkt. - Ritual, Zeremonie, religiöse Performanz
anuyoga Skt., *aṇuoga* Pkt. - Frage, Meditation, geistige Verbindung
anyayūthika Skt., *aṇṇautthiya* Pkt. – Andersgläubige; Nicht-Jaina (siehe *anyatīrthika*, *jainetara*)
anyatīrthika Skt., *aṇṇatitthiya* Pkt. – Andersgläubige; Nicht-Jaina (siehe *anyayūthika*, *jainetara*)
añcala Skt., *aṃcala* Pkt. – Saum eines Kleidungsstücks; Name eines Mūrtipūjaka-Ordens (Añcala Gaccha)
aṇuvrata Skt., *aṇuvvaya* Pkt. - kleine Gelübde; die fünf kleinen Gelübde für Jaina-Laien
apacchāyā, **acchāyā* Skt., *achāyāṃ* Rāj. – Schatten; dunkles, ungeschütztes Terrain (welches Mönche in der Nacht nicht betreten dürfen) (siehe *avacchāda*)
aparigraha Skt., *apariggaha* Pkt. - Nicht-Erwerb, Besitzlosigkeit
apavāda Skt., *avavāya* Pkt. - Beschuldigung, Tadel, Beschwerde, Ausnahme (der Regel)
arhat Skt., *araha*, *arahaṃta*, *arhaṃ* Pkt. - Verehrungswürdiger, Allwissender
arz U. - formelles Gesuch, Bitte
asāvadya (<*sa-avadya*) Skt., *asāvajja* Pkt. - untadelig, fehlerlos (siehe *sāvadya*)
asāvadhāna Skt. - Unvorsichtigkeit, Unachtsamkeit
asteya Skt. - Nicht-Stehlen
asthi Skt., *aṭṭhi* Pkt. - Knochen
aṣṭama-bhakta Skt., *aṭṭhama-bhatta* Pkt. - achte Mahlzeit; Fastenübung des Auslassens von sieben Mahlzeiten (3-5 Tage lang fasten)
aṣṭamī Skt., *aṭṭhamī* Pkt. - der achte Tag (Nacht) eines Halbmondzyklus (siehe *poṣadha*)
aśubha Skt., *asubha* Pkt. - Unwohlsein, Unglück (siehe *śubha*)
aśuddha Skt., *asuddha* Pkt., *asūjto* Rāj. - unrein (siehe *śuddha*)
asūjhatā H. – untugendhafte Person; eine Person, die nicht nach den Regeln Almosen geben kann (siehe *sūjhatā*)
aticāra Skt., *aiyāra* Pkt. - Überholen; Übertretung eines Gelübdes (siehe *atikrama*)

atikrama Skt., *aikkama* Pkt. - Überschreiten, Verletzen; Transgression (siehe *aticāra*)
atiśaya Skt., *aisaya* Pkt. – Kraft, übernatürliche Fähigkeit, außergewöhnliche Persönlichkeit
audārika-śarīra Skt., *urāliya-* oder *orāliya-sarīra* Pkt. – (weltlicher) Grobkörper
(siehe *āhāraka-śarīra*, *kārmaṇa-śarīra*, *taijasa-śarīra*, *vaikriya-śarīra*)
aupapātika Skt., *uvavāiya*, *ovavāiya* Pkt. - im Wiedergeburtsszyklus befindlich, Lebewesen
(siehe *upapāta*)
auśadha Skt., *osaha* Pkt. - Arznei
autsargikā-ahiṃsā Skt. – regelgerechte (vollkommene) Gewaltlosigkeit (siehe *āpavādikī-ahiṃsā*)
avacchāda Skt., *ochāyo* G. – Decke, Schatten (siehe *apacchāyā*)
avadhi-jñāna Skt., *ohi-ñāṇa* Pkt. - bis an die Grenzen der Welt reichendes Wissen; Hellsichtigkeit (siehe *kevala-jñāna*, *maṇḍaparyāya-jñāna*, *mati-jñāna*, *śruta-jñāna*)
avagraha Skt., *oggaha* Pkt. – Genehmigung; Verkehrsbezirk eines Mönches (Herberge, Bettelzone, etc.)
avinaya Skt., *aviṇaya* Pkt. - Zügellosigkeit (siehe *vinaya*, *avinīta*)
avinīta Skt., *aviṇīya* Pkt. - ungezogen, unbescheiden, hochmütig (siehe *vinīta*, *avinaya*)
ayatanā Skt., *ajayaṇā* Pkt. - Unbeherrschtheit, Unaufmerksamkeit
ābrū H., *āb-rū* U., *āb-i rū(y)* Per. - Ehre, Reputation
ācāma Skt./P., *āyambila* Pkt. - saurer Reisschleim, saure Grütze (aus Reiswasser); Fastenübung: nur einmal am Tag eine ungewürzte Speise dieser Art essen (siehe *tapas*, *upavāsa*)
ācāra Skt., *āyāra* Pkt. - rechtes Verhalten, rechter Wandel, Disziplin, Selbstkontrolle, Gewohnheitsrecht
ācārya Skt., *āyariya* Pkt. - Lehrer; Leiter eines Jaina-Ordens
ācchādana Skt., *āch* Rāj. - Überzug, Decke, Hülle; Buttermilchmolke (siehe *chāch*)
ādāna-nikṣepaṇa (-*samiti*) Skt., *āyāṇa-nikkhevaṇā* (-*samī*) Pkt. - Ergreifen und Hinstellen; monastische Anstandsregeln für die Handhabung materieller Gegenständen
**ādhā-karman* Skt., *ādhā-kamma*, *āhā-kamma* Pkt. – für Mönche speziell hergestellte und daher nicht akzeptierbare Nahrungsmittel (weil Kochen das Töten eines Lebewesens voraussetzt)
āḍambara Skt. - Trommel; Zurschaustellung, Prahlerei
āgama Skt. - Überlieferung; religiöses Schrifttum
āhāra-saṃvibhāga Skt., *āhāra-saṃvibhāya*, *-saṃvibhāga* Pkt. - Verteilung der (gesammelten) Nahrung (unter den Mönchen) (siehe *vaṇṭana*)
āhāraka-śarīra Skt., *āhāraga-sarīra* Pkt. - Übertragungskörper (siehe *audārika-śarīra*, *kārmaṇa-śarīra*, *taijasa-śarīra*, *vaikriya-śarīra*)
āhār pānī toraṇā H. - Abbrechen (des Teilens) von Nahrung und Wasser; Exkommunikation
ājīvika Skt., *ājīviya* Pkt. - lebenslang, (den) Lebensunterhalt (betreffende Gelübde befolgen); religiöse Tradition im alten Indien, Anhänger Gośālas
ājñā Skt., *ājṇā*, *aṇṇā*, *āṇā* Pkt. - Anordnung, Befehl, Auftrag; Gebot, Regel

ājñā-patra Skt., *āñā-patta* Pkt. - Zustimmungsschreiben (der Familie zur Entsagung) (siehe *svīkṛti-patra*)
ālocanā Skt., *āloyaṇā* Pkt. – Besinnung, Reflexion; Beichte
āmnāya Skt., *aṇṇā* Pkt. – Überlieferung, Tradition, heilige Texte, mündliche oder schriftliche Lehrtradition, monastische Tradition, Abstammungslinie, Schule, Sekte (siehe *sampradāya*)
āmvalā H. - der Baum *phyllanthus emblica* und seine Frucht
āpavādikī-ahiṃsā Skt. - Gewaltlosigkeit mit Ausnahmen (siehe *autsargikā-ahiṃsā*)
ārādhaka Skt., *ārāhaga* Pkt. - Verehrender; sorgfältiger hingebungsvoller Mönch, der für alle seine Übertretungen Bußen ableistet (siehe *virādhaka*)
ārāadhanā Skt., *ārāhaṇa* Pkt. - Verehrung, religiöse Observanz
ārambha Skt., *ārambha* Pkt. - Unterfangen, Anfang; gewaltsame Handlung
āre Rāj. - Erlaubnis
ārati H. - Preisung durch kreisförmiges Schwenken von Öllampen (vor Statuen)
ārya, *āryaka* (f. *āryikā*) Skt., *āriyā* (f. *ajjiyā*) Pkt. – 1. Edler, 2. Verehrenswerter, 3. Mönch (Digambara-“Nonne”) (siehe *ailaka*, *dīdī*, *sādhvī*)
āsana Skt., *āsaṇa* Pkt. – Sitzen; asketische Yoga-Übung, Meditationsmatte (der Terāpanth-Laien) (siehe *gīdalī*, *giddī*, *lūṅkāra*)
āsrava Skt., *āsava*, *aṇhaya* Pkt. - Einströmen, Einfluß (von *Karman*-Partikeln)
āsātana Skt., *āsāyaṇā* Pkt. - Respektlosigkeit; (dreißig) Verstöße gegen die Regeln des monastischen Lebens
ātapa Skt., *āyava* Pkt. – Schmerz erzeugend, Sonnenschein
ātāpana Skt., *ātāvaṇa* Pkt. – sich Aufheizen; sich der Sonnenhitze aussetzen (als Form freiwilliger Askese oder Buße)
ātman Skt., *āya*, *ātta*, *atta* Pkt. - Selbst, Seele, Leben
ātmavadha Skt., *appavaha* Pkt. - Selbstmord
āvassahī, *āvassaī* (siehe *āvaśyakī*)
āvaśyaka Skt., *āvassaya* Pkt. - notwendig; obligatorische Riten (siehe *ṣaḍāvaśyaka*)
**āvaśyakī* Skt., *āvassahī*, *āvassaī*, *āvassiyā* Pkt. - Pflicht-Nötigung; Ausruf der Mönche beim Verlassen der Unterkunft (siehe *naiṣedhikī*)
āyambila Pkt. - Fastenübung (siehe *ācāma*)
āyus-karman Skt., *āyua-kamma* Pkt. – die individuelle Lebenszeit determinierendes *karman*

baharaṇā Rāj. - Almosen annehmen (auf dem Bettelgang)
baharāvanā Rāj. - Almosen geben
**bahira-vihāra* Skt. - Wanderung der Mönche (Nonnen) außerhalb ihrer jeweiligen Gruppe
baksānā, *bakhśīs*, *baksīs* U. – Geschenk, Belohnung; Verleihung von *kalyāṇaka*-Punkten durch den Terāpanth *ācārya*
bandha Skt. - Bindung; karmische Bindung (siehe *tattva*)
bartan H. – Gebrauchsgegenstand (der Mönche) (siehe *upakaraṇa*)

baṛā sajan H. – großer Verwandter; Bezeichnung für Bīsa-Osvāla in Rajasthan (siehe *choṭā sajan*)

baṛī dīkṣā H. - große Weihe; monastische Ordination, Bestätigung (siehe *chedopastāpanīya-dikkhā*)

bādara Skt., *bāvāra* Rāj. - aus Baumwolle gemacht; kleines Stoffstück

bādhā Skt., *bāhā* Pkt. - Hindernis; Versprechen, Gelübde (siehe *niyama*)

bāhya-tapas Skt. *bāhira-tava* Pkt. - äußere Askese (siehe *abhayantara-tapas*)

bāṭstolā H. - zweiundzwanzig Schulen; ehemalige Bezeichnung für die (Dharmadāsa-) Sthānakavāsī-Tradition (siehe *dhūṇḍhiyā, ṭolā*)

bājoṭ H. - Hochsitz; Sitz, Plattform und Bett eines *ācārya* (siehe *paṭṭa, uccapaṭṭa*)

bājṛā H. - Hirse (siehe *juāri, jvāra*)

bālāva-bodha Skt. - Erkenntnis für Kinder; Textgattung der Gujarātī und Rājasthānī Jaina-Literatur

bāmṇane kā kām H. – Aufteilungsarbeit; das Portionieren und Verteilen der gesammelten Nahrung (siehe *vaṇṭaṇa, vaṇṭaka, saṃvibhāga*)

bāsa H. – Rasthäuser der Mārvārī

belā H. – zwei Tage kontinuierlich Fasten

bhakta-pratyākhyāna-maraṇa Skt., *bhatta-paccakkhāṇa-maraṇa* Pkt. – Freitod durch Entsagung der Nahrung mit Dienstleistungen und Bewegungsfreiheit (siehe *iṃgiṇī-maraṇa, prāyopagamana-maraṇa*)

bhakti Skt., *bhatti* Pkt. - Devotion, Hingabe

bhaṇḍāra Skt. - Schatzhaus; Jaina-Bibliothek

bhaṭṭāraka Skt. - Großmeister; Vorsteher eines Bīsapanth-Klosters (*maṭha*) mit reduzierten monastischen Gelübden

bhāṇā Rāj. – Essgemeinschaft; Gruppe gemeinsam essender Individuen, Untergruppe des Terāpanth *rāj* (siehe *saṃbhoga, siṃghārā*)

bhāṣā-samiti Skt., *bhāṣā-samii* Pkt. – behutsames Sprechen; monastische Regeln des rechten Sprachgebrauchs

bhāva Skt. – Zustand, innere Einstellung, Stimmung, Gefühl (siehe *dravya*)

bhāvanā Skt., *bhāvaṇā* Pkt. – Bewirken; (durch) Meditation, Gesinnung, Vorstellung, Wunsch (siehe *anuprekṣā*)

bhāvanā-bhāve Skt. – Verwirklichung der Wunschvorstellung; Formel mit der die Einladung der Laien an die Mönche beim Bettelgang ausgesprochen wird (siehe *gocarī*)

bheda Skt., *bheya* Pkt. - Spaltung, Teilung, Unterscheidung

bheṃṭ H. - Gabe an eine statushöhere Person (siehe *upahāra*)

bhikṣā Skt., *bhikkhā* Pkt. – 1. Betteln, 2. Almosen

bhikṣācaryā Skt., *bhikkhāyariyā* Pkt. - Bettelgang

bhikṣu (f. *bhikṣuṇī*) Skt., *bhikkhu* (f. *bhikkhuṇī*) Pkt. – 1. Bettler, 2. Bettelmönch

bhopau Rāj. - Besessener

bhulānā Rāj. – das Zurückgeben der von Laien an Mönche geliehenen Gegenstände

bhūkau Rāj., *bhūko* G. - Pulver; Kalk- oder Aschepulver zur Wassersterilisation
bhūmkā Rāj. – “Ohr” der Hirsepflanze (*bājarī kā siṭṭā*)
bichāvan, *bichāvaṇaṃ*, (*oṛhanā*) *bichaunā*, *bichnā* H. – Ausgebreitetes; Bettuch
bidala Skt., *vidala* Pkt. - in zwei Hälften gespalten; Getreide und Hülsenfrüchte, die unter der Schale in zwei Teile gespalten sind (siehe *dvidala*, *kaṭhara*)
bideśpanthī sādhu/sādhvī H. - Überseemönche/-nonnen
bīsapanth H. - Pfad der Zwanzig; statuenverehrende Digambara-Tradition
bolī H. - Sprache; Geldgebot, Auktion (ritueller Handlungen)
brahmacarya Skt., *baṃbhacera* Pkt. – sittlicher Wandel
brahmacārin (f. *brahmacāriṇī*) Skt., *baṃbhacāri* Pkt. – einen sittlichen Wandel Führender; heute: zölibatär lebender Jaina-Laienasket, oder Novize/Novizin, der/die die Gelübde der siebten *pratimā* übernommen hat

caddar H., *cādar* Per. - dickes Stofftuch; Obergewand der Śvetāmbara-Mönche und Nonnen und Ritualkleid der Mūrtipūjaka-Laien (siehe *pachevaṛī*, *pracchādaka*)
caitya Skt., *ceiya* Pkt. - Grabmahl, Stūpa, Tempel, Gott, Heiliger (siehe *stūpa*)
caityavāsin Skt., *caityavāsī* H. – (permanent) in Schreinen wohnende Jaina-Mönche
calokā Rāj. – eigenhändig genähte Bluse der (Terāpanth-) *sādhvī* (siehe *colaka*, *kañcuka*)
camatkārī Skt. - Wunder(kräfte); Charisma
caramahotsava (*carama-mahā-utsava*) Skt., *caram mahotsav* H. - letztes großes Fest; Feier am Todestag eines Terāpanth *ācārya*
caraṇa-pādukā Skt. - Fußabdruck; Repräsentation der Füße eines (Jaina-) Mönches (Nonne), Schrein (siehe *pādukā*)
caritra Skt., *caritta* Pkt., *cariu* Ap. - rechter Wandel; korrektes religiöses Verhalten
caritrātman Skt., *carittātta* Pkt. - Inbegriff korrekten Verhaltens; Jaina-Mönch
caturdaśī Skt., *cāuddasī* Pkt., *caudas* H. - vierzehnter Tag eines Halbmondzyklus (siehe *poṣadha*)
caturindriya Skt., *cauriṇḍiya* Pkt. - Lebewesen mit vier Sinnesorganen
caturtha-bhakta Skt., *cauttha-bhatta* Pkt. - vierte Mahlzeit; Fastenübung bei der drei Mahlzeiten ausgelassen werden (siehe *upavāsa*)
caturvidha-saṅgha Skt., *cauviha-saṅgha* Pkt. - vierfache Versammlung
caturvidha-tīrtha Skt., *cauviha-tittha* Pkt. - vierfache Versammlung
cauk H. - Kreuzung; Bettelbezirk, ehemalige Maßeinheit der Terāpanth-Mönche für Nahrungsmittel: 1 *cauk* = 4 *pāṇṭī* (Anteil), 1 *pāṇṭī* = 4 *phulkā* (dünnes Brot) für *sādhvī* / 35 für *sādhvī*
caukī H. - Plattform, Grabplatte
cauk kā dharā H. - Gesamtaufstellung benötigter Nahrungsmittel für den Terāpanth-Orden
cādar Per. (siehe *caddar*)

cāturmāsa Skt., *cāumāsa*, *cāummāsa* Pkt., *caumāsā* H., *comāsā* Rāj., *comāsu* G. - Periode von vier Monaten; Monsunzeit, Periode der Seßhaftigkeit der Mönche (Nonnen) an einem Ort während der Regenzeit (siehe *paryuṣaṇa*)

cāturvarṇya-saṅgha Skt., *cāuvvaṇṇa-* (*samaṇa-*) *saṅgha* Pkt. - vierfache Versammlung; *sādhū*, *sādhvī*, *śrāvaka*, und *śrāvikā*

Cāturviṃśati-stavana Skt., *Cauvisattha-thavaṇa* Pkt. - Hymne an die 24 Tīrtha(ṇ)kara (siehe *Logassa*)

cāturvyāma-dharma Skt., *cāujjāma-dhamma* Pkt. – vier Gelübde; Lehre Pārśvas (siehe *cāturvyāma-saṃvara*, *mahāvraṭa*)

cāturvyāma-saṃvara Skt., *cāujjāma-saṃvara* Pkt. – vier Einschränkungen; Lehre Pārśvas (siehe *caturvyāma-dharma*, *mahāvraṭa*)

cela Skt. - Kleid

celā Skt. - Schüler (siehe *śiṣya*)

cetāvanī H. - Verwarnung

chacchikā Skt., *chāch* Rāj. - Buttermilch (siehe *ācchādana*)

chadmastha Skt., *chaumattha* Pkt. - unerleuchteter, unvollkommener Mönch, dessen Seele noch verhüllt ist

chār Rāj., *rākh* H. - Asche

cheda Skt., *cheya* Pkt. - Abschneiden; Kürzung des monastischen Alters als Form der Bestrafung (siehe *prāyaścitta*)

chedopasthāpanīya-dīkṣā Skt., *cheovaṭṭhāvaṇiya-dikkhā* Pkt. – Dienstabchnittsweihe; Ordination, Eingliederung in die monastische Senioritätsordnung, Bestätigung der erstmaligen Mönchsweihe oder Neuweihe nach Ausschluß (siehe *baṛī dīkṣā*, *dīkṣā-paryāya*, *hajarī*, *sāmāyika-cāritra-dīkṣā*, *upasthāpanā*)

choṭā dhānya, *-dhān* H. - kleine Getreidekörner (siehe *moṭā dhānya*)

choṭā sajan H. – kleiner Verwandter; Bezeichnung für Dasa-Osvāla in Rajasthan (siehe *baṛā sajan*)

cilimilī, *cilimiliyā*, *cilimiṇī*, Pkt. *cilmilī* H., *cilmalī*, *cirmalī* Rāj. - Vorhang; großes Stofftuch der Mönche (Nonnen)

citta-samādhi Skt., *citta-samāhi* Pkt. - transzendentes Bewußtsein durch rechtes Verhalten

citta-samādhi-sthāna Skt., *citta-samāhi-ṭhāṇa* Pkt. - Stufe der geistigen Konzentration; Bezeichnung der *sādhvī siṃghārā* innerhalb des Terāpanth *guru-kula* oder *rāj* (siehe *sājha*)

cokhlā Rāj. - einer *siṃghārā* zugewiesenes Wandergebiet (siehe *parcī*, *vihāra kṣetra*, *grām maṇḍala*)

cokī Rāj. - aufsammeln, säubern, zurückbringen oder wegschaffen von Liegegebliebenem

colak (kurz: *colī*) Rāj. – eigenhändig maschinengenähtes Leibchen der *samaṇī* (*moṭā*: mit langen Ärmeln, *choṭā*: mit kurzen Ärmeln) (siehe *calokā*, *kañcuka*)

cola-paṭṭa, *colaka-paṭṭa* Skt., *cola-paṭṭa*, *colaga-paṭṭa* Pkt., *colapaṭ* H., *colavaṭ* Rāj. - Untergewand; Lendenschurz der *sādhū* (siehe *antarīya*, *sārī*)

cūḍā-karaṇa Skt. – Formung des Scheitels; Zeremonie der Tonsur

cūnā H. - Kalk; Terāpanth-Laien verwenden Kalkpulver zur Wassersterilisierung

daṇḍa Skt., *daṇḍa*, *ḍaṇḍa* Pkt., *ḍāṇḍī* Rāj. - Stock; Teil des Terāpanth *rajoharaṇa* und des *pūñjanī*

darabār Per. – königlicher Hof, königliche Audienz

darpa Skt., *dappa* Pkt., Hochmut, Stolz

darśana Skt., *darisaṇa* Pkt. - Schauen, Glaube, Einsicht, philosophisches System

darśana-sevā Skt. - devote Verehrung (der Terāpanth- Mönche durch die Laien)

daśa-pūrṇamāsa Skt. - Neu- und Vollmondtage

daśa-lakṣaṇa Skt. - zehn Tugenden; zehntägiges Digambara-Fest (siehe *Paryuṣaṇa*)

dayā Skt. - Mitleid

dāh H. – Feuer; Kremierung

dāh saṃskār H. - Kremierungsritual

dāna Skt., *dāṇa*, *dāyaṇa* Pkt. - Geben, religiöse Gabe

dātaṇ G., *dātun* H. – Zweig des *nīm* oder *babūl* Baumes (verwendet zum Zähneputzen)

deśa-virata Skt., *desa-viraya* Pkt. – der sich nur zum Teil Zügelnde; Jaina-Lai

daivasika-pratikramaṇa Skt., *devasiya-paḍikkamaṇa* Pkt. – Retrospektion für den Tag; in der Dämmerung für die Fehler des zurückliegenden Tages durchgeführtes Sühneritual (siehe *rātrika-pratikramaṇa*)

dhana Skt., *dhaṇa* Pkt. - Eigentum, Reichtum, Wohlstand, Geld, Rinder

dhaṛā H., *dhaṛ*, *dhaṛau* Rāj. – Gewicht für eine Waage, Untergruppe; Almosenaufteilung, Verteilung der Almosen zwischen den örtlichen Untergruppen des Terāpanth

dhaṛā vyavasthā H. - Gruppenorganisation; Organisation der Almosenaufteilung (siehe *cauk*, *pāṇṭī*)

dhaṛe kā kām H. - die in Reihenfolge der Seniorität turnusmäßig übernommene Aufgabe des Assistierens bei der Nahrungsaufnahme des Terāpanth *ācārya* (Knüpfen des *cilmilī*, Aufteilen der vom *ācārya* selbst gesammelten Nahrung, Säubern)

dhaṛevālā H. - für die Nahrungsverteilung zuständiger Mönch

dharmasamgha Skt. *dharmasamgh* H. - religiöse Gemeinde (der Terāpanth- Mönche)

dharmasāsana Skt. - religiöse (Selbst-) Kontrolle, Herrschaft, Regel, Disziplin

dharanā H. – Fasten um eine Gunst zu erzwingen, Hungerstreik

dhāraṇā Skt. - Regel, Satzung, Festhalten, Bewahren, Gedankenfixierung (siehe *guru-dhāraṇa*)

dhāraṇā-praṇālī Skt. – tragende Ordnung; Regeln des Terāpanth-Ordens für den Umgang mit Schrift und Medien

dhātu-pātra Skt. - Schale für Körperausscheidungen (siehe *mātraka*, *samādhi-pātra*)

dhāvana Skt. - Reinigen, Waschen (siehe *dhovaṇa*)

dhovaṇa Pkt., *dhovan* H. – Wasser das zum Waschen verwendet wurde; Abwaschwasser, das von Jaina-Asketen getrunken werden darf (siehe *dhāvana*),

dhyāna Skt., *jhāṇā* Pkt. - Meditation, Versenkung

**diddā* Skt., *dīdī* H. – ältere Schwester; umgangssprachliche Bezeichnung für Digambara-Nonnen (siehe *āryikā*)

divaṃgata Skt. - in den Himmel gegangen, Gestorben

dīdī (siehe **diddā*)

dīkṣā Skt., *dikkhā* Pkt., *dikhyā* Rāj. - Weihe, Initiation (siehe *upasthāpanā*)

dīkṣā-vṛddha Skt., *dikkhā-vuḍḍha* Pkt. - Senior in der Initiationsfolge (siehe *dīkṣā-paryāya*)

dīkṣā-paryāya Skt., *dikkhā-pariyāya* Pkt. - Initiationsfolge; monastischer Rang, Senioritätsordnung (siehe *dīkṣā-vṛddha*, *chedopasthāpanīya-dīkṣā*)

dīkṣita Skt. – der Geweihte

doṣa Skt., *dosa* Pkt. - Fehler, Schuld, sittliche Schwäche; Regelüberschreitung, Sünde

duṣkṛta Skt., *dukkada* Pkt. – Übeltat (siehe *micchā me dukkaḍaṃ*)

duḥkha Skt., *dukkha* Pkt. – Leid (siehe *sukha*)

dvātriṃśika Skt. - Hymne von zweiunddreißig Versen Länge

dveṣa Skt., *dussa* Pkt. - Aversion, Haß

dvidala Skt. (Hypersanskritisierung) (siehe *bidala*)

daṇḍāsana Skt. - Stockmatte; Tapāgaccha *rajoharaṇa* mit offenem Holzstock und Fransen ohne Knoten (siehe *oghā*)

dhunḍhiyā, *dhunḍhaka* Skt., *dhūṇḍhiyā*, *dhūṇḍhak* G./H. – 1. Sucher, 2. Ruinenbewohner; Bezeichnung für die (Lavjī Rṣi-) Sthānakavāsī-Tradition (siehe *bāṭstolā*)

ḍorī (*dolī*) H. - Faden (eines *rajoharaṇa* oder einer *pramāṛjanī*, etc.)

ekasthāna Skt., *egaṭṭhāṇa* Pkt., *ek sthān* Rāj. - ein Ort; Fastenübung: nur einmal am Tag, während einer bestimmten Stunde, schweigend, in einer vorgeschriebenen Körperstellung essen

ekāki-vihāra Skt., *ekala-vihāra*, *egalla-vihāra* Pkt., *ekal vihār* H. – allein wandern

ekāsana Skt., *egāsaṇa* Pkt. - eine Sitzung; Fastenübung - nicht öfter als einmal am Tag Essen
eṣaṇā (-*samiti*) Skt., *esaṇā* (-*samii*) Pkt. - Suche; Regelung der Almosensuche

fard U. - Liste der Aufenthaltsorte der Mönche und Nonnen

ḥītā U. – Senkel, Band

gaccha Skt. – Baum; Gruppe, Orden, doktrinaire Schule, Bezeichnung für eine “vierfache” Mūrtipūjaka-Sekte (siehe *gaṇa*, *śākhā*)

gacchādhipati Skt. - Leiter eines Ordens bzw. *gaccha* (siehe *gaṇādhipati*)

gaddī H. – Kissen; Sitz, Thron (Symbol der monastischen Führerschaft), Familien-/Firmensitz

gaṇa Skt. - Menge, Gruppe; Orden, (Unter-) Gruppe, heute insbesondere bei Digambara- und Terāpanth Jaina-Orden verwendet (siehe *gaccha*)

gaṇa-nāyaka Skt., *gaṇa-ṇāyaga* Pkt. - Vorsteher einer monastischen Untergruppe
gaṇādhipati Skt. - Leiter eines Ordens bzw. *gaṇa* (siehe *gacchādhipati*)
gaṇāvacchedaka (f. *gaṇāvacchedinī*) Skt., *gaṇāvaccheiyatta* (f. *gaṇāvaccheiṇī*) Pkt. -
 Vorsteher eines Teils des *gaṇa* (siehe *spardhaka*)
gaṇin, *gaṇī* (f. *gaṇinī*) Skt., *gaṇi* (f. *gaṇinī*) Pkt. - (stellvertretender) Leiter eines *gaṇa*
garaṇa Skt., *garaṇo* Rāj. - schlucken, sprengen; Stofftuch zum Filtern von Wasser (siehe
gālana, *naktaka*)
gaveṣaṇā Skt., *gaveṣaṇā* Pkt. - Suche; Bettelgang (siehe *gocarī*, *mādhukarī*)
gati Skt. - Daseinsstufe im Geburtenkreislauf; die vier Jaina-Geburtskategorien (siehe *devā*,
manuṣya, *nārakin*, *tirjaṇc*)
**gālana* Skt., *gālana* Pkt., *gālavū* G., *galnā* Rāj. - Filtern; Stofftuch zum Filtern des Wassers
 (siehe *garaṇa*, *naktaka*)
gāthā-praṇālī Skt. - Vers-System; ehemaliges Rechengeld der Terāpanth-Mönche (siehe
kalyāṇaka)
gātī Skt. - Stofftuch, das im Winter eng um den Körper geschlungen wird (unter der
pachevaṛī)
gharāu Rāj., *gharolā* H. - kleiner Tontopf mit schmalem Hals (siehe *ghaṭa*)
ghāta Skt. *ghāya* Pkt. - Töten, Ermorden, Verletzen, Wunde
ghaṭa Skt., *gharā* H., *gharāu* Rāj. - Ton- oder Plastiktopf; Wasserbehälter der Mönche (siehe
gharāu, *maṭ*)
ghaṭikā Skt., *gharī* H. - Zeitperiode von 24 Minuten (siehe *palya*)
gidalī Rāj. - kleine Sitzmatte der (Terāpanth-) Asketen (aus Wolle oder Schaumstoff) (siehe
āsana, *giddī*, *lūṅkāra*)
giddī Rāj. - kleine Sitzmatte aus Baumwolle (verwendet in Rājasthān) (siehe *gidalī*)
gir Rāj., *gūdā* H. - Kern, Mark
gobara Rāj. - Kuhmist
gomūtra Skt., *gomūta* Rāj. - Kuhurin
gorasa Skt. - Milchprodukt: Kuhmilch, Buttermilch, Joghurt, etc.
gocara Skt., *goyara* Pkt. - Weideplatz der Kuh
gocarī Guj. (siehe *gocaryā*, *gocārīn*)
gocaryā Skt., *goyariyā* Pkt., *gocarī* Guj./H. - Nahrung sammeln "nach Art der Kuh";
 Bettelgang der Śvetāmbara-Mönche (Nonnen) von Haus zu Haus (siehe *gaveṣaṇā*,
gocarī, *gocārīn*, *madhukarī*)
gocārīn Skt., *goyarī* Pkt., *gocarī* Guj. - Person, die ihre Nahrung "nach Art der Kuh"
 sammelt; Śvetāmbara-Mönche (Nonnen) auf dem Bettelgang (siehe *gocarī*)
gorjī G., *gora* Pkt. - die Weissen, Reinen; Umgangssprachlich für Śvetāmbara-Mönche
gotra Skt., *goya* Pkt. - Kuhstall; exogame Gruppe innerhalb einer Kaste (*jāti*)
grāma-maṇḍala Skt., *gāma-maṇḍala* Pkt. - Kreis von Dörfern; Laiengemeinden im
 Wandergebiet eines Terāpanth-*simhāra* (siehe *cokhlā*, *vihāraṣetra*)

grāsa Skt., *kovā*, *kor* Rāj. – Bissen, Mundvoll; Nahrungsgabe des Terāpanth *ācārya* an frisch initiierte Mönche und Nonnen

gul-qand U. – Rosenblatt-Zucker; gezuckerte in der Sonne getrocknete Rosenblätter

gumbaḍā H. – Dom (-förmig)

gulma Skt., *gumma* Pkt. – Trupp; Mönchsschar

guṇa-sthāna Skt. – Qualitätsstufen; die vierzehn doktrinären Stufen zur Erlösung

guṇa-vrata Skt., *guṇa-vvaya* Pkt. – Verdienstgelübde; zusätzliche Gelübde für Jaina-Laien (siehe *aṇuvrata*)

guronjī G. – Umgangssprachlich für *guruḥ* (siehe *gorjī*)

guru (f. *guruṇī*) Skt. – Lehrer

guru-bhāt (auch: *guru-bhrātā*) H. – Bruder unter demselben *guru*; Mönch initiiert von demselben Lehrer

guru-dhāraṇā Skt. – Festhalten am Guru; (Terāpanth-) Formel zur Anerkennung des Guru

guru-kula Skt. – Bezeichnung für die Gruppe von Mönchen (und Nonnen), die den Terāpanth *ācārya* begleiten (siehe *rāj*, *parivāra*)

guru-māsa Skt. – 30 Tage Fasten (Strafmaß)

gurvāvalī Skt. – Lehrerlinie; Lehrer-Schüler-Linie, Textgattung (siehe *paṭṭāvalī*)

harḍai Rāj. – Heilkraut

hariyālī (-*tyāga*) H. – (Verzicht auf) “Grüngemüse“ (siehe *lilotarī*)

hasta-rekhā H. – Handlinien

hājarī Rāj., *hāzarī* U., *hāzirī* A. – 1. Anwesenheit, 2. Audienz, 3. Auftritt (als Zeuge); kollektives disziplinarisches Ritual des Terāpanth-Ordens (*gaṇa viśuddhī-karaṇa hājarī*) (siehe *upasthāna*, *uposatha*)

hāth H. – Unterarm; Längenmaß

helau Rāj., *ghoṣaṇā* H. – Proklamation; Signalarbe der Terāpanth- Mönche

hiṃsā – Verletzen, Gewalt

hiṃgalū, *hīṃgalū* Rāj. – zinnoberrot; Farbe zum Schreiben und für die *ṭikā*

holā Rāj. – halb-geröstete Hülsenfrüchte (*gram* oder Erbsen)

huṇḍī H. – Schuldschein, Wechsel (siehe *rukau*)

icchākāra Skt. – Freiwilligkeit; eine der zehn monastischen Tugenden (siehe *sāmācārī*)

ikāī H. – (Maß-) Einheit

iṅginī-maraṇa Skt., *iṅginī-maraṇa* Pkt. – einsamer Freitod durch Entsagung der Nahrung mit Bewegungsfreiheit (siehe *bhakta-pratyākhyāna-maraṇa*, *prāyopagamana-maraṇa*)

iṣṭa-deva, *iṣṭa-devatā* Skt. – persönlicher Schutzgott

īryā, *iryā* (-*samiti*) Skt., *iriyā*, *īriya* (-*samii*) Pkt. – Wandern, vorsichtiges Gehen; asketische Regeln des vorsichtigen Gehens

īryāpathaka-karman Skt., *iriyāvahiya-kamma* Pkt. – Karman, welches (unabsichtlich) beim vorsichtigen Gehen entsteht; Momentankarma (siehe *sāṃparāyika-karman*)

tr̥yāpathikī-pratikramaṇa Skt., *iriyāvahiya-pratikramaṇa* Pkt. –Retrospektion des beim vorschriftsgemäßen Gehen eingeflossenen Karman; nach der Wanderung und dem Bettelgang individuell dem Gruppenleiter gegenüber durchgeführtes Sühneritual

Jain Viśva Bhāratī - Terāpanth-Universität in Ladnun

jaina Skt., *jain* H. – 1. die (Lehre der) Jina betreffend, 2. Anhänger der Jaina-Lehre (modern)

jainetara (jaina-itara) Skt. - Nicht-Jaina (siehe *anyayūthika*, *anyatīrthika*)

jainī Skt. - die Lehre der Jina

japa Skt. - Flüstern, Murmeln; Repetieren religiöser Verse oder Mantra mit Hilfe eines Rosenkranzes (*mālā*)

jaḍatā Skt. - Leblosigkeit

jaḍ-pūjā H. - Verehrung lebloser Objekte

jāgati, jāgara Skt. - Wachheit, Bewußtheit

jāti Skt. - Geburt; Subkaste

jāti-smaraṇa-jñāna Skt. – Wissen, das sich gründet auf die Erinnerung an Vorgeburten

jyeṣṭha Skt., *jeṣṭha* H. - Erster, Ältester; Älterer in der Initiationsfolge

jhāmghī, jhāmghiyā, jhagā H. - weites Kleid, Untergewand

jhol dālanā H. - mit Saft übergießen (rituelle Waschung vor der Weihe) (siehe *pīṭhī karanā*)

jholakā H. - kleine mit Knöpfen verschließbare Umhängetasche der (Terāpanth-) Mönche

jholā, jholī H. - gewöhnliche Tasche, Sack; Stoffschlinge zum Transportieren aufeinandergestapelter Almosenschalen (siehe *kothalā*)

jina Skt., *jiṇa* Pkt. - Eroberer, Sieger; Jaina-Prophet (siehe *tīrtha(ṇ)kara*)

jina-kalpa Skt., *jiṇa-kappa* Pkt. - Lebensweise der Jina; Jaina-Mönche, die allein leben (siehe *sthavira-kalpa*)

jīva Skt. - Leben, Lebenskraft, Lebewesen, Bewußtsein, Individualseele

jñāti Skt. - Verwandte; Mitglieder derselben exogamen Gruppe (siehe *gotra*)

joṛ Rāj. - Reim, Vers, Komposition; Genre der Rājasthānī Jaina-Kommentarliteratur

joṛī karnā H. – beides tun; Almosentöpfe säubern und trocken polieren

joṛī pallā H. – beide mit Tuch; Bezeichnung für den dreistufigen Säuberungsprozeß der Almosentöpfe: das “Paar” Auswischen und Auswaschen, und das “Stoffstück”

Abtrocknen (siehe *lūṇā, pātra*)

juāri Pkt., *jvāra* H. - Hirse (siehe *bājrā*)

judā karanā H. – Separieren; Exkommunizieren

jugupsita-kula Skt., *dugumchiyā-kula* Pkt. – Verabscheuenswürdige Familie, Nicht-Jaina

julūs H. - Prozession, Demonstration (siehe *śava-yātrā*)

kaccā upavāsa H. – rohes Fasten; (Terāpanth-) Bußübung, welche Indifferenz gegenüber kalter und warmer Nahrung verlangt (siehe *pakkā upavāsa, karjumbā*)

kair Rāj., *karīr* H. - Kapernbusch (*capparis aphylla*)

kakṣa Skt. – Versteck; Jain (Knochen-) Reliquienkammer

kalam H. - Schreibstift

kalap Rāj. - kleiner Maßkrug zum Aufteilen von Flüssigkeiten (siehe *kalaśikā*, *maṭakī*, *maṭaknā*)
kalaśikā Skt., *kalasiyā*, Pkt., *kalsiyo* Rāj. – kleiner Maßkrug zum Aufteilen gesammelten Wassers
kalpa Skt., *kappa* Pkt. - rechter Wandel; Regel, erlaubte Handlung
kalyāṇaka Skt., *kallāṇaga* Pkt. – glücklich, günstig; die fünf Glücksmomente im Leben der Jina; auch Maßeinheit für religiöse Verdienste der Terāpanth-Mönche (siehe *gāthā*)
kamaṇḍalu Skt., *kamaṇḍalu* Pkt. – Wasserkrug der Digambara-Mönche (zum Waschen nach der Toilette)
kambala Skt., *kaṃbala* Pkt., *kambal* H. - Wolledecke
kañcuka Skt. – Leibchen der *sādhvī* (siehe *calokā*, *colaka*)
kaprā H. - Kleid, Stoff
kaprā nisīṭīyā Rāj. - Stoffüberzug über dem Holzstab des Fegers (siehe *niṣadyā*)
kar H. - Steuer
karjumbā Rāj. (*von Skt. *karj*° Schmerz zufügen) - Buße von vier *kaccā upavāsa* (siehe *kaccā upavāsa*)
karman Skt., *kamma* Pkt. - Handlung (generell), Handlungsergebnis (siehe *kriyā*)
kartā H. - Macher; Konfliktvermittler
karuṇā Skt. - Mitleid
kaṣāya Skt., *kasāya* Pkt. - Leidenschaft
kaṭhora Skt. - fest, hart; Getreide und Hülsenfrüchte, die unter der Schale in zwei Teile gespalten sind (siehe *dvidala*)
kaupīna Skt. - Lendenschurz
kavaca Skt., *kavaya* Pkt., *kavac* H. – Rüstung; von einem Schneider hergestellte weiße Uniform der Terāpanth-*samaṇa* mit rot aufgesticktem *arhaṃ* Zeichen (siehe *samaṇa*)
kāgol Rāj. - roher Weizenteig
kākarī Rāj. - Gurke
kāmcūro Rāj. – Leibchen, Bressier
kāmjī H. - Reiswasser, Wasser von eingeweichtem oder fermentiertem Weizen oder Hülsenfrüchten (*mūṃg*, etc.)
kārmaṇa-śarīra Skt., *kamma-sarīra*, *kammaga-sarīra* Pkt. - Karmakörper (siehe *āhāraka-śarīra*, *audārika-śarīra*, *aijasa-śarīra*, *vaikriya-śarīra*)
kārya Skt., *kāriyā* Pkt. - (religiöse) Arbeit, Unterfangen
kārya-kartā Skt. - (religiöser) Arbeiter
kārya-vyavasthā Skt. - Arbeitsorganisation
kāya-kleśa Skt., *kāya-kilesa* Pkt. – Kasteiung des Körpers
kāyaphal H. - Baum dessen Rinde und Samen medizinische und kosmetische Eigenschaften besitzen (*fragraria vesca*), wilder Muskatnuß (*myria sapida*)
kāyotsarga Skt., *kāussagga* Pkt. - Preisgeben des Körpers; bewegungslose Meditation im Stehen, Sitzen oder Liegen (siehe *āvaśyaka*, *vyutsarga*)

kerī Rāj., *kairī H.* - rohe Mangofrucht
kesariyā Pkt. – Spültuch
keśa-luñcana Skt., *kesa-loya Pkt.* - Ausrupfen der Haare und des Bartes (siehe *loca*)
kevala-jñāna Skt., *kevala-ñāṇa Pkt.* – Allwissenheit (siehe *avadhi-jñāna*, *manahparyāya-jñāna*, *mati-jñāna*, *śruta-jñāna*)
kevalin Skt., *kevali Pkt.* - Allwissender, Erleuchteter
khamat-khāmaṇā Rāj. (siehe *kṣamā-yācanā*, *kṣamāpaṇā*)
khaṇḍa Skt., *khaṇḍa*, *Pkt.*, *khaṇḍa*, *khaṇḍiyā Rāj.* - Stück, Bruchteil, Fragment; Stück, Lumpen, zerrissene Stoffstücke für Reinigungszwecke
kharbūza U. - Süßmelone
khat U. - Linie, Brief, Handschrift; handschriftliche Protokolle der täglichen Ereignisse und Entscheidungen des Terāpanth *ācārya*
khāndān U. – Familie; maximal lineage
khejaṛī Rāj., *śamī H.* - Akazie (*prosopis cineraria*, *acacia suma*) (siehe *sāṅgarī*)
kheliyā, *kheliyo Rāj.* – Schneuztuch (siehe *kheṭa*)
kheṭa, *kapha*, **kṣela* = *śleṣma Skt.*, *khela Pkt.* – Nasenschleim (siehe *śleṣman*, *kheliyā*)
kholī H. - Umschlag; Stofftuch als Schutzumschlag des *luṅkā* etc.
khyāta Skt., *khyāt H.* – Adj. bekannt; Chronik
kīrti Skt., *kitti Pkt.* - Ruhm, Lobpreisung
kīrti-karman Skt., *kitti-kamma Pkt.* - Ehrerweisung, Verehrung (siehe *kṛti-karman*)
kothala Pkt., *kothalā*, *kathalā H.* – große Tasche, Sack (siehe *jholā*, *jholakā*, *jholī*, *kothalī*, *thailā*)
kothalī, *kothaliyā H.* - kleine Tasche (siehe *jholā*, *jholakā*, *jholī*, *kothala*, *thailā*)
krośa Skt., *kosa Pkt.* – Schrei; Längenmaß, ca. 2 Meilen oder 3218.68 Meter
kriyā Skt., *kiriya Pkt.* - Handlung, Tat, Arbeit, Ritual (siehe *karman*, *kārya*)
kriyoddhāra Skt. - Reform der Sitten und/oder Riten
krodha Skt., *koha Pkt.* - Zorn, Wut
kṛti-karman Skt., *kii-kamma Pkt.* – Dienstleistung (siehe *kīrti-karman*)
kṣamā Skt., *khamā Pkt.* - Nachsicht, Langmut; Vergebung, Abbitte
kṣamāpaṇā Skt., *khamāvaṇā Pkt.*, *kṣamā yācanā H.*, *khamat-khāmaṇā Rāj.* - Bitte um Vergebung; Ritual der Buße und der gegenseitigen Vergebung
kṣamā-yācanā Skt., *khamat-khāmaṇā Rāj.* - Ansuchen der Bitte um Vergebung (siehe *kṣamāpaṇā*)
kṣetra Skt., *khetta Pkt.* - Feld; Wandergebiet, Einflußgebiet der Mönche (siehe *cokhlā*, *grāma-maṇḍala*, *vihāra-kṣetra*,)
kṣetrā-deśa-paṭṭaka Skt., **khetta-deśa-paṭṭaya Pkt.* - Dokument mit den Instruktionen eines *ācārya* bzgl. *cāturmāsa*-Orten
kṣullaka (f. *kṣullikā*) *Skt.*, *khullaga Pkt.* - Kleiner; zölibatär lebender Digambara-Laie, der die Gelübde der elften *pratimā* übernommen hat und nur noch drei Kleidungsstücke trägt (siehe *brahmacārin*, *ailaka*)

kuguru Skt. - schlechter guru (siehe *suguru*)
kupātra Skt. - schlechtes Gefäß, schlechter Empfänger (für Gaben)
kula Skt. - Familie; Patrilineage, definiert in Bezug auf einen Ahnen oder Familiengott (*kula-devatā*)
kula-pati Skt. - Familienoberhaupt; Leiter der Terāpanth-Laiengemeinde (siehe *saṃgha-pati*)
kuṇḍalī Skt. – Ring; Horoskop
kuṭumba Skt., *kuṭumba* Pkt. - Familie; kooperierende Mitglieder eines Segments der Patrilineage, definiert in Bezug auf einen gemeinsamen Ahnen (*pitṛ*)

laukika Skt., *loiya* Pkt. - weltlich; praktische Betrachtungsweise (siehe *dharmika*, *lokottara*, *niścaya-naya*, *pāramārthika-naya*, *vyavahāra-naya*)
lekha-patra Skt. - schriftliches Dokument, Schreiben, Brief; täglicher Eid der Terāpanth-Mönche (siehe *likhita*)
leśyā Skt., *lessā* Pkt. - Seelenfärbung
likhita Skt., *likhat* Rāj. - Schrift, Schriftstück, schriftliches Dokument; hier insbesondere Ācārya Bhikṣus Schriften zum monastischen Recht (siehe *lekha-patra*)
lilotarī Rāj. - Grünpflanzen (Früchte und Gemüse: auch rote Tomaten, Bananen) (siehe *hariyālī*)
lipi-kalā Skt. - Schönschrift; die Kunst mikroskopisch klein geschriebene Handschriften anzufertigen (Spezialität der Terāpanth- Mönche)
lobha Skt., *loha* Pkt. - Gier
loca Skt., *loya* Pkt. - Ausrupfen der Haare und des Bartes (siehe *keśa-luñcana*)
logassa Pkt. - Kurzbezeichnung für die Hymne an die 24 Tīrthaṅkara (erstes Wort der Hymne) (siehe *Cāturviṃśati-stavana*)
loka Skt., *loga*, *loya* Pkt. - Welt, Universum, Lichtung, Leute
lokottara Skt., *loguttara* Pkt. - jenseits der Welt; transzendente Betrachtungsweise (siehe *laukika*, *niścaya-naya*, *pāramārthika-naya*, *vyavahāra-naya*)
loṭau Rāj. - Metalltopf (aus Silber, Kupfer, Bronze, etc.)
lūmkāra Rāj. - Sitzmatte oder Decke aus Wolle (oder Schaumstoff) (siehe *āsana*, *gidālī*, *giddī*)
lūmkāriyo Rāj. - kleine Sitzmatte oder Decke aus Wolle (oder Schaumstoff) (siehe *lūmkāra*)
lūṇā, *lūṇiyā* Rāj. - Wischtuch zum Abtrocknen und Ausreiben der Almosentöpfe (siehe *joṛī pallā*)
lūṇiyom nīmbu Rāj. - salzige Zitrone (siehe *namkīn nīmbū* / *nībū*)

madhukarī Skt., *mahuyarī* Pkt. – Honigsammler, Biene; Sammeln nach Art der Biene, Bettelgang der Śvetāmbara-Mönche von Haus zu Haus (siehe *gaveṣaṇa*, *gocarī*)
madhyāhan gocarī H. - mittäglicher Bettelgang
mafalar H. *muffler* Engl. – Kopftuch, dicker Schal
mahājana Skt. - Händler, Bankier, Geldverleiher, Händlergilde in Gujarat

mahā-sabhā Skt. - große Versammlung; Terāpanth-Laienorganisation
mahā-satī Skt. - tugendhafte Frau; Sthānakavāsī-Nonne (siehe *sādhvī*, *satī*)
mahā-śramaṇa (f. *mahā-śramaṇī*) Skt. - großer Asket; monastisches Amt der Terāpanthī
mahā-vrata Skt., *maha-vaya* Pkt. – (fünf) große Gelübde; Lehre Mahāvīras (siehe *caturyāma-dharma*)
mahilā-maṇḍala Skt. - Frauenkreis
maitrī Skt. - Freundschaft; Fest der Freundschaft (siehe *saṃvatsarī*)
manaḥparyāya-jñāna Skt., *maṇapajjava-ñāṇa* Pkt. – Wissen durch Gedankenlesen (siehe *avadhi-jñāna*, *kevala-jñāna*, *mati-jñāna*, *śruta-jñāna*)
mañca Skt. – Plattform, Bühne; Kremierungsplattform
maṇḍala Skt. - Kreis, Zirkel; Einflußgebiet eines weltlichen oder religiösen Führers
maṇḍala-pati Skt. - Kreisleiter; Initiationsältester
maṇḍaliyā, *maṇḍalyā* Rāj. - Kreis; ein Tuch, welches beim Essen von den (Terāpanth-) Mönchen unter ihre Almosentöpfe gelegt wird, um auch die heruntergefallenen Krümel zu sammeln und anschließend zu essen; das Waschen einer bestimmten Anzahl solcher “Tischdecken” war eine konventionelle Bußform der Terāpanth-Mönche im 19. Jahrhundert (siehe *maṇḍalī*)
maṇḍalī Skt. - Zirkel; Essgemeinschaft, Kreis gemeinsam essender Mönche (Nonnen) (siehe *saṃbhoga*)
maṅgala Skt. - Glück
maru-sthal H., *mārū-sthālī* Rāj. - Land des Todes; Wüste (siehe *mārvār*, *sthala*, *thal*, *thalī*, *thār*)
maryādā Skt., *majjāyā* Pkt., *marjādā*, Rāj. - Grenze, Einschränkung; Ordensregeln (siehe *sāmācārī*)
maryādā-mahotsava (*maryādā-mahā-utsava*) Skt. - großes Fest der Einschränkungen bzw. Regeln; Terāpanth-Verfassungstag
maryādā-patra H. - Regelkodex eines Ordens
maṛī Rāj. - Totenbahre, Gefährt
mati-jñāna Skt., *mai-ñāṇa* Pkt. – empirisches Wissen, Verstandeswissen (siehe *avadhi-jñāna*, *kevala-jñāna*, *manaḥparyāya-jñāna*, *śruta-jñāna*)
matīrau Rāj. - kleine Wassermelone
maṭakī H. - kleiner Tontopf; Schöpfkrug (siehe *kalap*, *kalasikā*, *maṭakī*)
maṭaknā H. - kleiner Tontopf; Schöpfkrug
maṭha Skt. - Kloster (siehe *maṭha*, *niṣidyā*, *poṣadha-sālā*, *sabhā-bhavana*, *sthānaka*, *upāśraya*)
mauna Skt. – Schweigen, Stille (siehe *muni*)
mayūra-picchī Skt., *mayūra-pimchī* Pkt. – aus Pfauenfedern gefertigter Feger (der Digambara)
mātraka, *amatra* Skt., *mattaga*, *mattaya* Pkt. – großer Topf; unter anderem Abfallgefäß zum Entfernen von Körperausscheidungen, etc. (siehe *dhātu-pātra*, *samādhi-pātra*)
mālā Skt. - Kranz, Kette, Rosenkranz

māna Skt. - Stolz
māṇḍa H. - Stärke; hergestellt aus Reiswasser, dient als Firnis für die Mundtücher der Terāpanth-Asketen
Māṅgalika-Sūtra Skt., *Maṅgaliya-Sutta* Pkt. - Preisung; glückbringendes Mantra
mārga Skt., *magga* Pkt. - Pfad
mārvār H. - Wüstenzone im westlichen Rajasthan (siehe *māru-sthālī*)
mārvārī H. - Sprache von Rājasthān, eine Person aus Mārvār
māt, *maṭakā* H. - großer Tontopf; Wasser- oder Nahrungsbehälter der (Terāpanth-) Mönche (aus Ton- oder Plastik) (siehe *ghaṭa*, *mātraka*)
māṭalī, *maṭaulī*, *maṭhelī* Rāj. - (mittelgroßer) Tontopf mit weiter Öffnung (siehe *ghaṭau*)
meñjan H. - Zahnpasta
meṇiyo Rāj. - Schutzumschlag für Bücher aus Plastik
micchā me [mi] dukkaḍaṃ Pkt., *mithyā me duṣṣṛtaṃ* Skt. - möge all dieses Übel fruchtlos gewesen sein; formelhafte Bitte um Vergebung (siehe *duṣṣṛta*)
miśrī H. - gemischt; Kristallzucker
mithyā-dṛṣṭi Skt., *micchā-diṭṭhi* Pkt. - falscher Glaube; erstes *guṇa-sthāna*
mithyātva Skt., *micchatta* Pkt. - falscher Glaube
mokṣa Skt., *mokkha* Pkt. - Erlösung
moṭā dhānya (-dhān) H. - große Getreidekörner (siehe *choṭā dhānya*)
muha-pattī, -pottiyā, -pattiyā Pkt. - Mundschuttschild; Mundmaske der *sādhu* und *sādhvī* (siehe *mukha-vastrikā*, *pothiyā*)
muhūrta Skt., *muhutta* Pkt. - Zeitmaß (ca. 48 Minuten)
mukūṭa Skt. - Krone, Tiara; Kopfschmuck aus Edelmetallen und Edelsteinen für Jain-Statuen
mukhatār A. - der Auserwählte; Oberhaupt/Vorsteher einer monastischen Ortsgemeinde
mukha-vastra Skt. - Gesichtstuch; Hand- und Gesichtstuch der Terāpanth *samaṇa* (siehe *rūmāl*)
mukha-vastrikā Skt. - Gesichtstuch; Mundmaske der *sādhu* und *sādhvī* (siehe *muha-pattī*, *pothiyā*)
mumukṣu Skt., *mumukkhu* Pkt. - nach Erlösung Strebender; Kategorie von Terāpanth-Novizen
muni Skt., *muṇi* Pkt. - Schweiger; Jaina-Mönch (siehe *mauna*)
muṇḍa Skt., *muṇḍa* Pkt. - rituelles Haarescheren, Tonsur
mūrti-pūjā Skt. - Statuen-Verehrung
mūtra-pratimā Skt., *moya-paḍimā* Pkt. - Urin-Gelübde; Trinken von Urin während des Fastens

naiṣedhikī Skt., *nissahī*, *nisīhiyā* Pkt. - Abkehr, Einkehr, Sammlung; Ausruf der Mönche (Nonnen) beim Eintreten in die Unterkunft (siehe *āvaśyakī*)
naktaka Skt., *nakta* Rāj. - Lumpen, Wischtuch; Stofftuch zum Filtern von Wassers (für *samaṇa*) (siehe *gālana*, *garaṇa*)

Namaskāra-mantra Skt., *namukkāra* Pkt., *naukāra mantra* H. - “Mantra der Verneigung”
 oder “-des Dienens”; das Jaina-“Gebet”
namaskāra-sahitya Skt., *navkārsī* Rāj. - Gelübde nach Sonnenaufgang ein *muhūrta* lang zu
 fasten (siehe *pratyākhyāna*)
namkīn nīmbū/ nībū H. - salzige Zitrone (siehe *lūṇiyom nīmbu*)
nava-padārtha Skt. - neun Kategorien, neun Wahrheiten (des klassischen Jainismus) (siehe
tattva)
Nayā Moḍ H. – Neue Wende; Bewegung zur Reform überkommener sozialer Bräuche unter
 den Terapanth-Laien, initiiert von Ācārya Tulsī im Jahre 1960
nāṃgalā Rāj. - Faden
nānihāl H. - Haushalt des mütterlichen Großvaters
nārakin Skt. - Höllenwesen
negācār H. –Hochzeitsgaben-Zeremonie; symbolische Verteilung des Eigentums während
 der Prozession eines Initianden vor der Weihe
nidāna Skt., *niyāṇa* Pkt. - Anfang, Ursache, Grund; Fasten oder Geben zum Zweck einer
 besseren Wiedergeburt
nideśaka (f. *nideśikā*) Skt., *niddesaga* Pkt. - Aufseher, Befehlshaber; Leiter/in einer
 Untergruppe von *samaṇa* (siehe *niyojaka*)
nidrā Skt., *niddā* Pkt. - Schlaf
nidrā-mokṣa Skt., *nidda-mukkha*, Pkt. - Freisein von Schlaf, Aufwachen; Bezeichnung der
 kurzen Schlafperiode der Mönche im Kanon
nikālnā H. - Ausweisen, Exkommunizieren
nikāya saciv H. - Sekretär einer Abteilung der monastischen Administration
nimantraṇa Skt., *nimaṇṭaṇā* Pkt. - Einladung, Aufforderung; Erlaubnis der Älteren vor dem
 Besorgungsgang (siehe *sāmācārī*, *abhyutthāna*)
niravadya Skt., *niravajja* Pkt., *nirvadya* Rāj. - tadellos, makellos (siehe *sāvadya*)
nirgrantha Skt., *niggaṃtha* (f. *niggaṃthī*) Pkt. – Ungebundener; Jaina-Mönch (Nonne)
nirharaṇa Skt., *nīharaṇa* Pkt. – Entfernen einer Leiche, auch Feuerbestattung, Kremierung
nirjarā Skt., *nijjarā* Pkt. - Tilgung; Prozeß der asketischen Vernichtung von Karman-
 Partikeln (siehe *akāma-nirjarā*, *sakāma-nirjarā*)
nirvāṇa Skt., *nivvāṇa* Pkt. - Erlösung (siehe *mokṣa*)
nirveda Skt., *nivveya* Pkt. – Gleichgültigkeit, Indifferenz, Überdruß
nirvikṛta Skt., *nivvigaya* Pkt., *nirvigaya*, *nivi* Rāj. - keine *vikṛta* genannte Nahrung essen
 (siehe *vikṛta*)
nirvṛtti Skt., *nivatti* Pkt. - Durchführen (siehe *pravṛtti*)
niryukti Skt., *nijjutti* Pkt. - Analyse, Erklärung; frühe Jaina-Kommentarliteratur
nissahī (siehe *naiṣedhikī*)
niścaya-naya Skt., *necchaiya-ṇaya* Pkt. – theoretisch-synthetische Betrachtungsweise (siehe
pāramārthika-naya, *vyavahāra-naya laukika*, *lokottara*)
niśraya Skt., *nissāya* Pkt. - Zuflucht; Schutz, Verantwortung

niṣadyā Skt., *nisajjā*, *nisejjā*, *nisijjā* Pkt., – 1. Sitz, Markthalle (*nasiya* H.), 2. Stoff, Kleid (*niṣṭīyā*, *nasītyo* (-*kaprā*) Rāj.); 1. Kloster (der Digambara) (siehe *maṭha*, *poṣadha-śālā*, *sabhā-bhavana*, *sthānaka*, *upāśraya*), 2. Stoffüberzug des Fegers (siehe *ogha*, *rajoharaṇa*)

niṣkramaṇa Skt., *nikkamaṇa* Pkt. – Entsagung, Auszug

niṣṭhā Skt. - Anhängerschaft, Gefolgschaft

nisarāy Rāj. - Besitz, Kontrolle; Rechtsbeziehung zwischen Lehrer und Schüler

nitya-piṇḍa Skt., *nitiya-piṇḍa* Pkt., *nit-piṇḍa* Rāj. – Nahrung, die nicht “andauernd” vom gleichen Haus an aufeinanderfolgenden Tagen erbettelt werden darf (siehe *satya-piṇḍa*)

nivṛtti Skt., *nivatti* Pkt. - Nicht-Handeln, Aufhören, Ergebnis (siehe *pravṛtti*)

niyama Skt. - Einschränkung, Versprechen, Gelübde, Regel, Kanon, Gesetz (siehe *bādhā*)

niyojaka (f. *niyojikā*) Skt. - Befehlshaber; Leiter der Terāpanth *samaṇa* (f. *samaṇī*)

niyukti-patra Skt. - Ernennungsurkunde

ogha Skt., *oha* Pkt. – Ozean der Existenz, Geburtenkreislauf; Name für den Besen, Feger (der Mūrtipūjaka-Mönche und Nonnen) (siehe *rajoharaṇa*)

oggaha Pkt. (siehe *avagraha*)

ojas Skt., *oja* Rāj. – Kraft, Stärke, Fähigkeit, Macht

pacchevaṛī Rāj. (siehe *pracchādaka*)

padvī Skt. - Fuß, Schritt; Stelle, Status, Amt, Rang, Titel (siehe *paṭṭa*, *paṭṭotsava*)

padārtha Skt. – Wortbedeutung, Kategorie, Prinzip; die 7 Wahrheiten (siehe *tattva*)

pagṛī H. - Turban

paisā Rāj. - Stück

pakkā-upavās H. – vollkommenes Fasten; (Terāpanth-) Bußübung der vollkommenen Abstinenz von Nahrung (und Wasser) (siehe *kaccā-upavāsa*, *karjumbā*)

pakṣa Skt., *pakkha* Pkt. - Seite, Flügel, Partei; unter anderen Bezeichnung einer Gruppe von Mönchen und Nonnen, die von dem selben Lehrer abstammen (Loṅkā Gaccha- und Sthānakavāsī-Subsekten zum Beispiel)

pakkhī pratikramaṇ H. (siehe *pākṣika-pratikramaṇa*)

pallā H., *palā* Rāj. - Stofftuch; zum Einwickeln von Büchern, etc. (siehe *puṭṭhā pallā*)

pala, *palya* Skt. - Zeitperiode von 24 Sekunden (1/60 *ghaṛī*)

pañcamī Skt. – 1. der fünfte Tag des Halbmondes, 2. Kurzbezeichnung für das “fünfte” oder *utsarga-samiti*; monastische Regelung der Entsorgung und Entleerung, Toilettengang der (Terāpanth-) *sādhū* und *sādhvī* (siehe *pariṣṭhāpana*, *vicāra-bhūmi*)

pañcāṅga Skt. - fünf Glieder; fünfteiliger traditioneller Kalender (Sonnen- und Mondtage, Sterne, Konstellationen, Tagesphasen)

pañca-tithi Skt., *pañca-tiḥi* Pkt. – fünf Mondtage; die konventionellen *poṣadha*-Fasttage, z.B. Tag 2, 5, 8, 11 und 14 eines Mondhalbzyklus (*pakṣa*) bei den Terāpanthī

paṇḍāl H. - Versammlungszelt

pantha Skt., *paṁtha* Pkt. – Gehen, Pfad; Orden, Sekte, Schule

panthavārī H. – “Pfadopfer”; Sprossen von Klee, Weizen, Blumen, etc., rituell gepflanzt und bewässert zum Zweck der glücklichen Rückkehr von Pilgern

pañkti Skt., *paṁti* Pkt., *pānti*, *pāṁti*, *pāṁt* H., *pāntī* Rāj. - Reihe, Rang, Essgemeinschaft, Anteil, Portion [*hissā*]; Maßeinheit der Terāpanthī zur Aufteilung erbettelter Nahrungsmittel: 1 *pāntī* = 4 *phulkā* (siehe *cauk*)

pannyāsa Skt. – Preiswürdiger; monastischer Rang bei den Mūrtipūjaka

parāl H. - Stroh

paramārtha-naya Skt. – theoretisch-synthetische Betrachtungsweise (siehe *nīścaya-naya*, *vyavahāra-naya*, *laukika*, *lokottara*)

Pāramārthika Śikṣaṇa Saṁsthāna – “Ideale Bildungsinstitution”; geistliche Lehranstalt, Terāpanth-Institution für *mumukṣu* und *upāsikā*

paramparā Skt. – Kette, ununterbrochene Folge; Überlieferung, Nachfolge, Tradition, Lehrerlinie

paraṭhan, *paraṭhaṇā* Rāj. – beten, bitten, betteln (siehe *prārthanā*, *yācanā*)

parcī H. - Zettel; Liste der Ortschaften, Gemeinden und Bettelbezirke im Wandergebiet eines *siṁghārā* (siehe *cokhlā*, *cauk*)

parda U., *pardah* E. – Vorhang, Schleier

parigraha Skt., *pariggaha* Pkt. - Besitz, Eigentum; Bindung an Besitztümer (siehe *aparigraha*)

parihāra Skt. - Ausschliefung, Isolierung; obsolete Form der Buße (siehe *prāyaścitta*)

parimāṇa Skt. - Masse, Volumen, Quantität

pariṇāma Skt. - Modifikation, Änderung, Umwandlung

pariṣad Skt., *parisā* Pkt. – Versammlung, Ratsversammlung

pariṣṭhāpana Skt., *pariṭṭhavaṇa* Pkt. - Entsorgung; monastische Regelung der Entleerung, etc., fünftes *saṁiti* (siehe *utsarga*)

paritāpa Skt., *paritāva*, *paritappaṇa* Pkt. – Schmerzen, Leiden

parivāra Skt. - (geistliche) Familie; (Abstammungs-) Gruppe(n) der Mönche/Nonnen, die von einem/einer gemeinsamen Ahnen/Ahnin abstammen

parivartana Skt. – Umwandlung, Konvertierung

parivrājaka (f. *parivrājikā*) Skt., *parivvāyaga* (f. *parivvāiyā*) Pkt. - Umherziehender; Asket, Wandermönch

parokṣa Skt., *parukkha* Pkt. – unsichtbar, implizit; Erkenntnis durch Wahrnehmung

parvan Skt., *pavva* Pkt., *parva* H. - Knoten; Mondwechseltag (Voll- und Wechselmond und der 8. und 14. Tag jedes Halbmondes), Feiertag

paryāya Skt., *pariāya*, *pariyāya* Pkt. - Reihenfolge; Initiationsfolge (*dīkṣā-paryāya*), Mönchsalter, monastische Seniorität, geistlicher Rang

paryuṣaṇa, *paryuṣaṇā* Skt., *pajjosavaṇā*, *pajjusana*, Pkt. - Zeit zum Verweilen; ursprünglich: Regenzeit, Regenzeitaufenthalt der Mönche, religiöser Haupttag der Regenzeitperiode,

etc., heute vorwiegend: sieben Tage dauernder festlicher Höhepunkt des religiösen Jahres für Laien (siehe *cāturmāsa*, *saṃvatsarī*)

pattra Skt., *patra* H. - Brief, Schriftstück

paṭa Skt., *paṭlī* H. – Stoff, Laken; Buchumschlag

paṭṭa Skt., *paṭṭa*, *pāṭa* Pkt. – 1. Tafel, Platte, Brett; Holzdeckel für Manuskripte, 2. Sitz, Thron; Sitz des *ācārya* (siehe *bājoṭ*, *pāṭī*, *uccapaṭṭa*)

paṭṭa-dhara Skt. - Thronhalter; Ordensleiter

paṭṭaka Skt., *paṭṭaga* Pkt. – Dokument, Binde; Hüftbinde der Mönche und Nonnen

paṭṭāvalī Skt. – Sukzessionslinie; Liste der Ordensleiter

paṭṭotsava Skt. - Inthronisierung, Einsetzungszeremonie eines *ācārya* oder anderer monastischer Funktionäre (siehe *paṭṭa*, *pada*)

pauruṣī Skt., *porisī* Pkt., *porsī* Rāj. - eine Zeitperiode von etwa drei Stunden (1/4 des hellen Tages); Bezeichnung für das Fasten während des ersten Viertels des hellen Tages (siehe *prahara*)

pādukā Skt., *pāuyā* Pkt. – Schuh, Fußabdruck; Schrein (siehe *cāraṇa-pādukā*)

pākhaṇḍa H. - Heuchelei, Häresie

pākṣika Skt., *pakkhiya* Pkt., *pakkhī* H., *pākhī* G. - vierzehntägig

pākṣika-pratikramaṇa Skt., *pakkhiya-paḍikkamaṇa* Pkt., *pakkhī pratikramaṇ* H. - kollektive monastische Sühneriten am Ende einer Mondmonatshälfte (siehe *āvaśyaka*)

pālkī H. - Bahre

pāñjarāpoḷ G. – Straßenkäfig; Tierhospital

pāpa Skt., *pāva* Pkt. - Schuld, Sünde

**pārañcita* Skt., *pārañciya* Pkt. – Abweisen; Ausschluss aus dem Orden mit oder ohne Möglichkeit der Reinitiation nach Selbstkritik, Exkommunikation, Form der Busse (siehe *prāyaścitta*) oder Strafe (siehe *daṇḍa*)

pāraṇa Skt. – Vollbringen, Erreichen, Erfüllen; zeremonielles Abbrechen des Fastens durch Empfangen von Nahrungsgaben (siehe *akṣaya tṛtīyā*)

pāṭha Skt. - Rezitation, Text, Unterricht

pāṭī H. – Holztabelle als Unterlage für Manuskripte (siehe *paṭṭa*)

pātra Skt., *pāta*, *patta* Pkt. - Gefäß; Almosentopf

pāṭvī Rāj. – Nachfolger; ältester Sohn

pāya-puñchaṇa Pkt., *pūñjanī*, *pūnjanī* H. - Bürstchen, Handfeger (siehe *ogha*, *rajoharaṇa*, *pramāṇjanī*)

phulkā H. - dünnes leichtes Brot; Maßeinheit der Terāpanth-Mönche

piccha, *piñcha* Skt. - Schwanzfeder (des Pfaus), Flügel

picchikā, *picchī* Skt., *picchi*, *piñchī* Pkt. - Wedel aus Pfauenfedern der Digambara-Mönche, Nonnen und Bhāṭṭāraka

piṇḍa Skt. – Kloß; Almosenspeise

piṇḍaiṣaṇā Skt., *piṇḍesaṇā* Pkt. - Bettelgang

pīṭha Skt., *pīḍha* Pkt. – 1. Sitz, Bank, 2. Aufenthaltsort

pīṭhī karanā H. – Hülsenfrüchte einweichen (rituelle Reinigung vor der Weihe) (siehe *jhol dālanā*)

pitṛ-deva-pūjā Skt. - Ahnenverehrung

poṣadha Skt./BHS, *posatha* P., *posaha* Pkt. - Wachstum, Ernährung; Fasttag der Jaina-Laien (siehe *upavasatha*, *upavāsa*)

poṣadha-sālā Skt., *posāha-sālā* Pkt. – Halle für gemeinsames Fasten

pothiyā, *pottiyā* Pkt. - Tuch; Mundtuch (siehe *mukhavastrikā*, *muhapattī*)

prabhāva Skt., *pabhāva* Pkt. – Einfluß, Macht

prabhāvaka Skt., *pabhāvaga* Pkt. - charismatisches Individuum

prabhāvanā Skt., *pabhāvaṇā* Pkt. - Verbreitung des Glaubens

pracāra Skt., *payāra* Pkt. - Verfahren; Propagieren

pracāraka Skt. - Propagandist, Publizist

pracchādaka Skt., *pacchāga* Pkt., *pachevaṛī* Rāj. – Umhang; Obergewand der Mönche und Nonnen, Umhang zur Bedeckung des Oberkörpers der Asketen, Ritualkleid der Jaina-Laien, Stofftuch welches bei Einsetzungszeremonien dem *ācārya* und *yuvācārya* umgehängt wird (siehe *caddar*, *cādar*)

prahara Skt., *pahar* H. - eine Zeitperiode von etwa drei Stunden (1/4 des hellen Tages); Bezeichnung für das Fasten während des ersten Viertels des hellen Tages (siehe *pauruṣī*)

prajñāpana Skt., *panhāvaṇa*, *pañṇavaṇā* Pkt. – Mitteilung, Beschreibung, Erklärung

pramārjanī Skt. *pamajjanīyā* Pkt.- Bürstchen, Handfeger (siehe *ogha*, *rajoharaṇa*, *pāya-puñchaṇa*, *pūñjanī*)

prarūpana Skt., *parūvaṇa* Pkt. - Erklärung

praśasti Skt. - Kolophon

prasāvaṇa Skt., *pasāvaṇa* Pkt. - Bedürfnisgang

praśiṣya Skt., *paissa* Pkt. - Schülers-Schüler

prāsuka Skt., *phāsuya* Pkt. - leblos, rein (siehe *acitta*)

pratihārika Skt., *paḍihāriya*, *pāḍihāriya* Pkt., *pratihārī* H. - Türsteher; von Haushältern geborgte Gegenstände

pratijñā Skt., *paḍiñṇā* Pkt. - Gelübde, Versprechen

pratikramaṇa Skt., *paḍikkamaṇa* Pkt. - Umkehr, Rückkehr; Retrospektion, ritualisierte Sühnung durch Reflektion des zurückliegenden Verhaltens

pratilekhana Skt., *paḍilehaṇa* Pkt. - Betrachten; rituelle Inspektion der Utensilien der Mönche und ggfs. Entfernung von Kleinstlebewesen (Śvetāmbara-Ritual)

pratimā Skt., *paḍimā* Pkt. – 1. Bild, Abbild, Ebenbild, Statue, Sinnbild, 2. Adj. Ähnlichkeit mit, 3. Ansehen, Ergreifen (eines Vorbildes), Selbsteinschränkung, Gelübde, Haltung; 1. Bild, 2. Gelübde, Entsagungsstufe (siehe *abhigraha*)

pratisēvanā Skt., *paḍisevaṇā* Pkt. – Betätigung (von konfusen Personen); Fehler, Sünde

pratiśraya Skt. - Zuflucht; Unterkunft für Wandermönche

pratyakṣa Skt., *paccakkha* Pkt. – sinnliche Wahrnehmung; unmittelbare Wahrnehmung (der Seele)

pratyākhyāna Skt., *paccakkhāṇa* Pkt. – Entsagung, Verzicht; öffentliches Gelübde zeitweiliger Verhaltenseinschränkungen, Aufgeben bestimmter Objekte, insbesondere Nahrungsmittel, das sechste *āvaśyaka*

pravacana Skt., *pavayaṇa* Pkt. – Predigt, Auslegung (siehe *vyākhyāna*)

pravartaka (f. *pravartinī*) Skt., *pavattaya*, *pavatta* (f. *pavattiṇī*, *pavattī*) Pkt. – Förderer; Aufseher, administratives Amt bei den Mūrtipūjaka- und Sthānakavāsī-Orden

pravācaka Skt. – Prediger

pravāsa Skt., *pavāsa* Pkt. – Reisen, Austreten; festliches Verlassen eines Ortes (siehe *pāvasa*)

praveśa Skt., *pavesa* Pkt. – Eintreten; festlicher Einzug der Mönche/Nonnen in eine Ortschaft (*nāgara-praveśa*)

pravrajyā Skt., *pabbajjā* P., *pavvajjā* Pkt. – Weggehen, Entsagung, Weltentsagung (siehe *vairāgya*)

pravṛtti Skt., *pavatti* Pkt. – Handeln, Tätigkeit (siehe *nirvṛtti*)

prānta Skt., *paṃta* Pkt. – Grenze, Region, Provinz, Staat

prāṇāyāma Skt., *pāṇāyama* Pkt. – Atemkontrolle

prārthanā Skt., *prārathanā* Rāj. – Gebet, Bitte, Gesuch (siehe *paraṭhana*, *yācanā*)

prāvṛṣa Skt., *pāvasa* H. – Regenzeit

prāyaścitta Skt., *pāyacchitta* Pkt., *prāyacita*, *prāyascita*, *prāchatta*, *prāchita* Rāj. – Denken an Besserung; Sühne, Buße

prāyopagamana-maraṇa Skt., *pāovagamana-maraṇa* Pkt. – einsamer Freitod durch Entsagung von Nahrung bei völliger Bewegungslosigkeit (siehe *bhakta-pratyākhyāna-maraṇa*, *iṃḡiṇī-maraṇa*)

prekṣā-dhyāna Skt., **pecchā-jhāṇa* Pkt. – Einsicht-Meditation; Terāpanth-Laienmeditation

preta Skt., *peya* Pkt. – Geist einer verstorbenen Person, Dämon

proñchana-paṭṭa Skt. – Wischtuch; Handtuch (der *samaṇa*)

puḍgala Skt., *poggala* Pkt. – Stoff, Materie

puñja Skt., *pūñjī* H. – Masse; Reichtum, Kapital

puṇya Skt., *puṇṇa* Pkt. – Verdienst

puraskāra Skt. – Ehrung

purimārdha Skt., *purimaḍḍha* Pkt. – erste Hälfte; Fasten während der ersten hellen Tageshälfte

pustaka Skt., *puttha*, *putthaya* Pkt., *pothi* H. – Buch

pustaka-pratilekhanā Skt. – Bücher kopieren

puṭa Skt., *puḍa* Pkt. – Umschlag, Behälter; Schachtel zur Aufbewahrung persönlicher Schriftstücke der Terāpanth-Mönche

puṭṭhā-pallā H. – Buchschachtel-Tuch; äußeres Tuch zum Einwickeln von Manuskripten und Büchern

pūjā Skt. – Verehrung, Repekt; Statuenverehrung durch Opfergaben

pūñjanī (siehe *pāya-puñchaṇa*)

pūrṇimā Skt. - Vollmondtag, der fünfzehnte Tag der hellen Mondmonatshälfte

pūrvaj H. - Ahne

qāsid A./U. - Bote; Wachmann

rabbā Pkt., *rābaṛī*, *rabaṛī* H., *rāb* Rāj. - mit roter Hirse (*bajrī*) verdickte und gesüßte (Butter-) Milch

rajoharaṇa Skt. *rayaharaṇa* Pkt. - Staubfeger; Feger und Statussymbol der Śvetāmbara-Mönche (siehe *oghā*, *pāya-puñchaṇa* *pramāṛjanī*, *pūñjanī*)

rasa Skt. - Saft, Essenz; Gedicht

rasa-parityāga Skt., *rasa-paricchāya* Pkt. *ras calit* Rāj. - Geschmacksverlust; Kategorie von Nahrungsmitteln; Verzicht auf Nahrung, welche den Geschmack verloren hat (aufgrund bakterieller Aktivitäten)

rastān Rāj. - Stofftuch zum Abdecken der Wasserbehälter der Jaina-Asketen

rāj H. - König, Königshof; Bezeichnung für die Gruppe von Mönchen, die den Terāpanth *ācārya* begleiten (siehe *guru-kula*, *parivāra*)

rāja-piṇḍa Skt., *rāya-piṇḍa* Pkt. - Königsnahrung; Nahrung, die speziell für Könige hergestellt wurde (Jaina-Mönche dürfen keine Nahrung von Königspalästen annehmen)

rātri-bhojana viramaṇa Skt., *rāi-bhoyaṇa viramaṇa* Pkt. - Verzicht auf die Zunahme von Nahrung (und Medizin) in der Nacht

rātrika-pratikramaṇa Skt., *rāiya-paḍikkamaṇa* Pkt. - Retrospektion für die Nacht; Sühneritual im Morgengrauen für die Fehler der zurückliegenden Nacht (siehe *daivasika-pratikramaṇa*)

rātry-adhika Skt., *rāiṇīya* Pkt., *rātnik* Rāj. - zusätzliche Nacht; der im geistlichen Rang Höherstehende (siehe *dīkṣā-paryāya*, *śaikṣa*)

roḡan U., *raugan* Per. - Lack, Firnis, Öl

roṭī H. - Brot

rukau Rāj., *rukkā*, *ṛṇapatra* H. - Schuldbrief, Schuldschein (siehe *hundī*)

rūmāl Per. - Taschentuch (der Terāpanth *samaṇa*) (siehe *mukha-vastra*)

ṛṇānubandha Skt. - Schuldbindung; Reziprozitätsverpflichtung zwischen einem als Gott wiedergeborenen (Jain) Heiligen und seinen Anhängern, die ihn einst unterstützten

sabhā Skt., *sahā* Pkt. - Versammlung, Gesellschaft; moderne korporative Jaina-Laienorganisation

sabhā-bhavana Skt. - Versammlungshaus; Terāpanth Śvetāmbara-Gemeindehaus (siehe *maṭha*, *niṣidyā*, *poṣadha-śālā*, *sthānaka*, *upāśraya*)

sacitta-tyāga-pratimā Skt., *sacitta-cāga-paḍimā* Pkt. - Gelübde des Entsagens von lebendigen Objekten; die fünfte der elf Stufen der *śrāvaka-pratimā*, in der ein Laie

den Verzehr beliebter (*sacitta*) Nahrungsmittel (wie grünes Blattgemüse, Schößlinge, Wurzeln, Knollen, ungekochtes Wasser, etc.) aufgibt, und insbesondere von Linsen und Trockennahrung lebt (siehe *acitta*)

sadasyatā Skt. - Mitgliedschaft

saha-gāmī Skt. - Reisebegleiter; Terāpanth-Mönche (Nonnen) unter der Leitung eines (einer) *agraṇī*, etc.

sahāya, *sāhāya* oder *sakhāya* Skt., *sājh*, *shāj*, *sahāy* Rāj. - Kameraden, Gefährten, Helfer; Abteilung Nahrung teilender männlicher Terāpanth-Mönche innerhalb des *rāj* (siehe *siṃghārā citta-samādhi*, *saṃbhoga*)

sahāya-pati Skt., *sājh-pati* H. - Leiter eines *sājh*; Aufseher mehrerer *siṃghārā* innerhalb des *rāj* (vergleichbar mit einem *agraṇī*)

sakāma-nirjarā Skt., *sakāma-nijjarā* Pkt. - vorsätzliche Vernichtung von Karman (siehe *akāma-nirjarā*)

sallekhanā (siehe *saṃlekhanā*)

samakita (siehe *samyaktva*)

samaṇa (f. *samaṇī*) Pkt./H. - diszipliniertes Wesen; 1. Mönch, 2. Terāpanth-Novize (siehe *śramaṇa*)

samaṇa-śreṇī H. - Asketenordnung; Kategorie von Terāpanth-Novizen

samarpaṇa Skt. - Unterwerfen, Übergeben; Formel der Rückgabe der

Besitztümer eines/r Wandergruppenleiters/leiterin an den *ācārya* nach *cāturmāsa*

samatā Skt., *samayā* Pkt. - Gleichheit, Ähnlichkeit, Vergleichbarkeit, Harmonie

samavasaraṇa Skt., *samosaraṇa* Pkt. - Ankunft; Versammlung im Beisein eines Jina, Kontemplationssritual der Laien

samācāra Skt., *samāyāra* Pkt. – 1. Sitte, Brauch, Benehmen, Praxis, 2. Information (schriftliche Mitteilungen der Terāpanth-Mönche untereinander)

samādhi Skt., *samāhi* Pkt. - Versenkung; Meditation, freiwilliger Tod, Verbrennungsort, Denkmal an einem Verbrennungsort

samādhi-mandira Skt. - Denkmal an einem Verbrennungsplatz

samādhi-pātra Skt., *samāhi-patta* Pkt. - Sammelschale; euphemistisch für Abfalltopf (siehe *dhātu-pātra*, *mātraka*)

samārohaṇa Skt., *samāroha* H. – Aufstieg; religiöse Zeremonie

samiti Skt., *samii* Pkt. - Behutsamkeit, Anstand; Kategorie monastischer Verhaltensregeln (siehe *iriyā*, *bhāṣā*, *eṣaṇā*, *ādāna-nikṣepaṇa*, *utsarga*)

sammelana Skt. - Versammlung

sampāda Skt., *saṃpāda*, *saṃpāya* Pkt. - Errungenschaft, Qualifikation (z.B. eines *ācārya*)

saṃrāj Skt. - Allherrscher

samudāya Skt. - Vereinigung, Zusammenschluß, Ansammlung, Kombination; monastische Abstammungslinie, Abteilung oder Gruppe von Mönchen (insbesondere der Tapā Gaccha Mūrtipūjaka)

samudghāta Skt., *samugghāya* Pkt. - Entfernung; endgültige Vernichtung des Restkarman
samūha Skt. – Kollektiv, Anhäufung, Gruppe; Wanderguppe der Jaina-Mönche (siehe *saṃgha*, *saṅghāṭa*, *saṅghāta*)
samyak-darśana Skt. *sammad-daṃsaṇa* Pkt. - rechter Glaube, rechte Einsicht
samyak-jñāna Skt. *sammaṃ nāṇa* Pkt. - rechtes Wissen
samyak-cāritra Skt., *sammaṃ cariya* Pkt. - rechter Wandel
samyaktva Skt., *sammatta* Pkt. - Vollkommenheit; rechter Glaube, rechte Einsicht (siehe *samakita*, *samyak-darśana*)
saṃbhoga Skt. - Essens- und Lebensgemeinschaft; Mönche (Nonnen), die gemeinsam Nahrung, Wissen oder Ausrüstung, etc., teilen (siehe *maṇḍalī*, *siṃghārā*)
saṃdeśa Skt., *saṃdesa* Pkt. - Mitteilung, Anweisung
saṃdhyā Skt., *saṃjhā* Pkt. - Dämmerung, Zwielicht; Übergangszeiten zwischen Tag und Nacht
saṃgha Skt., *saṅgha* P./H. - Versammlung, Gruppe; Gemeinde, Orden, Sekte, Gemeindeorganisation (siehe *saṃghāṭa*)
saṃghādhīpa, *saṃghādhīpati* Skt. - Leiter eines *saṃgha* (siehe *kulapati*, *saṃgha-pati*, *saṅghvī*)
saṃghapati Skt. - Leiter eines *saṃgha* (siehe *kulapati*, *saṃghādhīpa*, *saṅghvī*)
saṃghaṭhana Skt., *saṅgaṭhana* H. - Organisation
saṃghāta Skt., *saṃghāḍa* Pkt. – Ansammlung, Haufen, gemeinsam Reisende; Wanderguppe (siehe *saṃgha*, *saṅghāṭa*, *saṅghāta*, *samūha*)
saṃjñā Skt., *saṇṇā* Pkt. - Bewusstsein, Verstand
saṃkalpa Skt., *saṃkappa* Pkt., *saṅkalpa* H. – Vorsatz, Wille, Intention, Entschluß
saṃlekhanā Skt., *saṃlehaṇā*, *sallehaṇā* Pkt., *sallekhanā* H. – das Einschneiden; Sterbefasten (siehe *saṃstāra*, *santhārā*)
saṃmūrchima Skt., *saṃmucchima* Pkt. - durch Urzeugung bzw. Gerinnung entstehende Lebewesen; spontan in Exkreta und Schmutz entstehende, für das Auge unsichtbare Kleinstlebewesen
saṃnyāsa Skt. - Entsagung
saṃnyāsin Skt. - der alles von sich Werfende; Entsagender
saṃpradāya Skt., *saṃpadāya* Pkt., *saṃpradāya* H. – Überlieferung, Tradition; mündliche oder schriftliche Lehrtradition, monastische Schule, Sekte (siehe *āmnāya*)
saṃsāra Skt. - Transmigration, weltliche Existenz
saṃstāra Skt., *saṃthāra* Pkt., *santhāra*, *santhārā* H. - Lager (-streu); rituelles Todesfasten, Gelübde der lebenslangen Entsagung von Nahrung oder/und Wasser (siehe *saṃlekhanā*)
saṃvara Skt. - Abwehr; Stoppen des Einfließens von Karma
saṃvatsarī H., *sāṃvatsarika*, Skt., *sāṃvacchariya* Pkt. - alljährlich; Tag der Buße, und Tag der gegenseitigen Vergebung (Freundschaft), bedeutendster religiöser Tag der Śvetāmbara-Laien am Ende des sieben Tage langen *paryuṣaṇa*-Festes

sāṃvatsarīka-patra H. - briefliche Bitte um Vergebung an *sāṃvatsarī* (*kṣamāpaṇā-patra*)
saṃvega Skt., *saṃveya*, *saṃvega* Pkt. – Erlösungsverlangen
saṃvegī-sādhu Skt., *saṃveya*-, *saṃvegī-sāhu* Pkt. – Erlösung anstrebbender aufrechter Mönch;
Mūrtipūjaka-Reformsekte (siehe *mumukṣu*, *saṃvigna*, *yati*)
saṃvidhāna Skt. – Verfassung; Verfassung des Terāpanth
saṃvibhāga Skt. - Aufteilen, Teilhabe, Verteilen (siehe *āhāra-saṃvibhāga*, *bāṃṭanā*,
vaṇṭana)
saṃvigna Skt., *saṃvigga* Pkt. *saṃvegī* H. – Erlösung suchen; Erlösung Suchender, sich
korrekt verhaltender Mönch
saṃyama Skt., *saṃjama* Pkt. - Zurückhaltung, Selbstkontrolle, Selbstzucht
saṃyata Skt., *saṃjaya* Pkt. – Zügelung; Stufen monastischen Verhaltens (siehe *cāritra*)
saṃyojaka (f. *saṃyojikā*) Skt. - Zusammenbringen, Organisator; Leiter(in) der Terāpanth
mumukṣu (siehe *yojaka*, *yojikā*)
santhārā H. (siehe *saṃstāra*, *saṃlekhaṇā*)
saṅgha (siehe *saṃgha*)
saṅgha-baddha Skt. - Gruppendisziplin
saṅgha bahiṣkāra H. - Exkommunikation
saṅghāṭa Skt., *saṅghāḍa* Pkt. *saṅghārā* H., *saṅghāḍo* G., *siṃghāra*, *siṃghārā* Rāj. - Zwei,
ein Paar, Grüppchen; Gruppe gemeinsam wandernder Jaina-Mönche (Nonnen) (siehe
bhāṇā, *saṃgha*, *saṅghāṭa*, *saṅghāṭa*, *saṃūha*)
saṅghāḍa-pati H., *siṃghāra-pati*, *siṃghārā-pati* Rāj. - Leiter einer Wandergruppe (siehe
agranī)
saṅghāṭa Skt., *saṅghāya* Pkt. - Gruppe (siehe *saṃūha*)
saṅghvī G. - Leiter eines *saṅgha* (siehe *kulapati*, *saṅghādhipa*, *saṅghapati*, *saṅghvī*)
sapiṇḍa Skt. - die gemeinsam die Ahnenklöße Essenden; rituell definierte, maximal sechs
Generationen umfassende Verwandtschaftsgruppe im Brāhmaṇismus
sarāṭī U. – Geldwechseln; Bankkredit (siehe *shroff*)
satī Skt., *saī* Pkt. - Bezeichnung für Sthānakavāsī *sādhvī* (siehe *sādhvī*, *mahāsatī*)
satsaṅga Skt. – Interaktion mit dem Guten; informeller Kreis um einen *guru*
sattva Skt., *satta* Pkt. - Sein, Lebewesen, Charakter, Gutheit, Reinheit
sattvikatā Skt. - Ehrlichkeit, Tugendhaftigkeit
satya Skt., *sacca* Pkt. - Wahrheit
satya-piṇḍa Skt., *sacca-piṇḍa* Pkt., *sat-piṇḍ* Rāj. – wahrhaft, regelgerecht erbettelte
Nahrung; vom selben Haus nur an alternierenden Tagen annehmbar (siehe *nitya-piṇḍa*)
sāmāyika Skt., *sāmāiya* Pkt. - Gleichmut; Gelübde der Entsagung der Gewalt,
sāṃgarī Rāj., *sāṃgar* H. - unreife Schote des *khejaṛī* Baumes
sādhaka (f. *sādhikā*) Skt., *sāhaga* (f. *sāhiyā*) Pkt. - geschickte Person, Verehrer; ein religiöse
Vollendung anstrebbender Laie
sādhanā Skt., *sāhaṇā* Pkt. - religiöse Praxis (Askese, Meditation, etc.)

sādhū (f. *sādhvī*) Skt., *sāhu* (f. *sāhuṇī*) Pkt. - Mönch (Nonne), Asket (Asketin) (siehe *bhikkhu*, *muni*, *nirgrantha*, *satī*, *mahāsatī*)
sādhvī-pramukhā Skt. - oberste Nonne; Vorsteherin der Terāpanth-Nonnen
sādī ūn H. - reine Wolle; Wollknäuel
sāmācārī Skt., *sāmāyārī*, *saṁāyārī* Pkt. - korrektes Verhalten; grundlegende Regeln, Ordensregeln (siehe *maryādā*)
sāmāyika Skt., *sāmāiya* Pkt. - rechtes Verhalten; 48 Minuten lange Meditation der Jain-Laien
sāmāyika-vrata Skt., *sāmāiya-vaya* Pkt. - Gelübde des rechten Verhaltens; Gelübde der Gewaltlosigkeit
sāmāyika-cāritra-dīkṣā Skt., *sāmāiya-caritta-dikkhā* Pkt. - Initiation in den gewaltlosen Wandel; Initiation in den Orden durch das Gelübde der vollkommenen Gewaltlosigkeit (siehe *chedopasthāpanīya-dīkṣā*)
sāmparāyika-karman Skt., *saṁparāiya-kamma* Pkt. - Karman für die Zukunft; weltliches "Dauerkarma" (siehe *īryāpathaka*)
sāphī U. - Putzklappen
sārī H. - Sari; Bezeichnung für das Untergewand der Terāpanth *sādhvī* bzw. des Obergewandes der *samaṇī* (siehe *antarīya*, *colapaṭṭa*)
sāvadhāna Skt. - vorsichtig, aufmerksam, achtsam (siehe *asāvadhāna*)
sāvadya Skt., *sāvajja* Pkt. - tadelnswert, sündhaft (siehe *asāvadya*, *niravadya*)
sāyaṁkāḷīna-gocarī Skt. - Bettelgang zur Abendzeit
seṭh H., *śeṭh* G. - reicher Händler, Bankier; Ehrentitel (siehe *śreṣṭha*)
sevaka Skt., *sevrā* G., *sewra* Engl. - Verehrer, Diener; Jain-Laie
sevā Skt. - Dienst
Sevā-Kendra Skt. - Dienstleistungszentrum; "Altersheim" für Terāpanth-Mönche oder Nonnen
sewra Engl. (siehe *sevaka*)
shroff Engl. - Geldwechsler, Bankier (siehe *sarāṭī*)
siddha Skt. - befreite Seele
siddhānta Skt., *siddhamānta* Pkt. - Lehre, Kanon
siddhi Skt. - Erfolg, Erlösung, Zauberkraft
silāī ke doṛe H. - Nähfaden/beutel
siṁhāsana Skt., *sīhāsana* Pkt. - Thron
siṁghārā, *siṁghāra* (siehe *saṁghāta*, *saṁghāṭa*)
sirānā, *sirātyānrā palā* H. - kleines Stofftuch zum Einwickeln der Kleider der Terāpanth-Mönche
siyāra, *siṁyāra* Rāj. - Bohrer aus Eisen (Schreinerwerkzeug)
sīdī Rāj., *sīḥī* H. - Leiter; einfache Totenbahre
sīmā Skt. - Grenze
sīth H., *sīttha* Pkt., *siktha* Skt. - Reiswasser von gekochtem Reis

sīṭhā H. - Essensreste, Krümel
smāraka Skt. - Denkmal
smāraṇa-vāraṇa Skt., *sāraṇa-vāraṇa* Pkt. - Erinnern und Abwehren; alljährliche retrospektive Beurteilung der Taten der Mönche (Nonnen) auf Grundlage ihrer Tagebücher durch den Terāpanth *ācārya*
sogarī (*saugarau*) Rāj. – in Asche gebackenes Brot (*roṭī*) aus Wasser und Salz (Spezialität von Jodhpur)
**spardhaka* Skt., *phaḍḍaya* Pkt. - kleiner Teil eines *Gaccha* (siehe *gaṇāvacchedaka*)
stabaka Skt., *thavaya*, *thavakka* Pkt., *thabbā* P., *thok*, *thokaṛā* H. - Büschel, Haufen, Bündel; Sammlung von Sprüchen und Versen, Notizen oder Kommentaren (siehe *stoka*, *ṭabbā*)
sthala, *sthalī* Skt., *thal*, *thalī* Pkt./Rāj. – 1. Hochebene, 2. Wüste; Wüstenzone im Bikaner-Distrikt von Rajasthan (siehe *maru-sthal*, *thalī*, *thār*)
sthavira Skt., *thavira* Pkt. - Verehrenswerter, Ältester (in der monastischen Ordnung)
sthavira-kalpa Skt., *thera-kappa* Pkt. - Lebensweise der Älteren; in einer Ordensgemeinde lebende Mönche (siehe *jina-kalpa*)
sthavirāvalī Skt., *therāvali* Pkt. – monastische Genealogie oder Sukzession
sthālī Skt., *thālī* Pkt. - Topf, Metallplatte, Servierplatte; Eßgeschirr zum Servieren von Nahrungsmitteln
sthāna Skt., *thāṇa* Pkt. – 1. Standort, Wohnsitz; 2. Anzahl von Mönchen (Nonnen) an einem Ort
sthānaka Skt., *thāṇaga* Pkt. - Ort, Platz, Halle; Sthānakavāsī-Gemeindehaus, Kloster (siehe *maṭha*, *niṣīdyā*, *poṣadha-śālā*, *sabhā-bhavana*, *upāśraya*)
sthānakavāsin Skt., *sthānakavāsī* H. - Hallenbewohner; anikonische Śvetāmbara-Tradition (siehe *bāīstolā*, *dhūṇḍhiyā*)
stotra Skt., *sajjhāya* G./Rāj. - Hymne
stoka Skt., *thokaṛā* Rāj. – auf Tropfen bezogen, Masse, Haufen; Sammlung von Sprüchen und Versen, Notizen oder Kommentaren (siehe *stabaka*, *ṭabbā*)
stūpa Skt., *thūbha* Pkt. - Reliquienschrein, Grabmal (siehe *caitya*)
sukha Skt., *suha* Pkt. - Glück, Zufriedenheit
sukha-śātā Skt. – Glück und Freude, Zufriedenheit; formelhafte Frage nach dem Befinden und den Bedürfnissen eines Mönches (Nonne) (siehe *vandanā*)
supātra Skt., *supatta* Pkt. - guter Behälter, guter Empfänger (einer Gabe) (siehe *kupātra*)
sūjhatā H. – tugendhafte Person; eine Person, die nach den Regeln Almosen geben kann (siehe *asūjhatā*)
sūri Skt. - Ordensleiter (siehe *ācārya*, *gaṇādhipati*)
svādhyāya Skt., *sajjhāya* Pkt., *sajjhāy* Guj./Rāj. - Unterricht, Studium; Selbst-Studium der heiligen Schriften, Rezitation, Guj./Rāj. Textgattung (siehe *stotra*)
svīkṛti-patra Skt. - Zustimmungsbrief; schriftliche Zustimmung der Angehörigen zur Initiation (siehe *ājñā-patra*)
syād-vāda Skt., *siyā-vāya* Pkt. - Doktrin der relativen Bestimmung des Seins

syāhī H., *siyāhī* Pkt. - Dunkelheit; Tinte

śabda Skt., *sadda* Pkt. - Wort

śaikṣa Skt., *seha* Pkt. - Schüler; rangniedriger Mönch (siehe *dīkṣā-paryāya*, *rāyaṇiya*)

śakti Skt., *satti* Pkt. – Kraft, Macht

śapatha Skt. - Eid, Gelübde

śaraṇa Skt., *saraṇa* Pkt. - Schutz, Zuflucht

śarīra Skt., *sarīra* Pkt. - Körper

śava-yātrā Skt. - Leichenprozession (zum Verbrennungsplatz)

śayyā, *śayana* Skt., *sejjā*, *sayana* Pkt. - Lager, Bett, Ruhe

śayyātara, *śayyātaraka* Skt., *sejjāyara*, *sejjāyaraya*, *sāgāriya* Pkt. - der eine Lagerstatt gewährt; Herberger, Gastgeber der Mönche (Nonnen) (siehe *śayyā*, *śayyātara-piṇḍa*)

śayyātara-piṇḍa Skt., *sejjāyara-piṇḍa* Pkt. - Almosenspeise des Gastgebers (nur am ersten Tag zulässig)

śākhā Skt., *sāhā* Pkt. - Zweig; Untergruppe eines *gaccha* oder eines *gaṇa*

śāsana Skt., *sāsaṇa* Pkt. - Disziplin, Befehl, Lehre

śāstrārtha Skt. - Debatte, dokrinäre Auseinandersetzung, Streitgespräch

śibira, *śivira* Skt. – Zelt, Lager; Lager zur religiösen Ausbildung

śikṣā Skt., *sikkhā* Pkt. – Unterricht, Lehre, Vorschrift; öffentliche Examinierung von Terāpanth-Mönchen (Nonnen) während des *hājarī*

śikṣā-dīkṣā Skt., *sikkhā-dikkhā* Pkt. - Einführung in die Lehre; vormonastische Ausbildungsphase potentieller Novizen

śikṣā-vrata Skt., *sikkhā-vaya* Pkt. - belehrende Gelübde; Kategorie pädagogischer Gelübde bzw. Rituale für Jaina-Laien (siehe *deśāvakāśika*, *sāmāyika*, *poṣadha*, *dāna*)

śilā-lekha Skt., *silā-lekha* Pkt. – Felsenbrief; Inschrift

śiṣya Skt., *sīsa*, *sissa* (f. *sissā*, *sissaṇī*) Pkt. - Schüler (siehe *celā*)

śīthilācāra Skt., *siḍhilāyāra* Pkt. - Laxheit

śleṣa Skt., *silesa* Pkt. – Verbindung; Doppelsinnigkeit

śleṣman Skt., Schleim (siehe *kheṭa*)

śramaṇa (f. *śramaṇī*) Skt., *samaṇa* (f. *samaṇī*) Pkt. - der sich Abmühende; Asket (siehe *samaṇa*)

śrama-vibhāga Skt. - Arbeitsteilung

śrāvaka (f. *śrāvikā*) Skt., *sāvaga* (*sāviyā*) Pkt.- Hörer; Jaina-Laie (siehe *upāsaka*)

śrāvakācāra Skt., *sāvagāyāra* Pkt. - Verhalten der Hörer; Kodex des rechten Verhaltens für Jaina-Laien

śrāvaka-niṣṭhā-patra H. – Brief der Laienanhängerschaft (Loyalitätseid des Terāpanth)

śreṣṭha Skt., *seṭh* H., *šeṭh* G. – reicher Händler, Bankier; Ehrentitel (siehe *shroff*, *vāṇija*)

śrīpūjya Skt. - Großmeister; Leiter der Mūrtipūjaka *yati*

śruta-jñāna Skt., *suya-ṇāṇa* Pkt. – gelerntes Wissen (siehe *avadhi-jñāna*, *kevala-jñāna*, *maṇḍaparyāya-jñāna*, *matī-jñāna*)

śubha Skt., *subha* Pkt. - Wohlsein, Glück, Heil (siehe *aśubha*)
śuddha Skt., *suddha* Pkt., *sūjto* Rāj. - rein (siehe *aśuddha*)
śuṇṭhī Skt., *siyuṇṭhā* Pkt., *śuṇṭh* H. - getrockneter Ingwer
śvāsocchvāsa Skt., *sasosāsa* Pkt. – Ein- und Ausatmen, kontrolliertes Atmen; Form der Buße (siehe *ucchvāsa*)

ṣaḍāvaśyaka Skt., *ṣaḍāvassaya* Pkt. - sechs Notwendigkeiten; obligatorische Riten (siehe *āvaśyaka*)
ṣaṣṭha-bhakta Skt., *chaṣṭha-bhatta* Pkt. - sechste Mahlzeit; Fastenübung bei der fünf Mahlzeiten ausgelassen werden (25 Tage lang)

taijasa-śarīra Skt., *teyaga-sarīra* Pkt. - Feuerkörper (siehe *āhāraka-śarīra*, *audārika-śarīra*, *kārmaṇa-śarīra*, *vaikriya-śarīra* und *tejas*)
tapas, *tapasya* Skt., *tava* Pkt. - Wärme, Erhitzung; Askese
tapasvin (f. *tapasvinī*) Skt., *tavassi* Pkt., *tapasvī* H. - Asket
Taruṇa Saṅgha - Jugendgruppe des Terāpanth
tattva Skt., *tatta* Pkt. - Wahrheit; die sieben oder neun Grundwahrheiten des Jinismus (siehe *nava-padārtha*)
tābīz U. - Amulett
tejas Skt., *teya* Pkt. - Glut, Hitze, Glanz; innere Ausstrahlung, Charisma (auch *ābhāmaṇḍala*)
tejo-labdhi Skt., *teya-laddhi* Pkt. - Seelenkraft
telā Rāj. - drei Tage währendes ununterbroches Fasten
tel-mayaṇ Rāj. - Öl-Wachs (*mom*) Gemisch, zum Imprägnieren (*mom-jāmā*) und Säubern der Kleider der Mönche, und zur Verwendung als Firnis für die Almosenschalen (*mom-rogan*)
terahpanth H. - Pfad der Dreizehn; Bezeichnung für Śvetāmbara-Orden und Digambara-Sekte (siehe *terāpanth*)
terāpanth H. - Euer Pfad; Bezeichnung für Śvetāmbara-Orden und Digambara-Sekte (siehe *terahpanth*)
thailā, *thelā* H. - große Tasche; Tragetasche, Schlinge; für Kleider, Almosentöpfe, Tagebücher der Mönche (siehe *jholā*, *jholī*, *kotthala*)
thalī Rāj. –Wüstenzone im Bikaner-Distrikt von Rajasthan (siehe *maru-sthal*, *sthala*, *thār*)
tharmas H., *thermos* Engl. - Thermosflasche
thār H. – Wüste (siehe *thalī*)
tikkhutto Pkt. – dreifach; die dreifache verehrende Umkreisung des *guru* von rechts nach links, symbolisch: dreimaliges Kreisen der gefalteten Hände vor dem Gesicht mit Verbeugung (siehe *trikṛtvā*)
tiryāṇc Skt., *tiriya* Pkt. - horizontal gehen, Tier; Tiere und Pflanzen, die organische Welt: eine der vier Geburtskategorien (siehe *gati*)
tithi Skt., *tihi* Pkt. - Montag

tithi-kṣaya Skt. – Neumondtag
tīrtha(n)kara Skt., *tithagara* Pkt. – Furtbereiter; Sektengründer, Jaina-Prophet (siehe *jina*)
trikṛtvā Skt., *tikkhutto* Pkt. – dreifach (siehe *tikkhutto*)
tumbā H. – (ausgehöhlter) Kürbis; Wasserbehälter der Asketen (aus Holz oder Plastik)
tyāga Skt. – Akt der Entsagung, Kasteiung
tyāgin Skt. – Entsagender

ṭabbā, *ṭabā* Rāj., *ṭabo* G., Genre umgangssprachlicher Jaina Āgama-Kommentarliteratur in Alt-Gujarātī und Alt-Rājasthānī (Wortübersetzungen ohne Grammatik) (siehe *stabaka*, *stoka*)
ṭahukā Rāj. – Kuckuck; zehn Verhaltensregeln des Terāpanth *ācārya* Jītmal, die von Terāpanth-Mönchen (Nonnen) einst vor jedem Mahl rezitiert werden mußten
ṭaṅkotkīrṇa G. – mit einem Meißel (auf Stein) eingeritzt; Unauslöschbar
ṭālokara Rāj. – Ausgeschlossener; exkommunizierter (Terāpanth-) Mönch
ṭopasī, *ṭopālī* Rāj. – Steinschale der Kokosnuß; Trinkschale
**ṭolā*, **tolā* Skt., *ṭolau* (f. *ṭolī*) Rāj. – Viertel, Herde, Gruppe, Abteilung, Klan, Orden, Gemeinde; Jaina-Orden, Sekte, monastische Tradition (siehe *bāṭstolā*)

ṭhikānā H. – Aufenthaltsort (der Mönche)
ucāryo Rāj. – Stoffstück des *khaṇḍiyā* Typs
uccapaṭṭa Skt., *uchpaṭṭa* H. – erhöhter Sitz (des *ācārya*) (siehe *bajoṭ*, *paṭṭa*)
ucchvāsa Skt., *ūsāsa*, *ūsasa*, *ussāsa* Pkt. – Ausatmen, Atemzug; Form der Buße (siehe *śvāsocchvāsa*)
udaka Skt., *udaga*, Pkt. – Wasser (gießen)
uddhāra Skt. – Beseitigung, Aufschwung, Reform
udghātana Skt., *ugghāyaṇa* Pkt. – Vernichtung, Tötung, Untergang
udghātika Skt., *ugghāiya* Pkt. – (verschobene und) verkürzte Buße (siehe *anudghātika*)
ukālī H. – medizinische Kräutermischung
upadhāna Skt., *uvahāṇa* Pkt. – kollektive Fastenübung der zwölf Entsagungen
upadhi Skt., *uvahi* Pkt. – Bedingung, Attribut; materieller Besitz, Sammelbegriff für die Ausrüstungsgegenstände der Jaina-Mönche (siehe *bartan*, *upakaraṇa*)
upaghāta Skt., *uvaghāya* Pkt. – Verletzung; Regelverstoß
upahāra Skt., *uvahāra* Pkt. – Geschenk (siehe *bheṇṭ*)
upakaraṇa Skt., *uvagarāṇa* Pkt. – Werkzeug, Gerät; Gebrauchsgegenstand der Jaina-Mönche (siehe *bartan*, *upadhi*)
upapāta Skt., *uvavāya* Pkt. – Geburt (siehe *aupapātika*)
upasamṭpadā Skt., *uvasamṭpayā* Pkt. – Eintritt in einen Orden
upasthāna Skt., *uvaṭṭhāṇa* Pkt. – Sitzen, Anwesenheit; (siehe *hājarī*, *uposatha*)
upasthāpanā Skt., *uvaṭṭhāvaṇā* Pkt. – Ordination der Jaina-Mönche (Nonnen) (siehe *chedopasthāpanā*, *dīkṣā*)

upavasatha Skt., (*u*)*poṣadha* BHS, (*u*)*posatha* P., *posaha* Pkt., *poṣadh* H. – Nachtwache, Fasttag; Fastentag für Jaina-Laien, Tag der Rezitation der monastischen Regeln zum Zweck der Beichte im Buddhismus (siehe *hājarī*, *poṣadha*, *upavāsa*)
upavāsa Skt., *uvavāsa* Pkt. – Fasten; Fasten für die Dauer eines Tages und einer Nacht (siehe *caturtha-bhakta*, *pakkā upavāsa*, *kaccā upavāsa*)
upayoga Skt., *uvaoga* Pkt. – geistige Funktion; Attribut der Seele
upādhyāya Skt., *uvajjhāya* Pkt. – Lehrer, Tutor
upāṅga Skt., *uvaṅga* Pkt. – Zusatzglied; Anhang, Sektion des Jaina-Kanons
upāsaka (f. *upāsikā*) Skt., *uvāsaga* (f. *uvāsiyā*) Pkt. – Diener, Anhänger, Laienverehrer
upāsana Skt. – Verehrung (der *sādhū* oder *sādhvī*, auch: *mūrtipūjā*)
upāśraya (vgl. *upaśrayati*) Skt., *uvassaya*, *uvāsaya* Pkt., *apas ra* Rāj. – Anlehnen, Zufluchtsstätte, Unterkunft; Gemeindehaus, Kloster (siehe *maṭha*, *niṣidyā*, *poṣadha-śālā*, *sabhā-bhavana*, *sthānaka*)
utsarga (-*samiti*) Skt., *uccāra* (-*samī*) Pkt. – Ausschüttung, Entleerung; monastische Regelung der Entsorgung und Entleerung (siehe *pañcamī*, *pariṣṭhāpana*, *vicāra-bhūmi*)
utsava Skt., *ussava* Pkt. – Festival
uttarādhikārin Skt., *uttarādhikārī* H. – designierter Nachfolger (des *ācārya*) (siehe *yuvācārya*, *yuvārāja*)
uttarīya Skt., *uttarijja*, *uttariya* Pkt. – Überzug, Decke, Schal; Obergewand der Terāpanth *samaṇī* (siehe *antarīya*, *sārī*, *colapaṭṭa*)
vaikriya-śarīra Skt., *veuviya-sarīra* Pkt. – Verwandlungskörper (siehe *āhāraka-śarīra*, *audārika-śarīra*, *kārmaṇa-śarīra*, *taijasa-śarīra*)
vaikuṇṭha Skt., *baikunṭhī* Rāj. – Sänfte für die Leichenprozession eines Jain Mönchs/ Nonne
vairāgin (f. *vairāgiṇī*, oft: *vairāginī*) Skt., *veraggī* (f. *veraggī*) Pkt. – Begierdeloser; 1. Weltentsager, 2. Ehrentitel für herausragende Śvetāmbara-Mönche (siehe *vītarāga*)
vairāgya Skt., *veragga* Pkt. – Ekel, Lebensüberdruß, (Welt-) Indifferenz (die zur Entsagung führt) (siehe *pravrajyā*)
vaiyāvṛtṭya Skt., *veyāvacca* Pkt. – Dienstleistung; Form der inneren Askese (siehe *abhyantara-tapas*, *sevā*)
vanaprastha, *vānaprastha* Skt. – Waldbewohner; Eremit
vandanā Skt., *vaṇḍaṇā* Pkt. – Ehrung; Lobpreisung, Verehrung, Gebet, Respekterweisung
vandaka Skt., *vandaha* Pkt. – Preisender
vaṇṭaka Skt., *vaṇṭaga* Pkt., *bāṇṭa* H. – Verteilung, Aufteilung; Aufteilung der erbettelten Nahrung, etc. (siehe *vaṇṭaṇa*, *bāṇṭane kā kām*, *saṃvibhāga*)
vaṇṭaṇa Skt., *vaṇṭhaṇa* Pkt., *bāṇṭana* H. – verteilen, aufteilen; Aufteilung der erbettelten Nahrung, etc. (siehe *vaṇṭaka*, *bāṇṭane kā kām*, *saṃvibhāga*)
varga Skt., *vagga* Pkt. – Gruppe, Schar; Abteilung oder Gruppe von Wandermönchen (siehe *siṃghārā*)
varṣā Skt., *vāsā*, *vāsa* Pkt. – kalendrische Regenzeit

varṣika-tapas Skt., *varṣī tap* H. – “ ein Jahr lang” Fasten; für die Dauer von dreizehneinhalb Monaten abwechselnd einen Tag fasten und einen Tag nur einmal essen
vasati Skt., *vasahi* Pkt. - Unterkunft, Haus
vastra Skt., *vattha* Pkt. - Kleid, Stoff
vastra-parivarta Skt., *vattha pariyatṭha* Pkt. – Kleiderwechsel
vastra-pratilekhanā Skt., *vattha paḍilehanā* Pkt. – Kleider-Inspektion
vastu-vinimaya Skt. - Objekt-Tausch; Barter, Tauschhandel
vāṇija Skt., *vāṇiya* Pkt., *vāṇiyā* G., *baniyā* H. – Händler (siehe *śreṣṭha*)
vāṇī Skt. - Stimme, Rede, Klang, Musik
vānī Rāj. - Asche
vāsakṣepa Skt., **vāsakheva* Pkt., *vāskṣep*, *vāskep* G. – Aromastreu; mit Mantra aufgeladenes glückbringendes Sandelholzpulver, mit dem Mūrtipūjaka-Mönche ihre Anhänger segnen
vedana Skt., *veyaṇa* Pkt. – Empfindung, Gefühl
vedanā Skt., *veyaṇā* Pkt. – Schmerz
vicāra Skt., *viyāra* Pkt. - Ansicht, Meinung
vicāra-bhūmi Skt. – Ort der Reflektion; Bezeichnung für den Platz der Toilette der (Terāpanth-) *samaṇa* (siehe *pañcamī*, *pariṣṭhāpana*, *utsarga*)
vidāi samāroha H. – Abschiedszeremonie (vor der Weihe)
videśa-yātrā Skt. - Reise ins Ausland
vidhi Skt., *vihi* Pkt. – 1. Regel, Vorschrift, 2. Ritual, 3. Methode
vigaya Pkt. (siehe *vikṛta*)
vihāra Skt. - Umhergehen; 1. Wanderung der Jaina- Mönche, 2. Versammlungsgebäude der Terāpanth-Laien
vihāra-kṣetra Skt., *vihāra-khetta* Pkt. - Wandergebiet, Einflußzone (siehe *cokhlā*, *grāma-maṇḍala*, *kṣetra*)
vihāra-vivaraṇa Skt. - Erläuterung der Wanderung; Tagebuch einer Terāpanth-Wandergruppe
viññapti-patra Skt., *vinnati-patta* Pkt. - Bittbrief, Informationsbrief, Petition; Einladungsbrief der Laien an die Mönche
vikṛta Skt., *vigaya*, *vigaī* Pkt., *vikṛti* H. - Zustandsveränderung; transformierte Nahrungsmittel, die sechs “Delikatessen” der Terāpanthī: Milch (*dūdḥ*), Joghurt (*dahī*), geklärte Butter (*ghī*), Öl (*tel*), Rohrzucker (*gur*), Süßigkeiten (*miṭṭhāī*) (siehe *nirvikṛta*)
vikṛta-varjana Skt., *vigaya vajjana* Pkt., *vigay varjan* H. – Aufgeben/Verbot der sechs Delikatessen als Form der Buße (siehe *vikṛta*, *nirvikṛta*)
vilāyatī H. - Fremder, Europäer; Übersee-Jain
vinaya Skt., *viṇaya* Pkt. - Respekt, Betragen, monastische Disziplin, Höflichkeit, Verehrung der Senioren
vinīta Skt., *viṇīya* Pkt. - demütig, bescheiden, diszipliniert, gehorsam (siehe *avinīta*)
virādhaka Skt., *virāhaga* Pkt. - Übertreter; respektloser sorgloser Mönch, der absichtlich

die Regeln verletzt und keine Bußen ableistet (siehe *ārādhaka*)
virāḍhanā Skt., *virāhaṇā* Pkt. - Verletzung, Gewalt (Gegenteil von *ārāḍhanā*)
visarjana Skt., *visajjaṇā* Pkt. - Entsagen, Aufgeben, Freisetzen (von Besitztümern); Ācārya
 Tulsī's Doktrin der Gabe (siehe *dāna*)
vītarāga Skt. – frei von Begierde (siehe *vairāgin*)
vrata Skt., *vaya* Pkt. - Eid, Gelübde, Observanz
vyāñjana Skt., *vaṃjaṇa* Pkt. – Zeigen, Andeuten, Offenbaren, Zeichen, Ornament, Gemüse,
 Würze
vyatikrama Skt., *vaikkama* Pkt. – Überschreitung, Sünde
vyavahāra Skt., *vahahāra* Pkt. – 1. (rechtliches) Verfahren, 2. Handel; monastisches
 Strafverfahren, Transaktion
vyavahāra-naya Skt., *vahahāriya-ṇaya* Pkt. - pragmatisch-analytische Betrachtungsweise
 (siehe *niścaya-naya*, *pāramārthika-naya*, *laukika*, *lokottara*)
vyavasthā Skt. – bestimmte Regel, Situation, Interpretation, Rechtskodex, Methode,
 Organisation, Befehl; Regelanwendung auf einen bestimmten Fall
vyavasarga, *vyutsarga* Skt., *viussagga*, *viosagga* Pkt. – Preisgabe; bewegungslose Meditation
 im Stehen (siehe *kāyotsarga*)
vyākhyā Skt., *viyāha* Pkt. - Erklärung, Interpretation, Vorlesung, Predigt (siehe *pravacana*)
vyutsarjana Skt., *vosiraṇa* Pkt., *bosraṇ* Rāj. - Aufgeben, Entsagen, Lossagen, Preisgeben;
 z.B. Überlassung des Leichnams eines toten Mönches an die Laien

yati Skt. - Mönch; verweltlichte Mūrtipūjaka-Halbmönche (siehe *śrīpūjya*, *bhaṭṭāraka*)
yācanā Skt., *jāyaṇā* Pkt., *jāṃcanā* H. - inspizieren; nach etwas fragen, entgegennehmen,
 akzeptieren, betteln (von Almosen) (siehe *paraṭhana*)
yātrā Skt., *jattā* Pkt. - Gang; Pilgerfahrt, Prozession
yoga Skt., *joga* Pkt. - Anspannung, Konzentration, Tat, Betätigung; asketische Erkenntnis-
 und Erlösungsmethode
yogin Skt., *joi* Pkt., *yogī* H. - der sich Konzentrierende, Anspannende; Asket, Magier
yojaka (f. *yojikā*) Skt. - Antreiber; Leiter einer Gruppe von Terāpanth *mumukṣu* Novizen
 (siehe *saṃyojaka*)
yuvarāja Skt., *yuvarāya* Pkt. – Jungkönig; designierter Nachfolger des *ācārya* (siehe
uttarādhikārī, *yuvācārya*)
yuvācārya Skt. – Junglehrer; designierter Nachfolger des *ācārya* (siehe *uttarādhikārī*,
yuvārāja)

zamīndār U. – Landbesitzer
zamūn-qand (-*tyāga*) U. – (Entsagung der) Wurzel *Amorphophallus Campanulatus* (eine Art
 Süßkartoffel); Verzicht auf das Essen von Erdfrüchten

ANHÄNGE

Anhang I	Vijayadharmasūri (1868-1922) (ad Kapitel 2)
Anhang II	Chitrabhanu (Kapitel 2)
Anhang III	Die Hymne an die Arhat (<i>Arhat-Vandanā</i>) (ad Kapitel 3)
Anhang IV	Reis und der rituelle Umgang mit Nahrungsmitteln (ad Kapitel 5)
Anhang V	<i>Mūlaguṇa</i> und <i>Śrāddha</i> -Ritual (ad Kapitel 7)
Anhang VI	<i>Chopra-Pūjā</i> (<i>Dīvālī</i>) (ad Kapitel 8)
Anhang VII	<i>Maryādā-Mahotsava</i> 1992: Protokoll der Handlungssequenzen (ad Kapitel 8)
Anhang VIII	Verteilung der Redner-, Sänger- und Geberrollen im <i>Maryādā-Mahotsava</i> 1992 (ad Kapitel 8)
Anhang IX	Collective Limitations (<i>Sāmūhik-Marjādā</i>) (ad Kapitel 8)
Anhang X	Letter of Rules (<i>Maryādā Patra</i>) (ad Kapitel 8)

Bilder

ANHANG I

Vijayadharmasūri (1868-1922)

Der moderne, reformistische Śvetāmbara-Jainismus wird in der Literatur weniger mit Ātmārām (Vijayānandasūri), sondern vor allem auch mit den Aktivitäten seines Schülers Vijayadharmasūri, des prominentesten *Ācārya* der Vijaya-Śākhā im frühen 20. Jahrhundert, in Verbindung gebracht. Nicht zuletzt aufgrund seiner institutionellen Aktivitäten und seiner Präsenz in den Medien - und vor allem den biographischen Darstellungen seines Lebens und Schaffens (Guérinot 1911, Tessitori 1917, Sunavala 1922, Glasenapp 1964: 74f.). Vijayadharmasūri war, obwohl er nicht willentlich von sich selbst sprach (Guérinot 1911: 379), äußerst medienbewußt und aufgeschlossen für die Modernisierung des Jainismus. Sein erster Schüler Muni Indravijaya (geb. 1881) sprach daher an seiner Stelle über das Leben seines Lehrers. Die Darstellung ist es wert ausführlich nachvollzogen zu werden, da sie eine ideologisch gefärbte Innensicht aus der Perspektive eines der wesentlichen Initiatoren der reformistischen Bewegung eröffnet und zugleich als Material für die spätere Analyse der Jain-Rhetorik und Sozialpsychologie eröffnet (siehe Kapitel 5). Wie die meisten Lebensdarstellungen der Jaina orientiert sich auch diese am traditionellen Format jainistischer Biographien, welches Indravijaya offensichtlich verwendete, und dem auch alle Biographen getreulich folgen, ohne sich darum zu bemühen die genannten Ereignisse in einen historischen Kontext zu stellen. Das Leben Vijayadharmasūris wird dementsprechend um folgende Serie zentraler Ereignisse herum dargestellt (insbesondere bei Sunavala 1922, dessen Darstellung hier, wenn nicht anders angezeigt, gefolgt wird):

- (1) Jugend,
- (2) Entsagungsentschluß und Entsagungsgrund,
- (3) Test der Ernsthaftigkeit durch den gewählten Lehrer,
- (4) Lehrzeit,
- (5) Missionierung, Inspiration und Konvertierung von Anhängern,
- (6) Überwindung der Feindseligkeit der Brahmanen,
- (7) Überzeugung der Mahārāja von der Bedeutung der Jain-Lehre,
- (8) Initiation von Mönchen,
- (9) Empfang von Ehrentiteln,
- (10) Kontakt mit westlichen Gelehrten,
- (11) Auflistung und Bewertung seiner Qualitäten und Errungenschaften.

Dieses Format der Lebensdarstellung orientiert sich am traditionellen Stufengang der monastischen Hierarchie: die Lebensphasen 1-5 entsprechend den Stufen des Haushälters (*Gr̥hastha*), des Entsagenden (*Vairāgin* oder *Dikṣita*), des Asketen (*Sādhu*), und des Lehrers (*Ācārya*):

(1) Der spätere Sūri Vijaya Dharma wurde, so wird berichtet, 1868 im Dorf Muhawa in Kathiavad/Gujarat als jüngster (Lieblings-) Sohn einer bescheidenen Vīsa Śrīmālī Śvetāmbara Jain-Familie geboren. Sein Geburtsname war Mūla Candra. In der Schule galt er als ein "hoffnungsloser Fall" und genauso im kommerziellen Geschäft seines Vaters.

(2) Anstatt Geld zu verdienen verschwendete er es in Spiel und Spekulation, den destruktiven Aktivitäten *par excellence*, und seinen einzigen Leidenschaften. Sie erwiesen sich jedoch, wie Sunavala schreibt, als ein "blessing in disguise", insofern als seine Spieleleidenschaft letztlich zu seinem Entsagungsentschluß führte:

“One day Mula Chandra lost a large amount of money in gambling, and was, in consequence, severely taken to task by his parents. It was then that he began to think of the vanity of possessions, the instability of wealth, the fickleness of fortune, and the greed for money which had caused him to displease his parents and his parents to punish him. By defeat, by humiliation, by loss of sympathy and support, he came to learn a wider truth and humanity than before. For now comes the moment when, for the first time, he says to himself. 'I have had enough of all this; I no longer care for money and wealth - it end in sorrow and disappointment; I no longer care for the things that break in the enjoyment; I no longer care for the things that perish in the using'. And then sets in that dissatisfaction, that divine discontent with the fleeting and the transitory goods of this earth; that which the Shastras call V a i r a g y a - dispassion, freedom from passion. He becomes indifferent to earthly objects. These objects have no power over him; they no longer attract him; they lost their attractive power” (Sunavala 1922: 26).

Letztlich wird der Entschluß zur Entsagung also, der klassischen Jain-Doktrin gemäß, durch Erkenntnis des notwendigen Kausalverhältnisses zwischen Gier (nach Geld) und deren destruktiven Effekten auf die eigene Person (Bestrafung durch die Eltern, Verlust sozialer Anerkennung) zurückgeführt. Jede Handlung zieht eine vollkommen reziproke Konsequenz nach sich - so lehrt die *Karma*-Theorie.

Nach dieser Erkenntnis verläßt Mūla Candra das Heim seiner Eltern und macht sich (ohne es ihnen zu sagen) auf die Suche nach einem Guru, denn er erkannte, daß das Leben eines Haushalters nur ein Hindernis für sein Verlangen nach einem spirituellen Leben der Einsamkeit und des Glücks darstellt. Im *Upāśraya* von Bhavnagar trifft er Ācārya Vṛddhi Candra. Wenig später bittet er ihn um die Initiation, nachdem er die folgenden Worte in einer Predigt von Vṛddhi Candra gehört hatte:

“Why do you fear Death, O Fool (For) Yama (the God of Death) does not let go the frightened man. He never catches hold of the unborn; (therefore) endeavour not to be born” (S.28).

Vṛddhi Candra drückte damit aus, was Mūla Candra zuvor nur undeutlich empfunden hatte, nämlich, daß das Begehren nach Erwerb, Besitz und Genuß von materiellen Dingen die Wurzel allen Übels ist, da sie unweigerlich reziproke Folgen hervorruft - also: “Wiedergeburt”. Jedes Wollen, jedes zielgerichtete Handeln zieht Verderben nach sich, weil es unweigerlich mit Besitz und Vernichtung des begehrten Objektes endet - also mit einem Akt der Gewalt, der letztlich auf den Täter selbst zurückschlägt. In gewissem Sinn wird die Logik des Karman mit Kategorien erklärt, die der modernen Handlungstheorie insofern ähnlich sind, als sie ihr diametral entgegengesetzt sind:

“Every man who sets before him some earthly aim, every man who makes the goal of his life some earthly object or ambition, that man is evidently bound by desire, and so long as he desires that which the earth can give him, he must return for it, so long as any joy or any object belonging to the transitory life has power to attract, that has power to tempt, it is also a thing that has also power to bind, power to hold and to constrain. It is the desire that ties or enchains the soul to rebirth, and therefore it is written that only 'when the bonds of the heart are broken' can the soul reach liberation” (S.28).

(3) Diese Lehre beeindruckte, wie gesagt, Mūla Candra und er bat um die Aufnahme in den Orden. Vṛddhi Candra lehnte jedoch ab mit Hinweis auf die Notwendigkeit der Zustimmung der Eltern, die Mūla Candra wie

gesagt verlassen hatte ohne seine wahre Absicht - die Entsagung - kundzutun. Die Erlangung der Zustimmung der Eltern oder nächsten Verwandten ("Wächter") gilt in der Jain-Literatur durchweg als ein Test der Entschlossenheit des Entsagenden beschrieben, da die Eltern sich in der Regel dem Entsagungswunsch widersetzen.¹ So auch hier. Schließlich erlangt Mūla Candra jedoch die Zustimmung der Eltern und wird, nach der üblichen Vorbereitungszeit in der die elementaren Regeln des Mönchslebens erlernt werden, am 12.4.1887 in Bhavnagar - 19-jährig - initiiert.

(4) Er erhält dabei den Namen Dharma Vijaya und verbringt die nächsten sechs Jahre mit dem Studium der kanonischen Schriften in Sanskrit und Prakrit mit dem Ziel dieses Wissen später an die Menschheit weiterzureichen und somit ein *Ācārya* zu werden:

"Jains did not intend their monks to enclose themselves within the narrower circle of their monasteries. The life of the monk is not to be only one of absolute detachment, and to be spent in study and meditation, he is also expected to preach to the people, to give them advice and admonition, to become at once their teacher and their leader, their guide and their GURU" (S.31).

(5) 1893 stirbt Vṛddhi Candra, nicht ohne kurz vor seinem Tode Dharma Vijaya, seinen Meisterschüler, für das Amt des *Paṇḍyāsa*, des ersten unter seinen Jüngern und potentiellen Nachfolgers, zu empfehlen. Dharma Vijaya wurde schon mit 26 Jahren *Ācārya* - ein "Prediger für die Menschheit". Er verläßt Bhavnagar, wo er bis zu diesem Zeitpunkt scheinbar in seßhafter Weise - also wie ein *Yatī*-Mönch - gelebt hatte, und begibt sich auf die traditionelle missionarische Wanderung (*Vihāra*), zunächst in Kathiavad, Gujarat und Marvar, und verbringt seine erste *Cāturmāsa* (Regenzeit-Zuflucht) in Limbdi/Kathiavad (Guérinot 1911: 380). Sunavala, sein wichtigster Biograph, unterläßt es nicht eine Eulogie auf die rhetorischen Fähigkeiten des jungen *Ācārya*, die ihm zu frühem Ruhm und einer wachsenden Gefolgschaft verhelfen, zu verfassen:

"We see him raising by the power of his speech and persuasion, the ignorant masses from their secular sluggishness, stimulating them to activity, and awakening in them an interest in all that is good and noble" (S. 35).

Wie in alten Inschriften und *Paṭṭāvalī* wird in der Folge geschildert, wie die inspirative Kraft der Rede Dharmavijayas seine Zuhörer dazu stimuliert ihre "Eifersüchteleien zu überwinden", und verschiedenartige Institutionen zu errichten (Bibliotheken, *Upāśraya*, etc.) und Geld für Wohltätigkeiten zu spenden. Erst nach weiteren drei Jahren kehrt er erstmalig zu seinem Heimatdorf - "the land of his birth" - zurück, um *Cāturmāsa* (die Monsoon-Zuflucht) dort zu verbringen; genau wie Mahāvīra, nach zwölf Jahren der erfolgreichen missionarischen Wanderschaft. Zwischenzeitlich ist sein Vater gestorben, und das Wiedersehen mit der Mutter evoziert in dieser die aus anderen Beschreibungen bekannten "gemischten Gefühle" gegenüber dem "verlorenen Sohn": "She looked at him with mingled feelings of joy and sorrow, delight and despair" (S. 36). An dieser Stelle endet gewissermaßen die erste Phase der Lebensbeschreibung Vijayadharmaśūris, die, mehr oder weniger ähnlich in allen drei konsultierten Biographien, nach dem traditionellen Standardformat erzählt wird. Wirklich historische, einmalige Ereignisse treten hier nur in Form der Jahreszahlen, der Ortsangaben und der spezifischen Umstände der Entsagung in Erscheinung.

(6) Die nächsten Periode, wenn man eine solche unterscheiden will, gruppiert die geschilderten Ereignisse zwar auch um die traditionellen Motive des "Sieges über die Brahmanen" und der "Überzeugung der Könige", die

¹ Siehe Shāntā 1985, Deo 1956: 211.

zwar nicht notwendig zu einer Heiligenbiographie gehören, aber oft zu finden sind; doch sie bietet in erster Linie historische Informationen. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß hier die eigentlich reformerischen Aktivitäten Dharmavijayas geschildert werden, die gewissermaßen aus dem traditionellen Format herausfallen. Die Grundüberlegung war dabei die gezielte Errichtung neuer, dauerhafter Institutionen für einen reformierten Jainismus jenseits (und dies wird nicht explizit gesagt) der Kontrolle der traditionellen *Gaddī* der *Śrīpūjya* und *Yati*. Die Art der Institution, die er dabei im Auge hatte dokumentiert den reformistischen Geist Dharmavijayas: es handelt sich durchweg um Bildungsinstitutionen, die Wissenschaft (meist "Indologie") und Jainismus in Einklang zu bringen suchen. Ein Unterfangen welches verständlicherweise den "Widerstand der Brahmanen" hervorruft, die traditionell die Bildungsinstitutionen monopolisierten.

"He fully realized that the results produced and the objects achieved would not last long, if the efforts which had brought them about were not continued. The best means to secure the continuation of these efforts was, in his opinion, to found an institution where students would not only receive an education imbued with the philanthropic principles of Jainism, but, on leaving it after the course of their study, would also carry with them there principles and spread the knowledge of the same over all parts of India" (S. 38).

Dharma Sūri war sich demnach des Dilemmas der jainistischen Tradition nur zu bewußt - die permanent zwischen Reformbewegung und der Tendenz zur Institutionalisierung bzw. Routinisierung hin und her pendelt, und zur Ausbildung einer dualen Organisation innerhalb der Orden tendierte.² Ein rein am "Kanon" orientiertes Wandermönchtum ohne institutionelle Basis würde - in Ermangelung charismatischer Persönlichkeiten - zur Bedeutungslosigkeit verurteilt sein. Auf der anderen Seite erwiesen sich die *Śrīpūjya* als korrupt und hatte bei weiten Teilen der traditionellen *Śrāvaka* jedes Ansehen verloren. Es galt also eine neue Institution zu schaffen, die sowohl für die Laien als auch für die reformistischen *Samvegī-Sādhu/Sādhvī* attraktiv waren. Die Lösung war - die jainistische "Missionsschule": Dharma Vijaya ersetzte den Tempel und *Upāśraya* durch die jainologische Bibliothek und die Universität für die Bildung von Laien (ohne Diskriminierung nach Kasten oder Sektenzugehörigkeit) im Geiste des Jainismus. Seine historische Bedeutung lag somit vor allem darin, daß er die Werte der "neuen Mittelklasse", die sich gerade in den Jahrzehnten nach 1880 zu konsolidieren begann, aufnahm, in den Jainismus integrierte, und somit die dauerhafte Unterstützung zumindest des Vijaya-Śākhā und des Tapā-Gaccha durch die Laienschaft sicherte: "Il est un propagandiste diligent et, quand il veut, un polemist redoutable", schreibt Guérinot (1911: 383).

Im Jahre 1902 eröffnete er die erste von ihm "inspirierte" und von den Laien "finanzierte" Schule in Mandal/Gujarat. Anschließend wanderte er mit 6 Mönchen und 12 Schülern nach Benares, wo er 1903 ankam und - die Widerstände der Brahmanen (in der Hochburg des "Vedismus") überwindend - den *Yaśovijaya Jaina Pāṭhśālā* eröffnete. Es handelt sich dabei, wie Guérinot (1911: 381f.) feststellt, um eine "speziell jainistisches College" für das "wissenschaftliche" Studium indischer Philosophie und insbesondere "Jainologie", und des Prakrit, Sanskrit und Pali, sowie moderner Sprachen (Hindi, Englisch etc.). Das Institut leistete in der Folgezeit einen bedeutenden Beitrag zur Herausgabe kritischer Ausgaben der Jain-Schriften (in der Serie: *Yaśovijaya-Jaina-Grantha-Mālā*), die somit auch, soweit Dharmavijaya zugänglich, aus der Kontrolle und Geheimhaltung der *Yati* entzogen und der weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden - nicht zuletzt den Scharen westlicher Indologen, die in der Folgezeit das Institut besuchten. 1905 wurde ein Anbau errichtet: der *Hemacandra-Jñāna-Bhaṇḍāra* - eine

² Vgl. Jacobi 1980b: 119-29, Stevenson 1915: 79, Deo 1956: 83.

Bibliothek, die von Dharmavijayas erstem Schüler und späterem Nachfolger Indravijaya geleitet wurde. Interviews die Guérinot, Tessitori und Sunavala mit ihm in Benares durchgeführt haben, sind, wie gesagt, die Haupt-Informationsquelle für die vorliegenden Biographien. Finanziert wurde die Errichtung dieses Institutes (und auch dies verschweigt Sunavala) durch zwei reiche und generöse Anhänger des Dharmavijaya aus Bombay: Virchand Dipchand und Manil Gokulbhai (Guérinot 1911: 381).

(7) 1905 und 1906 wurde Dharmavijaya, wie gesagt vom Mahārāja von Benares und später dem von Darbhanga eingeladen und beeindruckte sie durch die “Einfachheit” seiner Rede (ein universeller Wert der Jains), und durch die Betonung der “fundamentalen Einheit aller Religionen” (Sunavala 1922: 43).

(8-10) Die Schilderung der letzten Lebensabschnitte Dharmavijayas zeigen, wie der die Früchte - sprich: Ehrungen - seiner innovativen Errungenschaften - den spirituelle Eroberung der traditionellen Jain-Laienschaft in Westindien, der Brahmanen und der Könige erntete: Im Anschluss an seinen langen Aufenthalt in Benares bewanderte er die heiligen Orte (*Tīrtha*) der Jains in Bihar, Orissa und Bengalen. Wie alle traditionellen Heiligenbiographien der Jains notiert auch Sunavala die genaue Reiseroute: Pāvāpuri, Kandanpur, Rājagṛha, Gunayan, Kṣatriyakunḍa, Pārśvanāth Hill (Sammata Śikhara). Im *Jaina Vidyāsālā* in Calcutta begeistert er die (reformistisch gesonnene) Jain-Laienschaft; und 1907 initiiert er eine Reihe von Asketen - und klettert damit selbst einige weitere Sprossen höher in der Statushierarchie der traditionellen Jaina-Orden. Über Nadia, Murshidabad, Baluchar, Azimganj, und Pāvāpuri kehrt Dharmavijaya 1908 nach Benares zurück. Dort wird ihm von einer Versammlung indischer Pandit und unter den Augen des Mahārāja der Ehrentitel *Śāstra-Viśārada-Jainācārya* verliehen. Diese Titelverleihung wird, nicht ganz korrekt, weil die Mehrzahl der Anwesenden Hindus waren, als Verleihung des *Sūri*-Titels (*Ācāryapada*) interpretiert. Konsequenterweise vollzieht Dharma Vijaya die traditionelle Umkehrung von Lineage- und persönlichem Namen und nennt sich von nun an Vjayadharmasūri. In den Jahren 1911-12 wandert er über Ayodhya, Fyzerabad, Lucknow, Cawnpore, Kanauj, Farrukhabad, Kayamganj und Firozabad nach Agra, wo er *Cāturmāsa* verbringt. Dabei eröffnet er eine Bibliothek und eine gebührenfreie Apotheke, finanziert von Sheth Laxmi Chanda. Über Mathura, Vrindaban, Bharatpur, Jaipur, Kishangarh, Ajmer und Beawar wandert er schließlich nach Jodhpur, wo er 1914 auf der ersten, von Jain-Śrāvaka organisierten, *Jaina Literary Conference* unter anderen Hermann Jacobi und seinen Biographen Tessitori trifft. Dort wird auch das *Dikṣā* seines Jüngers Indra Vijaya durchgeführt. Am 13.6.1919 schließlich erreicht er Bombay und gründet eine weitere einflußreiche Institution eines völlig neuartigen Charakters - den *Vīra-Tattva-Prakāśaka-Maṇḍala*. Sunavala (1922) charakterisiert diese Institution folgendermaßen:

“[T]o the general public in India Jainism ... has become little more than a mere name, and even the most assiduous students of Indian Religions oftentimes fail to give it its due attention. In order to remedy this evil, and to supply the long felt want, Vijaya Dharma Sūri has brought into existence in Bombay an Association called the Vira-Tattva-Prakashaka-Mandala, the object of which is to carry out work of a propagandistic character on advanced lines, in order to further the case of the faith of Lord Mahāvīra. In founding this institution Vijaya Dharma Sūri aims at spreading the light of Jainism throughout the length and breadth of India by the agency of trained preachers, who shall devote themselves to the service of the religion with a true missionary spirit. The importance of this association can hardly be exaggerated” (S. 66).

Neben seinem wissenschaftlichen Institut hat sich Vjayadharmasūri damit ein massenwirksames Propagandainstrument geschaffen, welches “Mißverständnisse über den Jainismus beseitigen helfen soll” - in erster

Linie durch den Vertrieb von Jain-Literatur, und das Zusammenbringen von westliche und indische Gelehrten. Zudem soll ein Abbau der Differenzen zwischen Śvetāmbara und Digambara herbeigeführt werden.

(11) Im letzten Abschnitt von Sunavalas Biographie werden die Qualitäten und Errungenschaften des 1922 verstorbenen Vijayadharmasūri zusammenfassend gewürdigt: Es wird dabei betont, daß der *Sūri* ein “großer Bewunderer der westlichen kritischen Methode” gewesen sei; daß er bedeutende Schriften verfaßt hat; daß er das Schrifttum des Jainismus allen Gelehrten, gleich welcher Herkunft offen gelegt hat; und daß er keine Diskriminierung nach Kategorien der Kaste und der Nation vorgenommen hat. Dabei findet sich auch ein Hinweis auf den Unterschied zu den traditionellen Jain-Asketen:

“Unlike the other monks, who enclose themselves within the narrow circle of their daily religious duties, and who refrain from any intercourse with persons holding heterodox opinions and beliefs, Viyaja Dharma Sūri extends his broad sympathy to men of all communities, creeds and faiths. Above all good and evil, absolutely free from what we call hatred or repulsion, nothing repels him, nothing drives him back” (S. 73).

Nicht nur aus diesem Grund verdiene er den Titel des “idealen Mönchs” (S. 83) - Guérinot (1911: 384) zitiert den Titel *Muni Mahārāj* (“König der Asketen”) - sondern auch weil ihm jedes Streben nach weltlicher Macht, Reichtum oder Ruhm fern gelegen habe. Nicht intellektueller Brillanz habe er angestrebt, sondern die “Ausbildung des Charakters”, die Verfeinerung der persönlichen Qualitäten, um den “Dienst im Tempel der Humanität” ausüben zu könne: “the law of sacrifice has now become the law of his life” (S. 84). Diese Lobrede folgt zwar dem Standardformat, welches den wahren Asketen als jemand bezeichnet, der indifferent ist gegenüber äußeren Unterschieden, wie Orthodoxie oder Heterodoxie, Kaste oder Nation - der wahre Asket muß in der Lage sein alle diese Differenzen in sich zu neutralisieren und konfliktfrei zu harmonisieren - doch Begriffe wie “Tempel der Humanität” spiegeln den reformistischen Geist von Sunavalas Schrift wieder. Letztlich betont auch er, wie zuvor Guérinot, daß das wahre Talent Vjayadharmasūris in seiner “Überzeugungskraft” bestand, seinem rhetorischen Talent und Stil: “Bewitching and marvellous and simple, it is at once the language of the child and the philosopher in one” (S. 75).

ANHANG II

Chitrabhanu (1922-) und andere Ex-Mönche

Seit etwa 20 Jahren gibt es die Kategorie der “Ex-Mönche” innerhalb der jainistischen Bewegung, die von Banks (1985: 183-85) als “Neo-Orthodoxie” bezeichnet wird. Neben dem Ex-Sthānakavāsī-Mönch Suśīl ist es besonders Chitrabhanu (Citrabhānu) der in jüngster Zeit für die soziale Etablierung dieser Kategorie verantwortlich ist. Banks (1985: 185) rechnet auch Rāmcandra (1868-1907), dazu, der heute von den Anhängern des Kānjī Panth verehrt wird. Chitrabhanu war - laut Banks (1985: 185f., 1991: 254) einst ein Mitglied des Tapā Gaccha (unter dem Namen Muni Candraprabhāsāgara). Er war Mitglied der Sāgara-Śākhā, wie das Wort “Sāgara” (“Ozean”) als Teil seines Namens andeutet.³

Chitrabhanu rebellierte gegen einige von ihm als “anachronistisch” empfundenen Regeln, brach mit dem Tapā Gaccha und ist heute mit einer ehemaligen Schülerin verheiratet (Banks 1985: 185f.). Zunächst verstieß er jedoch gegen die traditionelle Regel, daß kein *Śramaṇa* ein Reisevehikel verwenden und nicht übers Meer fahren darf, als er 1970 eine religiöse Konferenz in den USA besuchte. Solche Reisen waren Ende des 19. Jahrhunderts auch in der Jain-Laienschaft noch umstritten, und führten bei einigen Geschäftsleuten teilweise zum Ausschluß aus der Gemeinde, bis sich besonders durch die Intervention der der Handelsaristokratie eine liberalere Haltung durchsetzte. Chitrabhanu war der erste Jaina-Mönch, der sich der alten Vorschrift widersetzte; mit folgender Begründung: “At the time, he said, “the rule is an anachronism today and I cannot abide by it when I am doing is right. The days of the bullock cart and the boatman are over. I give pain to no one and to nothing when I fly”“(Misra 1972: 65). Seitdem reist Chitrabhanu regelmäßig mit modernen Verkehrsmitteln, und wird von orthodoxen Jaina wegen seines unbedingten Reformwillens abgelehnt. Er lehrt einen anti-asketischen Eklektizismus, und pendelt zwischen seinem Center für „Jain-Meditation“ in den USA und Indien, ohne allerdings einen vergleichbaren Kult-Status erlangt zu haben, wie Rajnesh (auch ein Ex-Jain) (Banks 1991: 254). Selbst seine Anhänger, denen er als Vorbild eines modernen Laienasketismus gilt, bezeichnen ihn (der mittlerweile verheiratet ist) korrekterweise als “Ex-Mönch”.

Chitrabhanu vertritt ein radikales Reformprogramm, denn er ist der Ansicht, daß “human beings must change with time or perish” (Misra 1972: 65). Überkommene Ideologien und sinnlose Konventionen innerhalb des Jainismus müssen seiner Ansicht nach überkommen werden. Er ist zudem der Ansicht, es sei die Pflicht der *Sādhu* ihren Anhängern, die sie schließlich ernährten, den rechten Weg zu weisen. Er beansprucht also eine soziale Führungsposition als Sprachrohr derjenigen Kreise, denen die asketischen Praktiken des Jainismus im Wege stehen. Besonders interessant ist Chitrabhanus Charakterisierung des reziproken Verhältnisses zwischen Asketen und reichen Laien und ihre gegenseitige Allianz gegenüber den ärmeren Jains als Faktum, sowie der Notwendigkeit der Aufhebung dieses “Klassengegensatzes” innerhalb der “Gemeinde” durch den Begriff der “moralischen Menschen”:

“We Sadhus live in comparative comfort within a sect created to continue its particular tradition ... it is not difficult for a Muni or Sadhu to influence people, because it is the Indian tradition for people to go to him and for *darshana* or advice. Particularly, the rich are the ones who need some sort of advice or confirmation that what they do is acceptable and will earn them a better place in the universal scheme of things. The rich man is not sure of himself and needs a Maharaj to welcome him before others. In a sense,

³ Es wird auch typischerweise von Digambara-Asketen verwendet. Siehe Fischer & Jain 1975: 56, Gangwal 1987: 133-59.

blackmarketeers and such others exploit us Sadhus by visiting us and being seen in our company. Having been welcomed by us, our more ordinary followers also give them a deeper respect. However we (Sadhus) also exploit the rich. After all, they provide us our comfortable existence and give us position in society. The lower ranks have great confidence in us when they see the so-called cream of society coming to us. All this must change. Front rows must be reserved for the moral people, not for the rich and influential. Ours is supposed to be a land of spirituality and we Sadhus, at least, should show a semblance of it. Instead of the latest fad among Sadhus to perform so-called miracles, producing watches or silver cups out of nothing, we must take it upon ourselves to guide our followers to the truth” (Misra 1972: 66).

ANHANG III

Die Hymne an die Arhat (Arhat-Vandanā)

Das persönliche Ideal sowohl der buddhistischen *Bhikkhu* als auch der Jain-Asketen ist die Erlangung des Status eines *Arhat* ("Verehrungswürdigen"), also eines "Befreiten" bzw. *Kevalin* ("Allwissenden").⁴ Es wundert daher nicht, daß die Hymne an die *Arhat* auch bei den Terāpanthī im Zentrum des populären Ritualismus von Asketen und Laien steht und idealerweise allabendlich rezitiert wird.

Von außen betrachtet besteht das *Arhat-Vandanā* wesentlich im gemeinsamen, emphatischen Singen einer Hymne an die *Arhat*. In keiner anderen Routine der Terāpanthī-Asketen fungiert Gesang als Leitmedium. Dessen außergewöhnliche Intensität offenbart das hohe Maß emotionalen Engagements der Teilnehmer. Vor allem das den abendlichen *Āvaśyaka*-Ritus beschließende *Arhat-Vandanā*, welches gemeinsam mit der Laienschaft gesungen wird, stellt einen Höhepunkt der gemeinsamen täglichen Routine der Terāpanthī-Asketen dar (ähnliche Beobachtungen hat Shāntā 1985: 373 bei den Sthānakavāsī gemacht). Im Anschluss an das eigentliche *Arhat-Vandanā* singen die Terāpanthī die *Vandanā*-Hymne, die von Ācārya Tulsī komponiert wurde. Der Unterschied zwischen dem *Arhat-Vandanā* und dem *Vandanā* ist folgender. Das *Arhat-Vandanā* ist eine von den Terāpanthī zusammengestellte Selektion von Prakrit-Versen aus dem "Śvetāmbara-Kanon". D.h., die konstitutiven Elemente der Hymne werden grundsätzlich von allen Śvetāmbara anerkannt - nur ihre spezifische Kombination ist typisch für die Terāpanthī. Die anderen Śvetāmbara-Sekten haben ähnliche idiosynkratische Hymnen aus dem Korpus der gemeinsam anerkannten kanonischen Schriften zusammengestellt. Das Prinzip der sich durch variable Kombinationen vorgefundener ritueller Elemente entwickelnden, zusammengesetzten rituellen Form ist generell in Südasien zu finden (Kapferer 1983: 179f.). Das *Vandanā* ist hingegen eine neue Komposition des Ācārya Tulsī, die in Hindi abgefaßt ist - was sicherlich zu ihrer höheren Popularität beiträgt. Sie wird nur von den Terāpanthī akzeptiert. In dieser Weise werden generelle und idiosynkratische Elemente zusammengefügt zu einer Vielzahl von kontextuellen Synthesen. Die gemeinsam anerkannten Grundelemente - es sind, wenn man die Digambara-Sekten in die Betrachtung mit einbezieht nur die Grundprinzipien des monastischen Jinismus (*Mahāvratā*, *Gupti*, *Samiti*, etc.) und einige wenige, von allen Sekten anerkannte Schriften (z.B. Umāsvātis *Tattvārtha-Sūtra*) - gelten dabei gleichsam als "Keime" (Text) die sich, je nach Beschaffenheit der "Erde" (Kontext) in die sie eingepflanzt werden, verschieden entwickeln. Die folgende Übersetzung des *Arhat-Vandanā* wurde von den Terāpanthī selbst verfaßt (Tulsī 1990: 5-26):⁵

⁴ Vgl. Spiro 1970/1982: 60-3, Jaini 1979: 337, Tambiah 1984: 11-27.

⁵ Im Original:

Arhat Vandanā:

ṇamo arahantaṇaṃ, ṇamo siddhāṇaṃ, ṇamo āyariyāṇaṃ, ṇamo uvajjhāyāṇaṃ, ṇamo loe savvasāhūṇaṃ. (1)

eso pañca namukkāro, savva-pāvapaṇāsaṇo;

maṅgalāṇaṃ ca savvesiṇ, padhamaṇ havai maṅgalaṃ. (2)

je ya buddhā aikkamā, je ya buddhā aṇāgayā;

samī tesiṃ paṭṭhāṇaṃ, bhūyāṇaṃ jagaī jahā. (3)

se suyaṃ ca me, ajjhatthiyaṃ ca me – baṃdhapamokkho tujjha ajjhattheva. (4)

purisā! tumameva tumaṃ mittam; kiṃ bahiyā mittamicchasi? (5)

purisā! attāṇameva abhiṇigijjha; evaṃ dukkhā pamokkhasi. (6)

purisā! tumaṃsi nāma sacceva; jaṃ 'haṃtavvaṃ' ti mannasi. (7)

savve pāṇā ṇa haṃtavvā – esa dhamme dhuve, ṇiie, sāsa. (8)

Arhat-Vandanā (Verehrung der Verehrungswürdigen)

Obeisance to the Adorable (*Arhat*),
Obeisance to the Emancipated (*Siddha*),
Obeisance to the Preceptors (*Ācārya*),
Obeisance to the Deans (*Upādhyāya*),
Obeisance to the Saints (*Sādhu*). (1)
Five-fold obeisance this annihilates evils all, and beings the highest good,
illuminates the spirit with light divine. (2)
Of all the *Arhats* past, of all the *Arhats* to come: peace is the resting place,
as earth is for the creatures. (3)
Thus I have heard, thus have I felt, freedom and bondage, are both within thy self. (4)
Man! Thou alone are thy friend, why dost thou seek one without? (5)
Man! Discipline thyself; thus will thou be free from pain. (6)
Man! Whom thou intendest to kill, is none other than thyself. (7)
No creature in this world is injurable –
eternal, perennial and firm is this law of non-violence. (8)
Man! Meditate thou, on truth, and practise it. (9)
Truth (*Saccaṃ*) is God. (10)
Truth is the essence of all that is. (11)
True alone is the sermon of the unfettered ones. (12)
Awakened as thou art, slip not back into the torpid state. (13)
The negligent are encompassed by fear from all sides,
and fright troubles not the wakeful from anywhere. (14)
The sage has preached that equanimity is the Dharma. (15)
In loss or gain, in pleasure or pain, in death or life, in fame or blame,

purisā! saccameva samabhijānāhi. (9) saccaṃ bhayavaṃ. (10)
saccaṃ loyamma sārabhūyaṃ. (11) iṇameva niggamthaṃ pāvayaṇaṃ saccaṃ. (12)
uṭṭhiṇo paṃāyae. (13) savvato pamattassa bhayaṃ;
savvato appamattassa natthi bhayaṃ. (14) samayā dhamma mudāhare muṇī. (15)
lābhālābhe suhe-dukkhe, jīvīe-maraṇe taḥā;
samo nimdā-pasaṃsāsu, taḥā māṇāvamāṇao. (16)
aṇissio ihaṃ loe, paraloe aṇissio;
vāsīcamdaṇakappo ya, asaṇe aṇasaṇe taḥā. (17)
appā kattā vikattā ya, duhāṇa ya suhāṇa ya;
appā mittamamittaṃ ca, duppaṭṭhiya supatthio. (18)
appā naī veyaraṇī, appā me kūḍasāmālī;
appā kāmduhā dheṇṇū, appā me ṇaṃdaṇaṃ vaṇaṃ. (19)
jo sahasaṇaṃ sahasāṇaṃ, saṃgāme dujjae jīṇe;
egaṃ jīṇeja appāṇaṃ, esa se paramo jao. (20)
khāmemi savvajīve, savve jivā khamamtu me;
mittī me savvabhuesu, veraṇaṃ majjha ṇa keṇāī. (21)
arahaṃtā maṃgalaṃ, siddhā maṃgalaṃ, sāhū maṃgalaṃ; kevali-paṇṇatto dhammo maṃgalaṃ. (22)
arihaṃtā loguttamā, siddhā loguttamā, sāhū loguttamā; kevali-paṇṇatto dhammo loguttamo. (23)
arahaṃte saraṇaṃ pavajjāmi, siddhe saraṇaṃ pavajjāmi; sāhū saraṇaṃ pavajjāmi, kevali-paṇṇataṃ dhammaṃ saraṇaṃ
pavajjāmi. (24)

in censure or praise, equanimous remains a sage discrete. (16)
 To this world unattached and unattached to the world hereafter,
 being chiselled or sandal-smeared, getting delicacies or suffering from hunger,
 [to be equanimous in such extremity is the mark of equanimity]. (17)
 Maker, unmaker of pleasure and pain, for the self, is the self itself, none else;
 self again is friend and foe, that induces to good and evil. (18)
 The stream internal is the self itself, the tree internal is it too;
 the elysian cow is the self itself, and the elysian garden too. (19)
 Thousand times thousand foes may one defeat in battle hard;
 but self-conquest alone is victory that transcends all. (20)
 Forgive do I creatures all, and let all creatures forgive me:
 unto all have I amity, and unto none enmity. (21)
 Highly auspicious are the adorable ones, and so are the emancipated:
 the saints too are the auspicious ones, and so is the speech divine. (22)
 Best in the world are the adorable ones and so are the emancipated;
 the saints too are best in the world And so is speech divine. (23)
 Refuge do I take in the adorable ones. and also in the emancipated;
 saints are also in the place of my refuge, and so is the speech divine.
 Thus do I pay my homage and veneration unto the great *Arhats* every day,
 in devotion deep with the purity of mind, in speech and in deed indeed. (24)

Vandanā

Pay we homage in devotion full at the feet of our Lord so merciful: pure effulgent deathless self
 through self we seek. (I)
 Looking with light of wisdom within. Bright with vision pure and serene. Let the tree of wisdom set in
 mind. Flourish on the earth of conduct creative and fertile. (II)
 Steadfast be our faith in truth, and mind uncrossed by any untruth, the song of conquest let us sing of
 the self-ruled truly by self. (III)
 Little drops of water and mighty ocean too devotee and divinity are we two in one tearing off covers
 all, awaken our mind from slumber deep shall we. (IV)
 Equanimity our faith and equanimous our service too, equanimity-steeped let our heart unhindered
 flow. (V)⁶

⁶ Im Original:

Vandanā:
bhāva-bhīnī vandanā bhagavāna caraṇaṃ meṃ caḍhāyem;
śuddha jyotirmaya niramaya rūpa apāne apa pāem. (I)
jñāna se nija ko nihārem, dṛṣṭi se nija ko nikhārem;
ācaraṇa kī urvarā meṃ, lakṣya-taruvara lahalahāem. (II)
satya meṃ astha acala ho, citta saṃśaya se na cala ho;
siddha kara ātmānuśāsan, vijaya kā saṅgāna gāem. (III)
bindu bhī hama sindhu bhī haiṃ, bhakta bhī bhagavāna bhī haiṃ;

Der Inhalt der beiden Verse faßt offensichtlich die Grundprinzipien der Jain-Lehre aus der Sicht der Terāpanthī-Dichter handlich zusammen. Die Grundelemente des *Arhat-Vandanā* sind durchweg wohlbekannt, insbesondere das *Namaskāra-Mantra*:

Namaskāra-Mantra

Das *Namaskāra-Mantra* ("Mantra der respektvollen Begrüßung") steht, wie so oft bei Jain-Texten, am Beginn des *Arhat-Vandanā* der "Verehrung der Verehrungswürdigen". Die "Verehrungswürdigen" (*Arhat*), das sind die (*Pañca-Paramaṣṭhin*) der spirituellen Hierarchie der Jains - die *Arhat*, *Siddha*, *Ācārya*, *Upādhyāya*, und *Sādhu*. In gewisser Weise verehren die Jains mit ihrer "elementaren rituellen Formel" eine bestimmte idealisierte Gesellschaftsordnung, in die sie sich zugleich - auf der jeweils vorgesehenen Entwicklungsstufe (*Guṇasthāna*) - einordnen und durch periodische rituelle Identifikation mit den paradigmatischen Vorbildern progressiv transformieren und integrieren:

"The recitation of the *pañca-namaskāra* ... comes to be synonymous with acceptance of the Jaina creed and it is with this prayer on his lips that the pious layman should awake each morning. Twice a day at the morning and evening twilights he is to meditate on the excellent protection derived from it. Its magic powers grow in the popular imagination as witness the late *Ratna-māla* which says that who so remembers this imperishable *mantra* will never be seized by *rākṣaṣas* or bitten by cobras" (Williams 1983: 186).⁷

Ein Problem dieses Modells ist die Tatsache, daß im Prinzip die *Siddha*, die, wenn überhaupt, dem vierzehnten und letzten *Guṇasthāna* zugeordnet werden, höher eingestuft werden als die *Arhat*, die dem dreizehnten *Guṇasthāna* zugeordnet werden. Damit wird, wie Jaini (1979: 258) zeigt, "willkürlich" der Tatsache gerecht zu werden gesucht, daß es in unserer Welt – dem Kontinent Bhārata - nur 24 Tīrthaṅkara, also Persönlichkeiten "mit der Fähigkeit zu lehren", in einem kosmischem Halbzyklus geben soll, obwohl prinzipiell jedes Lebewesen, oder besser: seine Lebenssubstanz, als Omnipotent gilt:

"What the special qualifications of these few are and how they were originally acquired we do not know. The Jaina view seems to point to radical differences inherent in the souls in spite of their essential sameness of qualitative perfection" (Jaini 1979: 258 Fn. 23).

chinna kara saba granthiyom ko, supta manāsa ko jagāem. (IV)
dharma hai samatā hamārā, karma samatāmaya hamārā;
sāmya yogī bana hṛdaya meṁ, srota samatā ko bahāem (V) (AK I [1985]: 16-21).

⁷ Die "Verehrungswürdigen" *Arhat*, das sind die *Jina* ("Sieger") und *Kevalin* ("Allwissenden"); also diejenigen legendären Persönlichkeiten, die den Weg der Erlösung erfolgreich beschritten haben; und im weiteren Sinne: die *Siddha*, *Ācārya*, *Upādhyāya*, und *Sādhu* - also eine Synthese der legendären metaphysischen, und der monastischen Hierarchie. *Arhat* werden von den *Siddha*, den "vollendeten" oder "erlösten" Seelen, metaphysisch dadurch unterschieden, daß sie nicht nur ihre eigene Erlösung erlangen, sondern zudem die außergewöhnliche Gabe zur Predigt (*Pravacana*) haben. Dadurch sind sie in der Lage vor ihrer endgültigen Erlösung (*Mokṣa*) - der ganzen Menschheit den Weg zur Erlösung (*Mokṣa-Mārga*) zu zeigen. Die *Siddha* hingegen gelten zwar als erlöst doch nicht mit der Gabe zur Predigt ausgestattet. Ihnen wird daher in der Kosmologie der Jains meistens nur der zweite Platz nach den *Arhat* zugewiesen, die als die prinzipiellen Vorbilder für alle Jains fungieren. Vgl. Mahānīśītha 3.9.1-21, Shāntā 1985: 39f. P.S. Jaini 1979 interpretiert diese Umkehr der Prioritäten als Beweis für die Bedeutung, welche die Jains dem Prinzip des "Mitleids" beimessen; dies als Antwort gegen den von Forschern aus dem Einflußbereich des Christentums wiederholt vorgebrachten Vorwurf des "Egoismus" (Stevenson 1984).

Jaini hat nicht die von Malvaniya (persönliche Mitteilung) vorgebrachte historische Interpretation der Lehre von den 24 Tirthankara mit in Betracht gezogen,⁸ daß diese Legende eine Reaktion auf die *Avatāra*-Theorie der Brahmanen in einem Jahrhunderte langen intellektuellen Kampf um ideologische Überlegenheit gewesen sei, die wiederum eine Antwort auf die Praxis der Vergötterung von Mahāvīra (und Buddha) war.⁹

Die Intonierung des *Namaskāra-Mantra* dient vor allem der "Purifizierung des *Ātman*". Dies geschieht mittels der, durch Identifikation mit dem Vorbild der *Parameṣṭhin* durchgeführten, psycho-physischen Separation der Seele von der karmischen Materie.¹⁰ Die Rezitation dieses *Mantra* beseitigt dadurch, wie es unter anderem im nächsten - von den meisten Jains dem *Namaskāra-Mantra* hinzugefügten¹¹ - Vers heißt, Furcht (z.B. vor *Bhūta*, "Geistern", und Übel),¹² und gilt (dadurch) zugleich als glückbringend: daher der Name *Pañca-Namaskāra-Maṅgala-Sūtra* (Shāntā 1985: 543 Fn. 1). Es erscheint den Jaina als universales Allheilmittel und als Übertragungsmedium der "Fruchtbarkeit" der *Arhat* (Vers 22); vorausgesetzt es wird mit der nötigen Konzentration und religiösen Devotion angewendet.¹³ In der Regel wird es in Meditation (*Dhyāna*) in Form von *Kāyotsarga* ("Preisgabe des Körpers") durchgeführt (Shāntā 1985: 40f.). Im Laufe der Geschichte wurde das *Namaskāra-Mantra* mit unzähligen Interpretationen assoziiert, die heute als seine Implikationen erscheinen. Die fünf *Parameṣṭhin* wurden beispielsweise mit den fünf in den Schriften aufgeführten *Leśyā* ("Färbungen der Seele") korreliert: *Arhat* - Weiß, *Siddha* - Rot, *Ācārya* - Gelb, *Upādhyāya* - Grün, *Sādhu* - Blau. Auch die Art und Weise der Intonation wurde minutiös geregelt. Bei den heutigen Terāpanthī werden beispielsweise die verschiedenen Silbengruppen des *Namaskāra-Mantra* mit verschiedenen Varianten des Ein und Ausatmens kombiniert. Die Praxis des "tiefen Einatmens" (*Prāṇāyāma*) war ihnen in der Vergangenheit allerdings verboten und wurde erst kürzlich von Ācārya Tulsī wieder eingeführt. Die Begründung des Verbots war, daß beim tiefen Atmen die unsichtbaren Luftlebewesen zu einem unverantwortlich hohen Maße getötet¹⁴ würden.¹⁵

Die an das *Namaskāra-Mantra* anschließenden Verse nehmen Bezug auf Hauptpunkte der Jain-Lehre: *Ahiṃsā*; *Jīva/Ajīva*; Predigt eines Tirthankara und Meditation als Mittel der Einsicht; Disziplin, Gewaltlosigkeit, Vergebung an alle Lebewesen als Mittel des Befreiungskampfes; Gleichmütigkeit und

⁸ An anderer Stelle nimmt Jaini 1974, 1980 auch auf die Ablehnung der *Avatāra*-Theorie durch die Jaina-Lehre Bezug.

⁹ Niemand weiß genau, über die Herkunft des *Namaskāra-Mantra* zu sagen. Sicher scheint nur, daß es nicht sehr alt ist, da es im Kanon nur im Mahānīśītha III.5-10 erwähnt wird (Roth 1974: 3, 7); obwohl Shāntā (1985: 39-41; dagegen: D.D. Malvaniya, persönliche Mitteilung) es auch im *Bhagavatī*, *Kalpa* und *Daśavaikālika* erwähnt wissen will. Die spirituelle Hierarchie, von der es handelt, ist übrigens nicht sektiererisch dargestellt. Es ist an alle wahren Ācārya, Sādhu (inkl. Sādhvī: Shāntā 1985: 40), etc., gerichtet. Zur Definition des idealen Sādhu wird dabei meist das *Daśavaikālika* zugrunde gelegt, welches nicht nominelle, sondern praktische Erkennungsmerkmale auflistet (Zölibat, Studium, Bettelgang, Gleichmütigkeit, Furchtlosigkeit, etc.) (Lalwani 1973: 201-8, Tatia & Kumar 1981: 87-95). Die Terāpanthī interpretieren diese Kategorien nicht im administrativen Sinne, als Hierarchie "spiritueller" Qualitäten (soziologisch: Rollen) (Tulsī & Mahaprajna 1981: 1). Andernfalls wäre schwerlich einzusehen, warum die Terāpanth-Organisation keinen *Upādhyāya* kennt, obwohl die heiligste aller Hymnen explizit auf seine Rolle Bezug nimmt.

¹⁰ Vgl. Shāntā 1985: 531, Jaini 1979.

¹¹ Williams 1983: 185.

¹² Daya 1990: 19.

¹³ "The worship of the Tirthankaras also ... derives its merit not from the object worshipped, but as an *opus operatum*, from its performance by the agent; and this **merit is productive of prosperity rather than of any moral effect** [Hervorhebung: P.F.] that the erring soul feels the want of; but the feeling of such wants is the tendency, if not the aim, of every form of idolatry to blunt and stifle" (Burgess 1869: 15; mit charakteristischem bias).

¹⁴ Mahānīśītha 3.5.5 bezeichnet die *Pañca-Parameṣṭhin* als "tutelary deities": "the source of total happiness, nobody could reach the end without the invocation of the tutelary deities".

¹⁵ Dazu bedarf es vollkommener Konzentration und Identifikation mit dem Bild der *Parameṣṭhin*: "If one recites the *Namaskāra-Mantra* with the conviction that if it is recited with a completely concentrated consciousness and with poised mind and body, it reaches fruition like a ripe crop. ... Fear caused by disease, fire, elephants, tigers and poisonous animals vanquishes immediately under the influence of the *Namaskāra Mantra*" (Jayācārya 1981c: 2). Zu Beginn eines neuen Unterfangens intoniert es ein gläubiger Jain-Laie bis zu 1000 Mal.

Besiegung der Furcht. Bedeutsam ist in Ācārya Tulsī's *Vandanā* (Vers IV) die identifikatorische Gleichsetzung des Verehrenden (*Bhakta*) mit der "Gottheit" (*Bhagavāna*) - also den *Arhat* als Ebenbildern der eigenen Seele: "Ich bin der Verehrende und der Verehrte (zugleich)". Das *Arhat-Vandanā* ist demnach eine Form der Verehrung die, wie die Wortwahl zeigt, zwar äußerlich der *Bhakti*-Literatur zuzurechnen ist, deren Bedeutung jedoch vollkommen verschieden ist, insofern die verehrte "Gottheit" - die eigene Seele ist. Die Entwicklung des Genres der Jain-*Mantra* und der Jain-*Bhakti*-Literatur im Mittelalter zeugt von Einflüssen des Hinduismus.¹⁶

¹⁶ Vgl. Amitigati n.d., Williams 1963/1983: 186, Jaini 1979, Shāntā 1985, Cort 1989.

ANHANG IV

Reis und der rituelle Umgang mit Nahrungsmitteln

Die Terāpanthī werfen, wie gesehen, heute bei der Entsagungsprozession (*Yātrā*) keinen mit Münzen vermischten Reis mehr in die Zuschauermenge. Bei den Statuen verehrenden Sekten spielt dies jedoch noch eine große Rolle - wie grundsätzlich in südasiatischen Lebenszyklusriten. Bei der Geburt eines Kindes werden Koriander-Samen unter Verwandten und Freunden verteilt (GBP 1901 IX, i: 100). So werden beispielsweise bei der Hochzeit von Meshris (und Hindus) Reis und Münzen vom Vater der Braut an den Astrologen gegeben, und auch an die Familie des Bräutigams geschickt (S. 90). Auch bei Todesfällen werden Reisgaben gegeben.

Reis gilt in Südasien als die Essenz von "Nahrung" und steht somit symbolisch für die Bedingungen des physischen Lebens überhaupt. Die Zeremonie des ersten Milchreis-Essens (*Anna-Prāśana*) ist ein universell zelebrierter Initiationsritus, der das Prinzip der Familiarität des nunmehr von der Mutter (-milch) nicht mehr direkt abhängigen Kindes anzeigt.¹⁷ Obwohl Reis kein Grundnahrungsmittel ist, zumindest nicht bei den Jains in Nordindien (Mahias 1985: 178), spielt er, wie im Hinduismus, eine große Rolle im Ritual. Wohl auch deshalb, weil Reis im Weizengürtel Nordindiens, wo die meisten Jaina leben, ein relativ teures Nahrungsmittel ist und dessen Gabe somit ein größeres Opfer darstellt. Symbolisch betrachtet wird die Bedeutung von Reis daraus abgeleitet, daß "Rice (Śāli) alone of all grains is not crushed" (Bloomfield 1923: 276f.).

Zum Tauschwert von rohem und gekochtem Reis

Es gibt in Südasien drei Kategorien von ritueller Nahrung: (1) Nahrung für Gaben (roher Reis, etc.), (2) Nahrung für Bankette und Reisen, und (3) alltägliche Nahrung (gekochter Reis) (Marriott, nach: Dumont 1980: 144f.). Wichtig ist dabei der Unterschied zwischen rohem (*Kaccā*) und gekochtem (*Pakkā*) Reis. Im Gegensatz zum gekochten ("geopferten") Reis, der Intimität und Gleichheit symbolisiert, gilt ungeschälter und ungekochter Reis als Symbol für unverletzte Ganzheit, Reinheit und Tugend und symbolisiert die Tugenden der Askese und der Haltbarkeit:

"Le grain de riz utilisé pour les cérémonies religieuses, par exemple le *pūja* au temple, se nomme *akṣata*, text, entier, non divisé; c'est une substance propice qui ne se disintégré pas, sa blancheur est signé de pureté" (Shāntā 1985: 362 Fn. 46).

Ungekochter Reis gilt aufgrund dieser unpersönlichen, übermoralischen Qualitäten als ein universell akzeptables Handelsgut, das ohne Einschränkungen von allen Kasten akzeptiert wird (Marriott spricht von: "food of gifts"), während gekochter Reis generell nur zwischen sozial Gleichgestellten oder aus den Händen von Höhergestellten akzeptabel ist. Die Zirkulation der zu Hause gekochten, alltäglichen Nahrung ist in Südasien am stärksten eingeschränkt - denn die gekochte Nahrung gilt als ein Übertragungsmedium der moralischen Qualitäten des Kochs, der durch notwendige Akte der Gewalt rohe in gekochte Nahrung transformiert: "the fundamental sin is to cook, which desecrates things and destroys their essence" (Dumont 1980: 140):

¹⁷ Vgl. Stevenson 1915, Davis 1983: 77, 96.

“Of all the foods that contribute as a material source of blood, boiled rice is the most important source, the principal source. To give or receive boiled rice is thus more important than to exchange any other kind of food because the exchange of boiled rice implies a greater intimacy and willingness to have one's own blood, the transmitter of all that is distinctive of a birth group, affected” (Davis 1983: 77).

Reis als Nahrung der Jain-Asketen

Gekochte Milchprodukte und (Milch-) Reis sind auch die paradigmatische Nahrung der Jain und buddhistischen Asketen (Glasenapp 1964: 338). Mahias (1985: 249) interpretiert dies als eine Besonderheit der Digambara. Dagegen spricht jedoch, daß eines der kanonischen Bücher des Śvetāmbara-”Kanons” ausschließlich die rituelle Bedeutung von Reis behandelt (das Taṇḍulavaicārika, nach: Jaini 1979: 77). Die Intimität, die sich aus der Praxis des Teilens der alltäglichen Nahrung ergibt, wird jedoch bei den Asketen durch eine Vielzahl von Vorschriften vermieden, die den Bettelgang (*Gocari*) regeln. Die Śvetāmbara-Jain-Asketen nehmen ihre Nahrung nicht nur von einer Familie, sondern selektieren und mischen die erbettelte Nahrung von verschiedenen Quellen. Und im Falle der Digambara, die Nahrung täglich nur von einer einzelnen Familie annehmen, wird die Nahrungsaufnahme so sehr erschwert, daß eine Übertragung von persönlichen moralischen Qualitäten über die Nahrung soweit wie möglich unterbunden wird. Im Prinzip nehmen die Asketen *Bhikṣā* von allen Familien an, die ihre rituellen Bedingungen erfüllen - unabhängig von der Kastenherkunft. Mit der, auch bei den Buddhisten zu findenden Vorschrift, nur gekochte Nahrung (und Wasser) zu sich zu nehmen, verletzen die Jains offenbar ganz bewußt eine Reihe der rituellen Grundprinzipien der Brahmanen. Denn es wird den Kommensalitätsregeln des Kastensystems dadurch widersprochen, daß durch die Asketen gewissermaßen “unreine” Nahrung - Überbleibsel - von Familien aller Kasten angenommen wird. Zumindest ein Digambara-Jaina-Asket nimmt erst dann Nahrung an, wenn die Laien gegessen haben. Jain-Asketen nehmen jedoch keine “unreine” Nahrung an. Sie legen vielmehr einen anderen Maßstab der Reinheit an, insofern sie nicht den Geburtsstatus der Geber als relevant erachten, sondern deren Verhalten, welches sie anhand festgelegter Kriterien, je nach Einzelfall, beurteilen. Heute entscheidet jedoch (zumindest bei den Digambara in Delhi) z.T. der *Pañcāyat* darüber, wer für eine Speisung der Asketen qualifiziert ist - meist werden dabei die reichen Gemeindemitglieder durch den *Muni* bevorzugt (Mahias 1985: 247).¹⁸

“The monks and the *samnyasin* were forbidden from doing their own cooking and could receive only cooked food as alms. This was a contradiction of the brahman otherwise being permitted to accept only uncooked food from non-brahmans and cooked food only from those of the appropriate caste ... Further, the fact that food was eaten together in an assembly (irrespective of whether it was collected through alms or cooked for the monastery as in later times [nicht bei den Jains], also undermined the rules of caste commensality” (Thapar 1978b: 82).

Andererseits unterscheiden sich die Jaina und die buddhistischen Asketen dadurch von den brahmanischen *Samnyāsin*, die sich vor allem von Waldesfrüchten ernähren sollten:

“The brahman ascetics who kept matted locks, ate uncooked food such as fruit and roots in the forest or

¹⁸ Der Unterschied zwischen dem Verhalten des Einzelnen und der Statusgruppenmitgliedschaft entspricht der Differenz von Kriterien der Interaktion- und der Zuschreibung für die Statusbestimmung (vgl. Dumont 1980).

accepted alms and ate in the evening, lived beneath trees and emaciated their bodies were directly contradicting the mores of the Buddhist and Jaina *bhikkhus* who demanded depilation, ate only cooked food in the forenoon, and lived in *viharas*, many among them keeping away from extreme physical austerities” [letzteres gilt nur für die Buddhisten] (S. 83).

Die Bedeutung von gekochtem Reis, der den Asketen gegeben wird, wird ähnlich interpretiert wie ungekochter Reis, der im *Dravya-Pūjā* im Tempel verwendet wird: ein direkter Kontakt mit lebendiger Natur oder ihren Produkten muß vermieden werden, um deren Leben zu schützen (oder auch: um nicht selbst arbeiten zu müssen: Stevenson 1910, 1984, Thapar 1981):

“Ascetics can collect only thoroughly cooked food, boiled water, boiled milk, etc. This is to say that they accept food items which have absolutely no signs of life. Once again the karma theory applies. The ascetics do not want to get involved in the extermination of lives in the digestive processes ... Ascetics collect alms until they think they can finish everything collected. They are not permitted to store extra food” (Goonasekera 1986: 149).

Die Vorschrift, nur gekochte Nahrung zu sich zu nehmen, hat also enorme Implikationen, insofern sie (a) die Asketen vollkommen von der Natur separiert und vollkommen an die Gesellschaft anbindet, (b) die brahmanische Statusordnung auf die Füße stellt, und (c) die Asketen nur indirekt an den moralischen Konsequenzen des sündhaften Gewaltaktes des Kochens partizipieren läßt, und (d) die Akkumulation von Nahrungsmitteln von Seiten der Asketen unterbindet.

Einzelessen

Das Teilen von Nahrung (Kommensalismus) ist, wie gesagt, ein Ausdruck sozialer Intimität und der Partizipation in die Sünde des Opfern von Nahrung. Diese Regel gilt genauso für die Laien wie auch für die Śvetāmbara-Asketen. Eine Kommensalitätsgruppe (*Samḃhoga*), die erbettelte Nahrung, nachdem sie dem *Ācārya* gezeigt wurde, teilt, läßt nur in Ausnahmefällen andere Asketen daran teilnehmen, und verhält sich generell in Bezug auf die erbettelte Nahrung, wie eine Familie hinsichtlich der gekochten. Deshalb ist die Zulassung zum gemeinsamen Teilen der Nahrung nach der zweiten Initiation (*Bārī-Dīkṣā*) letztlich das entscheidende Zeichen der Zugehörigkeit zur monastischen Organisation. Umgekehrt wird durch die Separation beim Essen auch Exklusivität ausgedrückt. Dies gilt auch für die *Samḃhoga* der Śvetāmbara-Asketen. Sie essen jeweils hinter verschlossenen Türen unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Die Extremform der Exklusivität ist das Einzelessen. Der *Ācārya* der Terāpanthī ißt allein. Er wurde, selbst von seinen Asketen, noch nie beim Essen gesehen. Entscheidend ist, wie gesagt, die dreistufige Organisation der Nahrungsselektion bei den Terāpanthī, durch die die soziale Sonderstellung des *Ācārya* innerhalb des *Śramaṇa-Saṅgha* reproduziert wird (S. Kumar 1992: 14). Der *Ācārya* selektiert seine Nahrung aus den Almosen, die seine Asketen erbettelt haben, genau wie diese ihre Nahrung von verschiedenen Laienhaushalten selektieren. Er nimmt damit indirekt an der Gewalt Anteil, die seine Asketen beim Nahrungssammeln begangen haben, und die noch vor dem Essen gebeichtet werden muß, genau wie die Asketen indirekt an der Gewalt der Laien beim Kochen partizipieren. Goonasekere (1986: 210) vermutet, der Grund für die Segregation des *Ācārya* sei in der Doktrin zu suchen, daß Jain-Heilige

keine physische Nahrung mehr aufnehmen müßten, sondern von Luft etc. leben. Wie von Kirfel (1920) unter anderen beschrieben, wird - besonders bei den Digambara - davon ausgegangen, daß zumindest die Jina nur noch Nahrung feinerer Art "durch die Haut" zu sich nehmen. Ähnliche Annahmen finden sich für die Beschreibung der Bräuche der Nahrungsaufnahme der Brahmanen, die zumindest danach streben "nicht von Nahrung abhängig zu sein", und die statt dessen vorgeben, "Luft" zu sich nehmen (für Bengalen: Davis 1983: 74)). Dumont (1980: 138) berichtet, der ideale Brahmane esse allein. Entsprechend der Form des Einzelessens des Terāpanth-*Ācārya* gilt es als besondere Ehre, von ihm ausnahmsweise zum Nahrungsteilen eingeladen zu werden, wie Satish Kumar (1992) berichtet: "If the guru offered us some of his food we all wanted it because he had touched it. If after drinking a little cup of milk, the guru passed it to me, I would feel that I was blessed" (S. 22). Bei allen höheren Statusgruppen Südasien gilt das Einzelessen in Isolation als die "reinste" Form der Nahrungsaufnahme (Dumont 1980: 138). Besonders wohlhabende Jains essen manchmal allein (gleiches wird von den Setthi aus Südindien gesagt: Misra 1972: 53). Oft wird von Jains berichtet, daß dieser oder jener Verwandte noch nie beim Essen gesehen wurde. Auf erweiterter Stufe gilt das gleiche Prinzip der Exklusivität auch für Familien. Die Jains "schließen sich beim Essen im Inneren ihrer Häuser ein" wird häufig berichtet (Zachariae 1933: 182f.). Yalman (1962) erklärt, daß man auch in Śrī Lanka hinter verschlossenen Fenstern esse, um nicht böse Geister, bzw. den Neid der Anderen, anzulocken. Nath (1987: 117) schreibt, man schließe in Südasien die Fenster beim Essen, um keine Bettler anzulocken. Auch Digambara-*Bhaṭṭāraka* zeigen teils durch Schlagen einer Glocke durch Diener öffentlich an, daß sie essen, "um Fremden den Zutritt zu verwehren" (Zachariae 1933: 182f.). Dies hängt jedoch vor allem damit zusammen, daß *Bhaṭṭāraka* sich zum Essen nackt ausziehen und so für einen Moment ihr Verhalten dem der permanent nackten *Muni* anzunähern suchen.

Ganz allgemein symbolisiert das Prinzip des Einzelessens soziale Trennung (Cantlie 1984: 37). In Extension deutet die Realisierung des Prinzips des Einzelessens durch die Jain-*Śrāvaka* symbolisch die Möglichkeit von differentiellen Entwicklungschancen und auch Konkurrenz innerhalb der Familie an. Das Prinzip der sozialen Integration durch gemeinsames Essen - wie es beispielsweise bei den häufigen öffentlichen Banketten der Jains operiert - wird im Privaten dem der Individualität untergeordnet, denn Nahrungskonsum gilt letztlich als Akt der Gewalt und kann insofern - anders als Askese - von religiösen Jains schwerlich zur sozialen Einheitsbildung verwendet werden (Mahias 1985). Obwohl Jains oft als "ideale Konsumenten" charakterisiert werden (Ebda.), wird im Privaten oft die Konsumtion eingeschränkt. "Eating in our family was never a social occasion", schreibt Satish Kumar (1992), "it was an act of personal satisfaction. No conversation was allowed while eating" (S. 9). Diese strikt asketischen Bräuche innerhalb der Haushalte der Jains kontrastieren mit den opulenten Kasten-Banketten und Gemeindemahlzeiten, die in der Öffentlichkeit abgehalten werden.

Bankette

Die Mitglieder der meisten lokalen Jain *Śrāvaka-Saṅgha* - nicht jedoch die der Terāpanthī - treffen sich bei vielerlei Gelegenheiten zum gemeinsamen Essen. Solche Veranstaltungen werden oft von einem bestimmten Individuum finanziert. Es gilt als große Ehre die "ganze Gemeinde zu ernähren" und viele Jains konkurrieren um dieses Privileg. Solche Bankette werden grundsätzlich außerhalb des Tempels abgehalten, meist im "Gemeindehaus" (*Sabhā-Bhavan*) oder sogar im Haus des Geldgebers. Die Sektenbankette und Kastenbankette der Jains sind dabei extrem exklusive und nur partiell überlappende Veranstaltungen; wobei die Grenzen der Sektenmitgliedschaft weiter gezogen sind als die der Kasten (*Jāti*). Oft segregieren sich die Mitglieder

verschiedener Kasten nach einer gemeinsamen sozio-religiösen Veranstaltung und essen getrennt an verschiedenen Orten im Kreis ihrer Kastengenossen. Gemeinsame Mahlzeiten sind grundsätzlich über Kasten und auch Sektengrenzen hinweg möglich - es muß nur klar sein, wer die Veranstaltung organisiert und somit definiert. Grenzen zwischen Einzelessen, Kastenbanketten und Sektenbanketten werden kontextuell definiert. Der soziale Kontext ist entscheidend zum Verständnis des Kommensalismus, der große regionale Variationen aufzuweisen scheint (Dumont 1980: 141-146). Generell stellt Dumont fest, daß keinerlei Symmetrie zwischen Heirats- und Nahrungsregeln besteht, sondern daß hier Raum für vielfältige Variationen und Dimensionen gegeben ist (S. 146). Man sollte daher nicht zuviel aus der Tatsache schließen, daß bei vielen Kasten der *Vaiśya* in Gujarat (und somit vielen *Śrāvaka*) das Konnubium verboten und Kommensalität erlaubt ist. Dennoch gilt: Nahrungsmittel - vor allem rohe: doch selbst gekochte - sind in Südasien universeller zirkulationsfähig als Frauen und daher eher in der Lage Interkastenbeziehungen zu zementieren: "food, as opposed to marriage, corresponds to relations outside the caste as well as to relations within it" (S. 142).¹⁹ Wie Dumont betont, ist dabei auch die Ungleichheit verschiedener Kasten mit Kommensalität nicht unvereinbar. Ganz im Gegenteil seien "Bankette und Familienfeste die Anlässe, zu denen verschiedene Kasten wirklich zusammenkommen": "In the broader sense there is no doubt, at least in the north, that very different castes can eat the same food at the same time at banquets, by isolating themselves more or less from another when their status is too different" (S. 142, vgl. S. 144). Bei Banketten der Jaina setzen sich meist die Mitglieder der jeweiligen Familien oder Kasten, etc., zum Essen zusammen. Die Bedingung für eine Zusammenkunft unterschiedlicher Kasten ist jedoch "reine" Nahrung. Jains akzeptieren nur strikt vegetarische Nahrung, doch sind sie bereit, bei öffentlichen Banketten gewisse Abstriche zu machen. Die "reinste" Nahrung gibt es ihrer Ansicht nach nur zu Hause. Bei Hindus wird daher meist ein Brahmane für das Kochen eingestellt, um *Pakkā*-Nahrung zur Verfügung zu stellen, die von allen akzeptiert werden kann. Ähnlich wie *Prasāda* - die Essensreste der Götter - für Hindus universell akzeptabel sind. Jains achten hingegen darauf, offenbar in bewußter Gegenposition zu den Hindus, keinerlei Essensreste übrig zu lassen.

Der unausgesprochene Kompromiß mit der Welt

Obgleich bei bilderverehrenden Jainas sowohl das Essen als auch das tägliche Reisopfer idealerweise ein rein individueller Akt ist (nur während *Paryuṣaṇa* werden Repräsentanten, *Svāmī*, zugelassen), teilen sie gekochten Reis bei Festen aller Art. Mahias (1985: 216) sieht darin den "konstitutiven Widerspruch" der "Jains" zwischen "Délivrance et Convivialité" reflektiert, und konstruiert eine strukturelle Opposition zwischen individuellen religiösen Riten (ungekochter Reis, universell, Entsagung) und kommunalen sozio-religiösen Banketten (gekochter Reis, partikular, Weltlichkeit). Gemeinsames Essen ist zudem ein Zeichen für soziale Gleichheit - Entsagung für Ungleichheit (nur ein Entsagender darf laut Jain-Doktrin höheren individuellen Status beanspruchen).²⁰ Beide Dimensionen sind dadurch verknüpft, daß ein Akt der Entsagung Anlaß für ein kommunales Essen und somit des Transzendierens der Isolation (*qua* Jaina-Ideal) gibt. Mahias (1985: 286) interpretiert dies als Indiz für die "opposition entre deux conceptions et pratiques de la nourriture": (1) Das religiöse Ideal der "négation totale de la nourriture: la mort par inanition", und (2) ein unausgesprochener

¹⁹ Vgl. Dumont 1980: 381 Fn. 61a: "two types of leaders: for external (wealth) and internal relations (health), instrumental and expressive function".

²⁰ Vgl. Dumont 1980: 139.

“Kompromiß” mit den weltlichen Notwendigkeiten der sozialen Reproduktion.²¹ Die Entsagung des einen, der die materielle Welt von seiner belebenden Begierde freisetzt, ist das Glück des anderen.

Digambara-Dravya-Pūjā: Reisgabe (Cāval-Carhānā)

Den *Pūjā*-Ritualen der Statuen verehrenden Jains unterliegen ähnliche Annahmen wie den Akzeptanzregeln von Nahrung in unterschiedlichen sozialen Kontexten. Im hinduistischen *Pūjā* ist gekochter Reis nur als *Prasāda* (Überbleibsel) des Mahls der Götter von allen akzeptabel - aus der Hand von Statushöheren. Im Jain-*Pūjā* wird hingegen grundsätzlich nur ungekochter Reis verwendet, und jede Form der Redistribution ist ausgeschlossen, denn sie würde als Bereicherung auf Kosten anderer gelten; wohl deshalb, weil die *Tīrthaṅkara* in keinerlei “Austauschbeziehung” oder Konsubstanzialitätsbeziehung mehr mit der Welt stehen - ähnlich wie bei den brahmanischen *Samnyāsīn*. Dank der ausschließlichen Verwendung von ungekochtem Reis und der Abwesenheit von *Prasāda*-Redistribution ist zudem die rituelle Zementierung sozialer Ungleichheiten nach Maßgabe der hinduistischen Präferenzordnung beim *Prasāda* erschwert.²²

Dank der exklusiven Verwendung von rohem Reis beim Jain-*Pūjā* wird somit kein Akt des Kochens - also: der Gewalt - vorausgesetzt. Dadurch, daß der ungekochte (ungeschälte) Reis, als DAS essentiell “unpersönliche” rituelle Tauschobjekt in Südasien, universell akzeptabel ist, ist zugleich jedoch eine “Kommunion” auf formaler Ebene impliziert. Die ausschließliche Verwendung von rohem Reis und die prinzipielle Abwesenheit von *Prasāda* deutet grundsätzlich an, daß das Prinzip der Familiarität bei den Jaina rituell transzendiert wird: die weltüberhobenen “Götter” (*Tīrthaṅkara*) der Jains essen nicht und vermitteln die Redistribution der Güter nur ideell.²³ Insofern kann gesagt werden, daß der *Tīrthaṅkara* im Tempelritual ein absoluter Referenzpunkt nur im Sinne eines universellen, ideellen Tauschwertes ist - nicht als oberster Konsument materieller Güter, wie die Hindu-Götter (Mahias 1985: 254-56). Reis wird vor allem in zwei rituellen Kontexten verwendet (1) im *Dravya-Pūjā* der Bīsapanthī-Digambara, und (2) im *Akṣata-Pūjā* der Statuen verehrenden Digambara und Mūrtipūjaka.

(1) Die *Dravya-Pūjā* der Bīsapanthī-Digambara bestehen prinzipiell in einem Transfer eines Häufchens Reis von einer Silberschale zu einer anderen. Obwohl dabei “acht Substanzen” eine rituell formalisierte Rolle spielen, ist allein die Verwendung von Reis essentiell, wie der Name des Ritus anzeigt: *Cāval-Carhānā* (“Reisgabe”) (Mahias 1985: 255). Der auch hier zentrale Ritus der *Akṣata-Pūjā* wird in Delhi als Symbol für den angestrebten Zustand der Erlösung interpretiert: “atteindre l'état où il n'y a plus de détérioration” (S. 255). Stevenson (1910) wurde von einem Hindu-*Pūjārī* bezeichnenderweise eine ganz andere Erklärung der Bedeutung des Rituals gegeben - “in order that all might be auspicious” (S. 92). Eine ausführliche Beschreibung

²¹ “En s'ouvrant à cette possibilité, le jainisme tente des compromis, dresse des limites à l'intention de l'homme engagé dans les affaires du monde, mais il ne prend jamais en charge l'aspect positif de cette situation. Il dicté ce qu'il ne faut pas manger, il ne dit pas comment se nourrir. Il ordonne de rompre les liens familiaux, il n'indique pas avec qui se marier. Il interdit de détruire la vie, il n'enseigne pas les moyens de commercer et de s'enrichir. - La pratique de la nourriture (comme celle des relations sociales), idéologiquement ignorée, devient potentiellement libre. Elle suit donc les règles de la société globale locale, mais sans avoir le support de notions mieux véhiculées dans le monde hindou. Des conditions favorables à une réinterprétation ou à une évolution rapide des faits concrets sont ainsi créées” (Mahias 1985: 286).

²² Die “Amoralität” der Jina steht in krassem Gegensatz etwa zum Christentum, wie Dumont 1980 feststellt: “While the Christian conception of salvation has a moral aspect, the sanyasi's liberation, *mokṣa*, transcends morality, which is limited to the sphere of *karman*” (S. 435 Fn. 24).

²³ Bestenfalls empfangen auch Jains - wie bestimmte Brahmanen - ihre Nahrungsmittel roh und kochen ihr Mahl selbst. Vgl. Dumont 1980: 146.

für ein solches Ritual in Mt. Abu und Mt. Girnar findet sich bei M. Stevenson (1984: 87-92).²⁴

(2) Beim *Akṣata-Pūjā* wird Reis im Tempel zur Formung einer *Svastika* verwendet. Dieses Symbol wird dabei von den *Śrāvaka* während des *Akṣata-Pūjā* ("Verehrung mit Reis") üblicherweise vor der Verehrung der Tīrthaṅkara aus Reiskörnern auf einem niederen Holztisch (*Bhaṇḍāra*) (*Śvetāmbara*) oder einer Metallplatte (*Digambara*) geformt.²⁵ Der Reis wird von zu Hause mitgebracht und später - oft zusammen mit kleinen Münzen - im Tempel liegengelassen. Die *Pūjārī* sammeln dann den Reis ein und deponieren ihn zusammen mit den geopfertten Münzen in einer versilberten Almosen- Truhe (*Bhaṇḍāra*). *Pūjārī* sind Tempeldiener (*Naukar*), die im Auftrag des jeweiligen Tempel-Trusts die Idole säubern, rituell markieren und die notwendigen täglichen Rituale durchführen: Reis opfern etc. Sie schlafen meist auch im Tempel.²⁶ Der Inhalt der Almosen-Truhe wird am Ende eines jeden Monats zugunsten der *Pūjārī* auf dem Markt verkauft; wobei die Jains selbst sorgfältig darauf achten, diesen Reis nicht zu kaufen, da er sonst eine Art *Prasāda*-Funktion hätte (Stevenson 1910: 104). Die Früchte, die in den *Pūjā* der Bīsapanthī und Mūrtipūjaka Verwendung finden, werden meist von den *Pūjārī* gegessen oder auch verkauft. Stevenson (1984: 96) berichtet, daß in Mount Abu (Rajasthan) bei den *Śvetāmbara* die Mitglieder folgender Kasten die Opfergaben der Jains nach der *Pūjā*-Zeremonie essen dürfen: die der Gärtner-Kaste (*Mālī*), der Farmer-Kaste (*Kanbī*), der Barden-Kaste (*Barota*) und die Brahmanen. Auch die *Digambara* überlassen die Opfergaben den *Pūjārī* (Jaina-Tempeldiener: *Naukar*). Ähnliches berichtet Mahias von den *Digambara* in Delhi, die auch als *Pūjārī* Hindus der *Mālī*-Kaste beschäftigen - also Personen, die "Hindus und Vegetarier sind und von denen alle Wasser annehmen dürfen" (Mahias 1985: 256f.). Vor allem bei den *Digambara* in Südindien findet sich auch eine Kategorie von Jain-Brahmanen und Tempelpriester (Sangave 1980: 98, 343).

Jaini (1985) betont, daß mit diesem Transaktionsmuster zugleich auch soziale Ungleichheiten symbolisch zementiert werden; daß die Brahmanen von den Jains als statusniedriger eingeordnet werden, weil sie "Empfänger von Gaben" sind. Die Wertordnung ist hier also genau umgekehrt wie im brahmanischen System, wo gerade die Empfänger von Gaben als statushöher gelten:

"The inferiority of the Jaina-Brahman derives not only from the fact that he receives gifts (*dakṣiṇā*) from others for the ritual services performed, but also because he subsists upon the grains and fruits which have been offered by the devotees at the altar of a Jina"(S. 87).

Ein Grund für die Nichtannahme von solchem sakralisierten Reis ist, daß Jains "neither perform the śrāddha ceremony nor give gifts to Brahmins" (Sangave 1980: 345). Jede Art der persönlichen Verwendung dieser geopfertten/gegebenen Nahrungsmittel würde einer moralischen Verunreinigung nahe kommen, denn die Jains trennen strikt zwischen sakralen (reinen Gaben) und säkularen Handlungen (reziproken Gaben). Anders

²⁴ Vgl. Williams 1983 und Mahias 1985: 255. Nach Aussage vieler *Digambara* in Delhi wurde "früher der Reis zusammen mit den anderen 7 Substanzen ins Feuer geworfen" - heute gibt man es den *Pūjārī*. Dieses Feueropfer symbolisiert den Akt absoluter Entsagung: "die Tīrthaṅkara können nichts zurückgeben". Es erscheint dem brahmanischen Feueropfer ähnlich zu sein? Beim gemeinsamen gegenseitigen *Pratikramaṇa* am Ende der *Daśa-Lakṣaṇa*-Periode, werden Geldscheine auf einer Schale gesammelt, auf der Reis verbrannt wird (das Geld wird so symbolisch geopfert, geht aber in den Tempelfund). Geldbeziehungen sollten - abgesehen von Wohltätigkeiten - aus dem Tempel herausgehalten werden. Geldgaben sind jedoch willkommen.

²⁵ Vgl. Burgess 1884: 191, Mahias 1985: 255.

²⁶ Das Wort *Bhaṇḍāra* wird auch für die Bezeichnung der Jain-Bibliotheken benutzt: Die kommunale Almosentrue und das Schatzhaus entsprechen scheinbar bei den (Bīsapanthī-) Jains der Familien-Schatztruhen, die jeweils Reis, Bücher, und Haare (sic!) beinhalten.

als in der Theorie des generalisierten Tauschs²⁷ gilt den Jains die jedoch nicht das asymmetrische, auf eine langfristige Rückgabe bedachte Geben als "reine Gabe", sondern allein die Entsagung (*Tyāga*) des Begehrens weltlicher Objekte selbst, des Freimachens eines Handlungsraums für andere durch das Sich-Zurückziehen aus der Objektwelt in einen Raum purer Potentialität. Nur ein Bettler - und die Brahmanen, die von den Gaben (*Dakṣiṇā*) für ihre religiösen Dienste leben, gelten den Jains als Bettler - würde Gaben annehmen, die intentional gegeben wurden (in der Erwartung einer Rückgabe). "Wahre Brahmanen" nehmen keine Gaben an, sondern bestenfalls Nahrungsmittel, die nicht speziell für sie präpariert wurden (Überbleibsel der Haushalter gewissermaßen):

"The Brahman, by remaining a householder, violates the law when he accepts the gifts given by others, and is thus looked down upon by Jainas in the same way as they might regard an apostate monk" (Jaini 1985: 87).

Aus brahmanischer Sicht wird umgekehrt behauptet, die Jains würden das heilige *Dāna*-Ritual, das Geben von "Almosen" an heilige Personen (besonders Brahmanen), ohne Erwartung einer Gegengabe, also allein um des moralischen Verdienstes (*Punya*) willen, zu einem reziproken Tausch reduzieren: "a Jaina beggar will not take alms from a Hindu unless he can perform some service in return, though it may not equal the value of the alms" (Sangave 1980: 386). Es erscheint also so, als würden die Jains nicht von den "Nahrungsgaben anderer" leben: doch wovon dann? Hier erweist sich die ideologische Nützlichkeit der Jain-Lehre für Händler: sie gelten nicht als Nehmende, sondern als diejenigen die geben - nach dem Vorbild des Königs.

Wesentlich wird bei den Jaina der materielle und der spirituelle Aspekt einer Gabe unterschieden, der endliche und der unendliche Aspekt, der letztlich zur Frage nach dem Selbst zurückführt. Nichts was im Tempelritual verwendet wird, darf in anderen Kontexte überführt werden, wie folgendes Beispiel bezeugt:

"When Shravaks come to pay homage to the idol, they set in front of the idol almonds and rice and sometimes flowers and sticks of aloe or frankincense *dhup dip*. Shravaks do not as a rule take anything in their pockets as on returning home from the temple whatever they have had in their pockets cannot be used for no other purpose. To obviate this inconvenience Shravaks often go to temples wearing no clothes above the waist" (GBP 1901 IX, i: 112).

Die öffentliche Betonung der strikten Nichtverwendung der *Pūjā*-Gaben durch Privatpersonen ist essentiell für die Aufrechterhaltung des Systems der einseitigen (sozio-)religiösen Gaben. Vor allem im Hinblick auf die Verwaltung des oft nicht unerheblichen religiösen Eigentums einer lokalen Gemeinde durch Sachverwalter (Trustees). Finanzielle Spenden für die Erhaltung des Tempels, die Bezahlung der *Pūjārī*, etc., werden nicht in Form von *Pūjā* gegeben, sondern in Form freiwilliger Spenden in einer Reihe gesonderter *Bhaṇḍāra* im Tempel gesammelt, und müssen dem angegebenen Zweck gemäß verwendet werden. Üblicherweise gehen die Spenden der Gemeinde auf verschiedene, von Trustees verwaltete Bankkonten, und die Zinsen der Einlagen werden für die entsprechenden Zwecke verwendet:

²⁷ Vgl. Mauss 1978, Lévi-Strauss 1984, Sahlins 1980, Parry 1986.

“[T]he temple is not considered the property either of the builder or of the priest class. Its management is entrusted to one or more of the lay trustees who are generally chosen from the sect or *gaccha* to which the builder of the temple belongs. The managers are not paid but the position is considered one of honour. ... No taxes or fixed payments are levied for the maintenance of Shravak temples and monasteries. Whatever money is laid before the idol by the devotees is gathered and credited in the account book. The temple income is spent in repairing the temple, in buying ornaments aloe-sticks, saffron musk and other articles used in the worship, and in paying the ministrant or *pujari* if he is not paid from other funds” (S.113).

Geldangelegenheiten sollen grundsätzlich aus dem Tempel, der Sphäre der “reinen Gaben” herausgehalten werden. Effektiv ist jedoch oft das Gegenteil der Fall. Die Trustees des (steuerfreien) religiösen Gemeineigentums können die Finanzeinlagen unter ihrer Kontrolle zu Kredit und Schwarzgeldgeschäften etc. nutzen. Diese Praktiken sind weitverbreitet und die Konkurrenz um die Kontrolle der Tempelfonds, etc., ist einer der Hauptgründe der Verhärtung von Subsektengrenzen auf lokaler Ebene (S. 109). Um so notwendiger ist die offizielle Ideologie der “freien Gabe” (Parry 1986). Obwohl also einerseits die Tempel oder vergleichbare (sozio-) religiöse Institutionen formell unpersönlich sind und nur so als Manifestation der “puren Freigebigkeit” und der Religiosität einer Gemeinde gelten können, werden sekundär interessensgebundene persönliche Ziel verfolgt. Unter dem Deckmantel der “reinen Moral” und Generosität herrscht Konkurrenz und Eigeninteresse. Die extreme Moral der einseitigen “reinen Gabe” ist, wie Mauss (1988) erkannte, gerade die notwendige Balance zur der dem Geldgewerbe der *Baniyā* intrinsischen Konkurrenz und Eigennützigkeit:

“Alms are the result on the one hand of a moral idea about gifts and wealth and on the other of an idea about sacrifice. Generosity is necessary because otherwise Nemesis will take vengeance upon the excessive wealth and happiness of the rich by giving to the poor and the gods. It is the old gift morality raised to the position of a principle of justice; the gods and spirits consent that the portion reserved for them and destroyed in useless sacrifice should go to the poor and the children” (S.15-6).

Die Freiwilligkeit und Einseitigkeit des Gebens - die Basis der Sozialität der “Jains” - ist somit auch symbolisch in der Struktur ritueller Transaktionen ausgedrückt. Als “Jains” (zumindest eines bestimmtem *Gaccha*) treffen sich die *Baniyā* untereinander auf der Basis der Gleichheit, die sich durch die gemeinsame Orientierung am Ideal der Tīrthaṅkara ergibt. Die einseitige hierarchische Orientierung an spirituell überlegenen Persönlichkeiten läßt implizit eine egalitäre Beziehung aller statusniedrigeren Anhänger zu (vgl. Turner 1986:99). Gleichheit bedeutet jedoch auch potentiellen Konflikt. Dieser wird nur durch die temporäre Orientierung an den Tīrthaṅkara neutralisiert. Auf der Basis der Orientierung am *Ahiṃsā*-Prinzip wird zugleich jede materielle Abhängigkeit oder Konfliktlage zwischen Gleichmächtigen transzendiert.

Zur Verwendung von Reis in Prozessionen und im Akṣata-Pūjā als Metapher für die Stellung der Jaina im Gesamtkosmos

Hubert und Mauss (1981) und Heesterman (1985) folgend, kann man das Opfer von rohem Reis - als Vehikel der Meditation über das Selbst - auch als ein (internes) Selbst-Opfer auffassen, welches der Präparation des

kommunalen Opfers dient (d.i. das Verteilen von rohem Reis unter den *Pūjāri* oder dem gesamten Dorf): kurz, Opferpotential wird geopfert - nicht Substanz! Geistige Universalität und materielle Selektivität bedingen einander. Der Jainismus befreit so die materielle Tauschsphäre von der Redistribution moralisch aufgeladener Substanzen. Das Weggeben von ungekochtem Reis (und Geld) ist daher ein Akt der Entsagung von universellem Handlungspotential *par excellence*, ohne daß ein (gewaltsamer) Opfervorgang involviert wäre (nur vergleichbar dem Weggeben eines Rindes in der vedischen Zeit): in diesem Sinn zeigt das rituelle Reisopfer - und die Prozession muß auch als Teil des Rituals gesehen werden - auch die Aufgabe des eigenen Reproduktionspotentials zugunsten anderer an. Von nun an wird der Körper nur noch von Anderen (durch Nahrungsgaben) am Leben erhalten: der *Sādhu* (*Sādhvī*) unternehmen von nun an keinerlei auf die physische Reproduktion bezogenen Anstrengungen, sondern geben alles was sie haben an Andere.

ANHANG V

Mūlaḡaṇa und Śrāddha-Ritual

Von Statuen verehrenden Jains wird den *Mūlaḡaṇa* (den “grundlegenden Qualitäten” bzw. Selbst-Beschränkungen) besondere Bedeutung beigemessen. Jaini (1979: 166-69) sagt, sie würden “fast automatisch” von den Mitgliedern der Jain-Gemeinde observiert.²⁸ Bei den Digambara handelt es sich vor allem um Nahrungsrestriktionen, insbesondere strikten Vegetarismus. Dazu gehört die Ablehnung von Fleisch, Honig, Alkohol, und fünf Arten von Feigen, also denselben Substanzen die auch im vedischen Ahnenritual (*Śrāddha* oder *Sapīṇḍīkaraṇa*) den Ahnengeistern (*Pitṛ*) geopfert werden (Feigen gelten dabei z.B. als die Heimstätten der Geister der Toten und werden insofern als Quellen der Fruchtbarkeit angesehen). Erst wenn diese beiden Minimalbedingungen - das *Namaskāra-Mantra* und das den *Mūlaḡaṇa* zugrundeliegende *Ahiṃsā*-Gelübde - erfüllt sind, kann man sich hier formell als “Jain” bezeichnen.²⁹

Der Symbolismus des Initiationsritus

Die Initiation markiert die Übernahme der sozioreligiösen Pflichten eines Erwachsenen durch das Auferlegen von Gelübden. Der Symbolismus des Initiationsrituals deutet dabei auf die Vorstellung eines vorweggenommenen (“kleinen”) Todes, und korrespondiert mit demjenigen der südasiatischen Todesriten. Ähnlich wie das *Sādhū-Dīkṣā*-Ritual, gleichzeitig als “zweite Geburt” und als “Tod” - in diesem Falle der Kindheit. Die Todesmetaphorik zeigt sich darin, daß die Initianten erstmals asketische Praktiken zeremoniell durchführen, wie z.B. die Tonsur, den ersten Bettelgang, die Lehrzeit als *Brahmacārin*. Initiationszeremonien für Jain-Laien wurden erst im Mittelalter durch Uminterpretation der brahmanischen *Upanayana*-Riten eingeführt, denen sie äußerlich in vieler Hinsicht ähneln. Williams (1983:xx) interpretiert die Erfindung von Initiationsriten für Jain-Laien als einen Prozeß der “Hinduisierung”. Gegen diese Interpretation scheint die Tatsache zu sprechen, daß die meisten der Gelübde und initiatorischen Praktiken Imitationen asketischer Gelübde und Verhaltensmuster sind. Andererseits wurde jedoch von Jacobi (1980a: xxiiff) und Schubring (1978: 303) festgestellt, daß auch die monastischen Gelübde bei den Jains (und Initiationspraktiken) formell “ihren Ursprung im brahmanischen Asketismus” hatten. Die Formen des Jain-Ritualismus sind also seit jeher grundlegend beeinflußt durch die Interaktion mit dem brahmanischen Umfeld, selbst wenn die Bedeutungsgebung durchweg eine ganz andere ist.

Die soziale Funktion des Śrāddha-Rituals

In den *Mūlaḡaṇa*-Restriktionen drückt sich also einerseits der gegen jede Form von auch sakraler Gewalt (*Hiṃsā*) gerichtete essentiell anti-vedische Charakter des Jainismus aus. Andererseits zeigen sich, wenn auch nur negativ, die erwähnten symbolischen Korrespondenzen zwischen dem *Śrāvaka-Dīkṣā* und den brahmanischen Todesriten - insbesondere zum Ritual der Ahnenverehrung (*Śrāddha*):

²⁸ Vgl. Williams 1983: 50-5

²⁹ Den Abschluß der Initiation bildet bei Digambara oftmals ein Bettelgang des Initianten zu Jain-Haushalten, also einer weiteren Imitation asketischen Verhaltens. Vgl. Glasenapp 1964: 412-14, Sangave 1980: 249f.

“For a religion, at that date essentially missionary, the first step before a layman could assume the vratas would be for him unambiguously to reject the cult of ancestors by a religious interdiction of the offerings most commonly associated with that cult” (Williams 1983: 52f.).³⁰

Die Ablehnung des Ahnenkultes, als eines der hervorstechendsten Merkmale des Jainismus, darf jedoch nicht als Ablehnung der Ahnenverehrung an sich mißverstanden werden. Sie hat vielmehr mit dem partiell asketischen Status der Jain-Laien zu tun. Auch die Asketen der Śīvaistischen Śāṅkara-Sekte - die sowohl Laien- als auch Mönchsinitiationen durchführen - müssen die Beziehungen zu ihren Familien vor ihrem *Dīkṣā* durch die Durchführung der vorgezogenen Todeszeremonien (*Śrāddha*) für ihre Eltern abbrechen (Miller & Wertz 1976: 85). Das Verhalten der Jain-*Śrāvaka* ist eine Variation des gleichen Themas. Der asketische Status der *Śrāvaka* resultiert in der Ablehnung der Rolle der Brahmanen im *Śrāddha*-Ritual. Der soziale Effekt der Verehrung der Asketen anstelle von Brahmanen besteht nämlich, wie sich zeigen wird, nicht in einer Schwächung des Ahnen- bzw. Lineage-Prinzips sondern, umgekehrt, in einer Stärkung der Bedeutung der Familienlineages. Die rituelle Uminterpretierung des brahmanischen *Sapīṇḍikaraṇa*-Rituals durch die Jains hat beispielsweise, auch erbrechtlich gesehen, eine Stärkung der Lineage zur Folge (siehe Kapitel 1). Wie kurz gezeigt werden soll, präsentieren sich die Jain-Asketen gerade durch diese implizite, negative symbolische Bezugnahme des Jain-Initiations-Rituals (von den Terāpanthī *Śrāddha* genannt) auf das vedische *Śrāddha*-Ritual unter anderem ganz bewußt als Alternative und als Ersatz für die Brahmanen. Die Jains kritisieren am brahmanischen *Sapīṇḍikaraṇa*-Ritual dreierlei:

Zunächst einmal werden die Grundprämissen des Rituals abgelehnt. Nach brahmanischer Vorstellung wird nämlich die Seele eines Toten nicht, wie es sich die Jains vorstellen, direkt in anderer Form wiedergeboren, sondern reist zunächst in die Welt der Ahnen (*Pitr-Loka*), wo sie eine gewisse Zeit verbringt, bevor sie wiedergeboren wird. Diese Reise erfordert einen speziellen Körper als Vehikel, den die Seele selbst nicht herstellen kann. Daher, so lehrt der Brahmanismus, muß der Sohn des Toten (Ahnen) dem verstorbenen Ahnen in einer speziellen Zeremonie - dem *Sapīṇḍikaraṇa* - Nahrungsmittel opfern, welche dank Intervention der Brahmanen in einen “Feinkörper” konvertiert werden, der der entkörpernten Seele des Ahnen als Vehikel dienen kann. Bis zur erfolgreichen Beendigung der Zeremonie existiert die Seele eines Verstorbenen in Form eines entkörpernten Geistes (*Preta*), der auf der Suche nach Nahrung umherirrt, Menschen besessen machen kann, und somit eine potentielle Gefahr für das Gemeinwesen darstellt. Wird die *Sapīṇḍa*-Zeremonie nicht korrekt durchgeführt, macht die Seele des Ahnen in Form eines Geistes (*Preta*) unablässig die Menschenwelt unsicher. Die Hindus sind der Ansicht, daß nur ein Sohn die Zeremonie durchführen und einen verstorbenen Ahnen beerben kann. Die Erbberechtigung wird jedoch erst nach vollständiger Erfüllung der *Sapīṇḍa*-Obligationen an den Verstorbenen erworben. Die Jains lehnen aufgrund ihrer *Karma*-Lehre die Mechanik des *Sapīṇḍa*-Rituals ab. Sie betonen die vollkommenen Individualität des karmischen Prozesses und betonen, daß keinerlei religiöse Obligationen gegenüber den Ahnen bestehen: “the idea that one person affecting the destiny of another, whether by food offerings or in any other manner, is unthinkable” (Jaini 1979: 303).

Der zweite, offensichtlichere Kritikpunkt betrifft die vermittelnde Funktion der Brahmanen im Prozeß der Transformation des körperlos umherirrenden Geistes in einen zufrieden in der Welt der Väter residierenden Ahnen. Ein Teil der dem Ahnen geopfertem Nahrung muß nämlich den Brahmanen zum Verspeisen gegeben

³⁰ Jaini 1979: 53 ist in diesem Zusammenhang der Ansicht, der Jainismus sei nicht bloß eine negative Reaktion gegen den Brahmanismus, sondern wesentlich älter als dieser gewesen.

werden, da angeblich nur sie in der Lage sind, die Sünden zu verdauen. Der Gemeinsinn der Jains wehrt sich gegen diese religiös erzwungene Quelle freier Nahrungsversorgung für die Brahmanen. Der Jain-*Sādhu* Mallisena bemerkte dazu:

“Who can agree that what is eaten by brahmans accrues to them [the ancestors]? For only in the brahmans do we see fattened bellies, and transference of these to the departed souls cannot be espied” (nach Jaini 1979: 303).

Der dritte Kritikpunkt bezieht sich auf das Erbrecht. Jains sind im Gegensatz zu Hindus der Ansicht, daß auch Frauen erbberechtigt sind.

Die Jain-Asketen lehnten zwar das Ahnenritual und die Rolle der Brahmanen dabei ab, doch sie setzten sich selbst an die Stelle derselben. Sie verwenden nämlich ähnliche rituelle Techniken wie der Brahmanismus, um die Umlenkung der religiösen Energien populärer Ahnenkulte auf die asketischen Ordnungen zu bewirken. Die Ersatzfunktion, die die Verehrung der Asketen bei den Jains in Bezug auf die Ahnenverehrung annimmt, zeigt sich auch im ritualisierten Bettelgang, dem *Piṇḍ'esana* (Mette 1973), d.i. der Darbietung von Nahrung an die Asketen durch die Laien. Dieser ritualisierte Akt wird mit dem *Sapiṇḍa*-Ritual der Ahnenverehrung verglichen (Ebda.): in beiden Fällen wird dabei ein Speisekloß (*Piṇḍa*) einem verehrungswürdigen Wesen gegeben. Durch das Initiationsritual wird also die dominante Orientierung des Initianden umgestellt von der Ahnenverehrung auf die Verehrung der Jain-Asketen. Bei den Jain-Totenriten werden, wie im Buddhismus, teilweise auch Jain-Asketen anstelle der Brahmanen “gefüttert” (siehe Kapitel 2.5.1.2.1).

ANHANG VI

Chopra-Pūjā (Dīvālī)³¹

Anders als die Bilder verehrenden Jain-Sekten, die eine "Jainisierte" Form der Hindu-Rituale praktizieren, führen die Terāpanthī-Laien ihre sozio-religiösen- und Lebenszyklusrituale ohne jede Modifikation im hinduistischen Stil durch. Dies zeigt einmal mehr, daß Jains nicht als ethnische Gruppe zu betrachten sind, sondern als Teil einer umfassenderen südasiatischen Tradition, deren Paradigma das vedische Opfer und die Transformation von Askese in Fruchtbarkeit sind. Ein Seitenblick auf den "Terāpanthī"-*Chopra-Pūjā* - eines der bekanntesten Rituale der indischen *Baniyā* - soll dies verdeutlichen.

Alljährlich, in der *Dīvālī*-Nacht (im November) werden traditionell von den indischen Händlern und Geschäftsleuten, die in der Woche zuvor die Jahresbilanz gezogen und die alten Bücher geschlossen haben, die neuen Rechnungsbücher (*Bahī-Kathā*) durch das *Chopra-Pūjā*- ("Buch-Verehrung-") Ritual geweiht. Das Ritual ist Teil des gesamten *Dīvālī*-Ritualzyklus, der sich über fünf Tage erstreckt, und der für die Mūtipūjaka-Śvetāmbara schon mehrfach beschrieben wurde.³² Der *Chopra-Pūjā* wurde in all diesen Studien als entscheidendes kulturelles Verbindungsglied zwischen ökonomischer und religiöser Sphäre angesehen. Als ein rituelles Verfahren, durch welches ökonomischer Profit in sozialen Status transformiert und spirituelle Energie in ökonomischen Profit verwandelt werden kann. Die Bedeutung des *Chopra-Pūjā* wurde jedoch in diesen Studien überbewertet, da jeweils die Analyse der rituellen Logik nicht durch eine Studie der sozialen Logik ergänzt wurde.

Heute kommt dem *Chopra-Pūjā* effektiv nicht mehr die Bedeutung zu, die ihm noch in jüngster Zeit von Seiten der Ethnologen zugesprochen wurde. Der Grund ist ganz einfach - die Jahresabrechnung der Rechnungsbücher findet heute gar nicht mehr in den Wochen vor *Dīvālī* statt, genausowenig wie neue Rechnungsbücher durch den *Chopra-Pūjā* geweiht werden. Vor zwei Jahren (1989) wurde von der indischen Regierung beschlossen, den 31. März als allgemeinverbindliches Datum der Jahresabrechnung festzulegen. Der rituelle und der ökonomisch-administrative Aspekt des traditionellen Rituals wurden somit auch offiziell getrennt und auf verschiedene kalendarische Systeme verteilt. Dies geschah in Reaktion auf die endemischen Manipulationen der Abrechnungsbücher durch Geschäftsleute, die nicht, wie traditionell vorgesehen, an *Dīvālī* ihre Bücher abrechneten, sondern im April, Januar oder jedem anderen für sie nützlichen Datum. Der *Chopra-Pūjā* hatte also schon lange vor der Gesetzesnovelle, dank den Manipulationen der Geschäftsleute, seinen traditionellen Bedeutungsgehalt verloren, den er möglicherweise auch nie besessen hat. Hinzu kommt die Tatsache, daß heute viele indische Firmen ihre Buchhaltung mit Hilfe von Computern durchführen. Die traditionelle, alljährliche Weihung der Rechnungsbücher wird zwar immer noch zelebriert, doch von einer rituellen Koinzidenz von Ökonomie und Kosmologie kann keine Rede mehr sein. Mit der expliziten Festlegung des Abrechnungsdatums auf März hat der *Chopra-Pūjā* endgültig seine ursprüngliche Bedeutung verloren; oder, wie ein indischer Geschäftsmann sagte: "The charm has gone". Diese Vorbemerkungen waren vonnöten, um den folgenden Vergleich des *Chopra-Pūjā* der Terāpanthī und der Bilder verehrenden Jain-Sekten in die rechte Perspektive zu rücken. Auch die folgende Kurzanalyse wird letztlich zeigen, wie sehr sich auch bei den

³¹ Siehe Kapitel 8.2.1.2.3.1.2. Bollée 1981: 177 schreibt, das *Dīvālī*-Fest habe sich aus dem zeremoniellen Angedenken an die Verstorbenen entwickelt, für die Lichter angezündet wurden.

³² Stevenson 1984: 261, Sangave 1980: 237f., 335f., Zwicker 1984-1985, Cort 1989: 427-43, Laidlaw 1991, Smedley 1994.

modernen, großstädtischen Terāpanthī das rituelle System verändert hat.

Der *Chopra-Pūjā* findet am Abend des dritten Tages, in der *Dīvālī*-Nacht statt. Er dient traditionell der religiösen Absicherung von Wohlstand und Fruchtbarkeit für das nächste Jahr insbesondere durch die Verehrung von Lakṣmī der Hindu-Göttin des Wohlstands. Grundsätzlich wird *Dīvālī* von Hindus und Jains unterschiedlich interpretiert:

“[A]ccording to the Hindu interpretation, *Dīvālī* is primarily concerned with the worship of the goddess Lakṣmī to ensure good fortune for the coming year. According to the Jain interpretation, *Dīvālī* is the anniversary of the liberation (mokṣa) of Mahāvīr Svāmī and the enlightenment of Gautam Svāmī, the chief disciple of Mahāvīr. The Jain observance of *Dīvālī* in part oscillated between these two interpretations, and in part involved a choice between the two” (Cort 1989: 433).

Welche der beiden Interpretationen auch jeweils im Vordergrund stehen mag, es ist, wie auch Smedley (1994) feststellte, jedoch nicht statthaft den *Chopra-Pūjā* als “Verehrung der Abrechnungsbücher” (Parry 1989: 82) oder als “Verehrung von Geld” (Stevenson 1984: 261) zu charakterisieren. Verehrt werden vielmehr eine Reihe Fruchtbarkeit bringender Götter, die die Abrechnungsbücher gleichsam mit sakraler Energie aufladen.

Sowohl Cort (1989: 435) als auch Laidlaw (1990) und Zwicker (1984-1985) haben auf den scheinbaren “Widerspruch” zwischen dem Jainismus als einer Religion der Entsagung, und dem Streben nach Fruchtbarkeit und Profit in der Welt hingewiesen, welches gerade der *Chopra-Pūjā* im Gesamtkontext des Jain-*Dīvālī*-Festes zum Ausdruck bringt. Der Widerspruch ist, wie ihr Material zeigt, zumindest bei den Mūrtipūjaka Jains in das Ritual selbst eingebaut: einerseits wird der, mehr oder weniger obligatorische, *Lakṣmī-Pūjā*, aber auch der *Ganeśa-Pūjā*, *Sarasvatī-Pūjā*, und *Bhau-Bīja*, in ganz Indien in ähnlicher Weise durchgeführt (Sangave 1980: 238). Beim *Sarasvatī-Pūjā* der Mūrtipūjaka Jains finden sich jedoch charakteristische Abweichungen. Auf der ersten Seite der neuen Rechnungsbücher, neben der obligatorischen Pyramide gebildet aus der wiederholten Niederschrift der Silbe *Śrī* (“Wohlstand, Glück”), wird nicht nur ein Vers zur Preisung von Lakṣmī, Sarasvatī, und anderen Hindu-Göttern niedergeschrieben, sondern auch ein Vers an Mahāvīra, Bāhubali, oder andere Jain-Idole. Es wird zudem vom Haushaltsvorstand nicht die Hindu- sondern die Jain-*Svastika* in das Buch gezeichnet, und teils *Vāsakṣepa*-Pulver, welches von einem Jain-*Guru* erhalten wurde oder/und andere glückbringende Substanzen über die Rechnungsbücher gestreut, das *Namaskāra-Mantra* rezitiert, und auch eine Jain-Hymne gesungen (Cort 1989: 439). Der Höhepunkt des Rituals ist das in der Statusordnung sequentiell abgestuft durchgeführte *Āratī* vor dem Altar der jeweils von einem Haushaltsvorstand herbeigerufenen Heiligen, und das anschließende *Prasāda* entweder von frischen Geldnoten, Kokosnuß-stücken, etc. Grundsätzlich werden hier also neben den universellen (Hindu-) Elementen des Rituals zusätzliche Jain-Elemente integriert. Selbst im Kontext der Mūrtipūjaka-Jains variieren die Bräuche regional, entlang der Subsektengrenzen, und von Haushalt zu Haushalt. Smedley (1994) beschreibt z.B., wie die Śrīmālī-Anhänger des Kharatara Gaccha in Jaipur (die auch Laidlaw untersucht hat) die Rechnungsbücher unter anderem vor Bildern von Ṛṣabha, des legendären ersten Tīrthaṅkara, Gautam Svāmī, des Meisterschülers Mahāvīras, und Jinacandrasūri, des letzten *Dādāguru* des Kharatara Gaccha ausbreiten, um auch ihren “Fruchtbarkeit bringenden” Segen einzuholen. *Āratī* und die verschiedenen *Pūjā* wurden sowohl vor Lakṣmī als auch den Jaina-Heiligen durchgeführt.³³

³³ Ein wichtiger Bestandteil ist es, daß den bösen Geistern (*Bhūta*), die an *Dīvālī* besonders aktiv sein sollen, an Kreuzwegen, bestimmten Bäumen etc. kleine Opfergaben dargeboten werden, damit sie nicht in die Häuser kommen, und die Fruchtbarkeitszeremonie

All diese Mūrtipūjaka-Jain-Elemente fehlen jedoch in der Regel in der Terāpanthī-Version des *Chopra-Pūjā*. Die meisten Terāpanthī legen explizit Wert darauf, die einzelnen *Pūjā*, an Lakṣmī, Sarasvatī etc., die die elementaren Bestandteile des *Chopra-Pūjā*-Rituals ausmachen, strikt nach dem Vorbild des Hindu-Rituals durchzuführen. Erst später, nach Beendigung des *Chopra-Pūjā* wird an Mahāvīras *Nirvāṇa* gedacht, durch eine je 48-minütige Meditation des Haushaltsvorstandes der, in der “Weisheit-generierenden” *Dhyāna-Mudrā*-Stellung sitzend, zwei *Mantra* rezitiert. Das erste wird vor Mitternacht rezitiert und lautet (vgl. Cort 1989, Laidlaw 1991 zur Interpretation):

Mahāvīrasvāmī Kevalajñānī, Gautamasvāmī Caunāṇī

“Mahāvīrasvāmī ist ein Allwissender, Gautamasvāmī besitzt vier Formen des Wissens.”

Das zweite *Mantra* wird nach Mitternacht, dem von der Jain-Tradition konventionell fixierten Zeitpunkt von Mahāvīras *Nirvāṇa*, und zugleich der Allwissenheit Gautamas, des Führers der *Gaṇadhara* und Symbol für die gesamte Jain-Bewegung rezitiert. Es lautet:

Mahāvīrasvāmī Bhaye Nirvāṇa, Gautamasvāmī Kevalajñāna

“Mahāvīrasvāmī erlangte die Erlösung, Gautamasvāmī die Allwissenheit.”

Mit dem zweiten *Mantra* beginnt auch das Jain-Jahr, welches sich an der *Vīra-Nirvāṇa-Saṃvat*-Zeitrechnung ausrichtet, beginnend mit Mahāvīras *Nirvāṇa*, welches nach Śvetāmbara-Konvention 527 v.Chr. stattfand, doch vermutlich wesentlich später. Eggermont (1991: 151) schlägt 252 v.Chr. vor. D.h. der “sozio-religiöse”, hinduistische Ritualismus wird vollkommen unvermischt mit Jain-Elementen durchgeführt, und die Jain-Meditation wird rein gehalten von Hindu-Elementen. Statt dessen werden beide Elemente, die zusammen einen zentralen Teil des gesamten *Dīvālī*-Ritualzyklus ausmachen, eindeutig separiert und hintereinander gestaffelt. D.h. auch die Terāpanthī, sofern sie dem Ritualismus nicht schon vollkommen entsagt haben, wie es auch von den Mūrtipūjaka-Ācārya empfohlen wird (Cort 1989: 435), “oszillieren” gewissermaßen zwischen den beiden Orientierungen - der weltlich-kommunalen “Hindu-Orientierung” und der soteriologisch-individualistischen “Jain-Orientierung” - hin und her, bzw. “balancieren” zwischen den beiden Strebensrichtungen.³⁴ Im Gefolge von Husserl (1987) sei hier auf die nicht-dualistische, “hierarchische” Aufeinander-Bezogenheit der beiden Orientierungen hingewiesen. Die Grenzlinie zwischen den beiden Orientierungen wird bei den Terāpanthī deutlicher gezogen. Mahāvīra und die *Parameṣṭhin* (die “fünf heiligen Wesen”), die durch Rezitation des *Namaskāra-Mantra* verehrt werden, werden nicht angerufen um weltlicher Fruchtbarkeit willen, einer Fruchtbarkeit, die sie auch gar nicht geben können, da sie doch der Welt vollkommen entsagt haben, wie Terāpanthī nicht müde werden zu betonen. Die wahre Quelle der Fruchtbarkeit und des Wohlstandes, so glauben heute viele Terāpanthī, liegt in der Omnipotenz der Seele selbst. Darin folgen sie wiederum der Interpretation der Asketen, die auch bei den Mūrtipūjaka-Śvetāmbara lehren: “the real maṅgal is ahimsā” (Cort 1989: 442). Die Meditation nach dem *Chopra-Pūjā* ist insofern das eigentliche Wohlstand

stören (Stevenson 1984: 266). Weiterhin werden zu *Dīvālī* die fünf Muscheln (*Śhāpanācārya*), die die Mūrtipūjaka-Asketen als Symbol und Erinnerungsmedium ihre jeweiligen Ācārya mit sich tragen, gesegnet (Stevenson 1984: 227). Insofern wird eine funktionale Analogie zwischen den Rechnungsbüchern und den Symbolen der Ācārya, sowie Lakṣmī und den Ācārya hergestellt, denen jeweils in ihrer sozialen Sphäre “Fruchtbarkeit bringende” Bedeutung beigemessen wird.

³⁴ Vgl. Cort 1989: 433, Mahias 1985, Banks 1985: 111.

sichernde Ritual. Es genügt wenn das *Mantra* vom Haushaltsvorstand allein durchführt wird, da per Implikation die Versorgung des Rests der Familie mit einbegriffen ist. Die Effektivität der Meditation liegt dabei, so glauben die Terāpanthī, in der “Glück und Fruchtbarkeit” bringenden Transformation des Charakters (*Caritra*) des Meditierenden:

“The significance of religion for the individual soul is such that when practised for the sake for self-purification beneficial results in this world (in society) and in the next accrue automatically. Thus the insistence on the importance of the individual in religion is not born out of disregard for society or concern for a world to come but out of the conviction that when the individual is purified society gets purified as a result” (S. Goplan über Ācārya Tulsī, in S.L. Gāndhī 1987: 34).

Ob Meditation (*Dhyāna*) oder Gelübde (*Vrata*), jede Form der Selbstpurifikation bringt aus der Sicht der Jains auch einen materiellen Bonus mit sich. Dies erscheint als ein logisches Paradox. Es ist jedoch Ausdruck des hierarchischen Verhältnisses der beiden komplementären Perspektiven, und es ist gerade die praktische Lösung dieses Paradoxes durch Akte der Selbstaufgabe, die als nicht-intendierte Konsequenz positive materielle Vorteile nach sich zieht. Von den Teilnehmern wird also ein an materiellem Gewinn absolut nicht-interessierter Akt verlangt, gewissermaßen eine “freie Gabe”, als dessen Konsequenz - so das Versprechen - sich materieller Reichtum automatisch einstellt: “Material welfare follows in the wake of the observance of vows but the aim in taking them should be solely self-rectification”. Jeder Versuch der Manipulation dieses “Mechanismus” in weltlichem Interesse verwickelt den Betreffenden in Paradoxien, und stimuliert ihn zu weiteren Verhaltensmodifikationen, die er in anderen Kontexten nicht bereit wäre auf sich zu nehmen. Die Asketen locken, wie gesagt, auch ihre Anhänger mit der Aussicht nach dem von ihnen begehrten materiellen Gewinn zur Übernahme der als richtig erkannten religiösen Praktiken.

Wie sehr diese materielle Logik - im Gegensatz zu rein religiöser Motiven - anspricht zeigen die Interpretationen z.B. des *Chopra-Pūjā* durch die Jain-Laien. Ein Terāpanthī formulierte den unmittelbaren Nutzen des Jainismus für ihn selbst im Kontext des Versuchs einer Interpretation des “Terāpanthī”-*Chopra-Pūjā* folgendermaßen: “When you realize your own omni-potency, then you are not subjected to any outward situation anymore. You have a choice: either you worship the gods - then you go to them - or the gods worship you - then they come to you” (persönliche Mitteilung 1991).³⁵ Es geht also demnach bei der Jain-Meditation um nichts weniger, als um den Versuch stärker als die Götter selbst zu werden. Doch wie kann man dies erreichen? Der oft dokumentierte Wunderglaube der Jains, und vor allem der weitverbreitete Glaube an in materiellen Trägersubstanzen kondensierter spiritueller Energie, wird bei den Terāpanthī heute nur noch selten zitiert.³⁶ Statt dessen setzt sich zunehmend die von Yuvācārya Mahāprajña entwickelte Form eines gleichsam sublimierten Lakṣmī-Rituals durch die, wie es heißt, nicht nur an *Dīvālī* sondern während des ganzen Jahres praktiziert werden kann. Anstelle einer Verehrung von Götterbildern, wie beim klassischen *Lakṣmī-Pūjā*, wird dabei die meditative Erzeugung und Verehrung eines inneren Wunschbildes praktiziert. Nicht Lakṣmī wird verehrt, sondern die inneren Vorstellung oder Imagination des gewünschten Wohlstandes. Diese Praxis basiert auf der

³⁵ Die Grundregel ist, daß (bei *Dīvālī*) die Statusniedrigeren die Statushöheren besuchen müssen, während jene zu Hause bleiben und in aller Bequemlichkeit Empfänge geben können. Eine Logik, die auch dem typischen Bestreben der Jain-Händler unterliegt, daß die Leute zu ihnen kommen und nicht umgekehrt. Jain-Geschäftsleute erscheinen insofern “immer als die (Gast-) Geber”.

³⁶ Z.B.: “Shantidas [einer der reichste Männer Indiens in der Mughal-Zeit] ... displayed miraculous qualities as a jeweller due to his knowing Chintamani Mantra” (S.K. Jain 1987: 29).

Lehre, daß die wahre Quelle des Reichtums nicht in externen Göttern sondern im Inneren der eigenen Seele verschlossen liege. Sie müsse nur richtig angezapft werden, und alle Wünsche nach materiellem Wohlstand würden sich materialisieren. Mahāprajña empfiehlt daher seit Mitte der 70er Jahre zwar nicht die vollkommene Ersetzung des *Chopra-Pūjā* durch Meditation, doch zumindest die Ersetzung des obligatorischen *Lakṣmī-Mantra* durch ein von ihm entwickeltes, neues *Maṅgala-Bhāvanā-Mantra* aus neun (3x3) *Śloka* mit folgendem Wortlaut:

<i>śrī-sampanno'haṃ syām</i>	let me achieve splendour and prosperity
<i>hṛī-sampanno'haṃ syām</i>	let me achieve self-discipline
<i>dhī-sampanno'haṃ syām</i>	let me achieve wisdom
<i>dhṛtī-sampanno'haṃ syām</i>	let me achieve steadfastness
<i>śākti-sampanno'haṃ syām</i>	let me achieve energy
<i>śānti-sampanno'haṃ syām</i>	let me achieve peace
<i>nandī-sampanno'haṃ syām</i>	let me achieve bliss
<i>tejaḥ-sampanno'haṃ syām</i>	let me achieve inner glow
<i>śukla-sampanno'haṃ syām</i>	let me achieve purity

Der Clou dieses *Mantra* ist der Doppelsinn der ersten Zeile, die zugleich Resonanz findet in der letzten Zeile. *Śrī* bedeutet sowohl die spirituelle “Aura” eines Individuums, als auch materiellen “Wohlstand” und Glück. Der “intentionale” Doppelsinn wird von der Laienschaft realisiert, während die *Sādhu* ausschließlich auf die erste Bedeutung von *Śrī* verweisen. Die letzte Zeile korrespondiert insofern mit der ersten Zeile, als die gesamte Absicht des *Mantra* in der Purifizierung der Aura liegt, welche als wahre Quelle von Reichtum und Glück erkannt wurde. Das *Mantra* wird nach dem *Lakṣmī-Pūjā* gesungen. Insofern wird damit auch die Grenze zwischen religiöser und sozio-religiöser Sphäre verwischt.

Dieses *Mantra* wurde von Yuvācārya Mahāprajña im Kontext der Entwicklung der *Prekṣā-Dhyāna* (“Einsicht-Meditation”) komponiert, die 1974 erstmals öffentlich propagiert wurde. Die *Prekṣā-Meditation* gilt heute unter anderem als eine Quelle der Fruchtbarkeit und des materiellen Reichtums. Grundsätzlich versucht der meditierende dabei mit Hilfe von autosuggestiver Farbinagination die Grundstimmung und Orientierung des Unterbewußtseins zu manipulieren. Dies geschieht durch die meditative Manipulation der bekannten psychischen Zentren (*Kendra* oder *Cakra*), die laut *Prekṣā-Dhyāna* mit dem endokrinen System in Verbindung stehen. Als Quelle der Erfüllung aller Wünsche - insbesondere von Gesundheit, Fruchtbarkeit und Wohlstand - gilt der Hypothalamus, die “Quelle der Wachstumshormone”. Durch Meditationspraktiken kann der Wohlstand verheißende *Chopra-Pūjā*, und somit die Abhängigkeit von den Göttern, in der folgenden Weise ersetzt werden. Durch Tiefenmeditation (*Anuprekṣā*) wird zunächst das mit dem Hypothalamus korrespondierende psychische Zentrum (*Śānti-Kendra*) mit der imaginierten psychischen Farbe “goldgelb” (der Farbe des Sonnenaufgangs) innerlich aktiviert und eingestimmt (“Akutheit der Wahrnehmung, Klarheit der Gedanken”). Sodann wird durch wiederholte Autosuggestion (*Bhāvanā*) und wiederholte Rezitation (*Japa*) eines einzelnen *Mantra* oder eines Slogans ein entsprechender Wunsch formuliert: z.B. “Ich werde Wohlstand erlangen”. Die Stimulierung der Wachstumshormone kann sogar, in den Augen der Praktikanten, den Prozeß des Alterns verlangsamen, und Krankheiten heilen. An der Erfüllung ihrer Wünsche besteht für die modernistischen Jains, die von dieser Methode der konzentrierten Anwendung psychischer Energie überzeugt sind, keinerlei Zweifel: “Will-power is everything”. Viele Varianten solcher ursprünglich monastischer ritueller Methoden werden heute von

Terāpanthī-Laien praktiziert (siehe Kapitel 8.2.1.2.3.1.2). Darin zeigt sich ein genereller Prozeß der Reformierung bzw. Modernisierung traditioneller ritueller Formen und ihrer Aneignung durch die Laienschaft.³⁷

Trennung von Religion und Gesellschaft

Das gegenüber den Mūrtipūjaka veränderte Arrangement des *Chopra-Pūjā* zeigt nicht nur die Wirkung der Terāpanthī-Doktrin von der Bedeutung der Meditation und des “Selbst” als Quelle des Wohlstandes, sondern auch die Art und Weise in der Bhīkhanjī Doktrin von der Notwendigkeit einer radikalen Trennung von religiöser und gesellschaftlicher Sphäre in das rituelle Leben und letztlich in das soziale Leben selbst eingreift. Die soteriologische Orientierung an der Befreiung der Seele des Individuums, so lehrte Bhīkhanjī, hat absolut nichts mit der weltlichen Sphäre zu tun. Von den befreiten Seelen (*Siddha*) hat die Welt nichts mehr zu erhoffen, genausowenig wie von einem Asketen. Für die Welt ist ein Asket gestorben und umgekehrt. Um dieser strikten Grenzziehung willen hatte Bhīkhanjī die schon erwähnte, umstrittene Regel aufgestellt, daß jeder Mensch für sich selbst verantwortlich sei, und “daß es die Terāpanthī nicht für eine Pflicht oder auch nur für ein gutes Werk halten, ein in Lebensgefahr befindliches Wesen zu retten; denn man müsse dem Karma seinen Lauf lassen” (Jacobi 1915: 272). Der Aspekt des Mitleids (*Karuṇā*) mit anderen Lebewesen, der von den Mūrtipūjaka explizit betont wird, wird somit von den Terāpanthī auf doktrinärer Ebene bewußt ausgeschaltet, um die “Arbeit” der Asketen an der Befreiung ihrer Seelen nicht unmöglich zu machen. Diese Position, die ähnlich auch schon von Kundakunda durch seine strikte Unterscheidung von “relativer Sicht” (*Vyavahāra-Naya*) und “absoluter Sicht” (*Niścaya-Naya*) vertreten wurde (Bhatt 1974), liegt durchaus in der Logik der Jain-Doktrin, wie auch Jaini (1979: 314 Fn. 63) - ein weiterer Kritiker der Terāpanthī-Lehre - feststellte (siehe Kapitel 3). Es handelt sich jedoch um einen extremen Standpunkt, der weniger die rituelle Praxis, als vielmehr den Wortlaut der überlieferten Śvetāmbara-Schriften zum Maßstab religiös korrekten Handelns macht. Die Bedingtheit einer solchen (“protestantisch-”) transzendentalen Perspektive, die sich vor allem bei den weltlichen Eliten Indiens großer Beliebtheit erfreute (vgl. Lath 1991), durch den Übergang von Ritual zum Text, und zum Kult “reiner Abwesenheit”, wurde in anderem Zusammenhang auch von Derrida (1985: 17) hervorgehoben.

Die Standardantwort der Terāpanthī-Laien auf die Vorwürfe ihrer Kritiker ist, daß man auch die “absolute Perspektive” relativistisch interpretieren kann: jeder interpretiert die absolute Perspektive anders und das Verhältnis zwischen den individuell verschiedenen absoluten Perspektiven muß wiederum nicht-absolut (*Anekānta*) aufgefaßt werden. Sie sind sich jedoch der Paradoxie der radikalen Trennung und gleichzeitigen Aufrechterhaltung einer solchen Doppelorientierung, ohne klar ausgelegte soziale Vermittlungsstufen, wohl bewußt, haben sie doch eine ganze Palette von Erklärungen für ihr außergewöhnliches Verhalten parat: “We don’t mix religion and society”, wird immer wieder betont: “If you separate religion and society, then there is no problem”. Zweierlei Konsequenzen werden oft von den Terāpanthī-Śrāvaka aufgezeigt. Einmal, daß der Jainismus, insofern er strenggenommen nur auf das Verhalten des Individuums einwirke, und die Gesellschaft vollkommen ignoriere - er sei eher eine Philosophie als eine Religion - “kompatibel sei mit jeder Religion”: “even a Muslim or a Christian can be a Jain”. Die Jain-Religion betrifft demnach ausschließlich das Individuum. Doch damit verbunden ist zugleich ein indirekter Effekt auf die Gesellschaft: “It is believed that religion is something that has to do with an individual. But in reality it also concerns society. It may be practices

³⁷ Vgl. Spiro 1982, Gombrich 1983, Bloss 1987.

individually but it leaves its effect on society” (Mahāprajña 1986: 41). Die zweite, oft genannte Konsequenz ist die Möglichkeit einer strikten Unterscheidung von “Mein und Dein” die allererst durch die Trennung von Religion (Jainismus) und Gesellschaft (Hinduismus) möglich werde: “Only if a Sādhū says ‘this is not mine’ and you say ‘this is mine’ - then there is no problem”. In dieser oder ähnlicher Weise wird von einem durchschnittlichen Terāpanthī-Śrāvaka argumentiert. Dabei wird oft deutlich, daß die Perspektive des Entsagenden für einen Mārvāṇī-Händler im Prinzip vollkommen widersinnig ist. Es gibt viele negative Stimmen die den Asketen einerseits Unvollkommenheit nachsagen (“they flee from their own attachments”), und sich andererseits über fehlende Reziprozität beschweren: “What I don't like is that they (the *Siddhas*) go, and they never come back. They should come back? Otherwise what is their use?” Die soteriologische Perspektive erscheint den Mārvāṇī-Händlern letztlich als nutzlos. Sie leben “in der Welt” und haben in der Regel auch nicht die Absicht dies zu ändern. Doch zugleich ist die Jain-Perspektive für sie, wenn auch schwer zu leben, “gut zu denken” (Lévi-Strauss 1981: 116), wie folgende Bemerkung eines Informanten verdeutlicht: “What I like about Jainism is the systematic and scientific explanation of the atomic elements of the world, the stations of movement (*Dharma*) and the stations of rest (*Adharma*). Which other system has given us an explanation like this”. Der Nutzen bzw. die Attraktivität des Jain-Systems für die gebildete Mittelschicht, einmal abgesehen von der abstrakten systematischen Darstellungsweise der Jain-Lehre vom *Karman*, welche für Händler, die tagtäglich mit Zahlen zu tun haben, überzeugend wirkt, liegt darin, daß die gesellschaftliche Realität des Hinduismus relativiert und gewissermaßen de-substantialisiert wird, durch die andere Perspektive, die Wahl für oder gegen die Gesellschaft optieren zu können, die der Jainismus eröffnet. Die Differenz beider Perspektiven bezeichnet den kognitiv-kulturellen Manipulationsraum, der den Jain-Laien praktisch eröffnet wird. Insofern ist es der Grad der Separation und der transzendierenden Distanz, die die der Meditierende oder Kritisierende den Ritualen gegenüber gewinnt, welche für die Terāpanthī gewissermaßen die befruchtende Kraft der Seele ausmachen.

Diese Logik hat unmittelbar nichts mit dem “Gebrauch von Religion für weltliche Zwecke” zu tun. Dank der Abwesenheit institutionalisierter sozialer Vermittlerkategorien - Priester, *Bhāṭṭāraka* - existiert, wie gesagt, im Terāpanthī-System keine notwendige Verbindung zwischen weltlichem und religiösem Statussystem. Im Gegenteil - je strikter die Differenz, desto größer der generelle Freiheits- bzw. Manipulationsraum. Der Vorteil der klaren Grenzziehung zwischen unterschiedlichen Situationen und Gruppenzugehörigkeiten wurde schon von Lewin (1935) als ein Mittel der Spannungsreduktion erkannt. Die Terāpanthī unterscheiden mit Ācārya Tulsī - innerhalb einer umfassenden Einheitsvorstellung - strikt zwischen Hinduismus und Jainismus, und wechseln ihre Rollen entsprechend flexibel, ohne in allzu starke kognitive Widersprüche verwickelt zu werden, gelten doch beide Rollen als der Seele letztlich äußerlich. Aus der Teilnehmerperspektive der Terāpanthī-Śrāvaka besteht darin keinerlei Widerspruch, solange klar ist ob man als Entsagender oder als Mitglied der Welt agiert. Widersprüche ergeben sich ihrer Ansicht nach erst, wenn beide Strebensrichtungen zugleich in ein widerspruchloses System gebracht werden sollen. Die ideologische Trennung weltlicher und jainistischer Sphäre ist zugleich Ausdruck des Elitismus der Terāpanthī, die durch temporäre Imitation des Verhaltens der Asketen gleichsam die Welt opfern. Wenn ein Terāpanthī-Śrāvaka meditiert, wird er prinzipiell auf keinerlei Telefonanrufe oder Türklingeln reagieren - ähnlich, wie die Terāpanthī-Sādhū nicht verpflichtet sind, ihre asketische Lebensweise aufzugeben, um einem Lebewesen in Not zu helfen.

Kritiker aus Kreisen der bilderverehrenden Jains haben darauf hingewiesen, daß diese Lehre, die, wie gesagt, formal gesehen derjenigen von Kundakunda ähnelt, durch die Trennung von Individuum und

Gesellschaft eine “gespaltene Persönlichkeit” produziert (Chitrabhanu 1991). Die Kritik kulminiert in der Regel in einem generalisierten Vorwurf der Heuchelei (Jaini 1979: 314 Fn. 63). Andererseits wurde darauf hingewiesen, daß gerade die duale, gewissermaßen reflexive Erscheinungsform ein Merkmal der Identität und Macht dominanten Gruppierungen oder Persönlichkeiten ist.³⁸ Die klare Unterscheidung zwischen Innen (Jain) und Außen (Hindu) i n n e r h a l b der Persönlichkeitsstruktur repliziert die äußere Grenze innerhalb der Jain-Gruppierung selbst mit umgekehrten Vorzeichen: im Innenraum des Jainismus ist nicht der Hinduismus sondern der Jainismus, der faktisch eine Minoritätsposition ist und immer bleiben wird, dominant. Die “Gespaltenheit der Persönlichkeit” ist somit Ausdruck der Selbstkontrolle und des Elitismus der Terāpanthī, der sich auch in ihrer Mitgliedschaftsbedingungen ausdrückt. Mūrtipūjaka-Śvetāmbara hingegen versuchen breitere Bevölkerungskreise mit einzubeziehen und “Hinduisieren” den Jainismus entsprechend. Sie sind an hinduistisches Brauchtum wesentlich stärker gebunden, weniger elitär, und besitzen eine breitere Massenwirkung.

³⁸ Vgl. Kapferer 1988, Bloch 1989.

ANHANG VII

Maryādā-Mahotsava 1992: Protokoll der Handlungssequenzen

Erster Tag 9.2.1992: Basant-Pañcamī

1. Alle	Lied: Ācārya Bhikṣu	9.30
2. Alle	Rezitation	9.33
3. Ācārya Tulsī	Rede: 128. Maryādā-Mahotsava (zeigt Maryādā-Patra)	9.35
4. Mahāśramaṇa	Rede: das Programm	9.38
5. Yuvācārya	Rezitation (Sanskrit): Antwort der Anhänger	9.40
6. 6 Sādhvī	Lied: "Ich mag den Mönch von Siriyari" (Bhikṣu)	9.43
7. Ācārya Tulsī	Rede: über Ācārya Bhikṣu	9.47
8. Samaṇī	Lied: über Ācārya Jītmal	9.50
9. Mahāśramaṇa	Rede: Jītmals Gründung des Maryādā-Mahotsava	9.54
10. Ācārya Tulsī	Rede: Ācārya Jītmal	9.57
11. 5 Mumukṣu	Lied: über Ācārya Tulsī	10.00
12. Muni Budhmal (Nikāya)	Rede: Bedeutung der Sevā-Kendra & Priorität des Dienstes: "Bitte gebt Eure Dienste"	10.04
13. Ācārya Tulsī	Rede: Über den heutigen Sevā-Kendra-Tag	10.08
14. Yuvācārya Agraṇī	Bekanntgabe: Neukomposition der Sevā-Kendra-Gruppen Akzeptanz: (jeweils aufstehend)	10.10
15. Sādhvī-Pramukhā	Gabe: je ein Rajoharaṇa und ein Pūñjanī, an den Ācārya, und den Yuvācārya	10.15
16. 13 Ladnun-Mädchen	Lied:	10.18
17. Sādhvī -	Rede: Bedeutung des Dienstes (Sevā) im Jainismus - Pārśvas Begründung der Dienstbeziehungen - Bhikṣu: Begründer der Terāpanthī-Version - Jītmal: Systematisierer	10.22
18. 14 Sādhvī	Lied:	10.27
19. Sādhvī -	Rede: Bedeutung der Maryādā und der Organisation - für die Menschheit, nicht als Selbstzweck - Bhikṣu, Gāndhī, Napoleon (Kurze Pause)	10.30
20. Mahāśramaṇa	Bekanntgabe: Neue Experimente zwischen 9.30-11.30 - Pünktlichkeit - Vorzeigen des Maryādā Patra durch Ācārya Tulsī	10.38
21. Yuvācārya	Rede: Zentralismus und organisatorische Disziplin als Mittel des Fortschritts der Sekte z.B.: - Jain-Viśva-Bhārati-Universität - Reisen der Samaṇa und Anwesenheit des Ethnologen - Aṇuvrata-Bewegung - Fasten und Todesfasten (Anaśana bzw. Santhāra) - Anfragen für Paryuṣaṇa - Besuche der Mumukṣu	10.40
22. Repräsentanten	Rede: Berichte über die Befolgung der Regeln in den Institutionen: - Terāpanth-Bürgermeister von Ladnun - Universitätskanzler - Mahāśabhā-Präsident - Mahilā-Maṇḍala-Präsidentin - Yūvak-Pariṣad-Sekretär - Aṇuvrata-Samiti-Präsident - Cāturmāsa-Manager - Vertreter der Jugend von Ladnun (je 2 Minuten)	11.00

23. Ācārya Tulsī	Rede: Homage an die Maryādā und die Disziplin, das Fundament der Sekte: - Erinnerung an Jayācārya und Kālūgaṇī - Reflektion des zurückliegenden Programmes und der knappen Zeit	11.16
24. Mahāśabhā-Präsident	Rede:	11.30
25. Alle Anwesenden	Lied & Ende	11.38
Zweiter Tag 10.2.1992		
1. Ācārya Tulsī & Alle	Rezitation & Antwort	9.30
2. Alle	Lied	9.32
3. 2 Studentinnen	Lied: Qualitäten Bhikṣus, und der Universitätsinstitute	9.35
4. Mahāśramaṇa	Bekanntgabe: Durch Anaśana gestorbene Asketen und Laien	9.40
5. Alle	Schweigeminute - Anschließend: "Om Arham"	
6. Sādhvī Jinaprabhā	Rede: Identität von Person und Organisation, und Popularität von Terāpanth durch: - Das Fest der Regeln - Zentralisierung (ein Ācārya) - Selbstdisziplin (nicht Gesetz) - individuelle Pflicht und soziale Sicherheit	9.45
7. Sādhvī-Chor	Lied: Homage an Disziplin, Bhikṣu und die Maryādā	9.56
8. Mahāśramaṇa	Rede: Tulsī, Führer der nicht-sektiererischen Sekte	10.03
9. Laiensprecher:	Rede: Präsident des Tulsī-College/Shimoga: - Spendenanfrage für Bibliothek - Cāturmāsa-Forderung Mr.Kathoria/Bangalore: - gemeinsames Programm mit Sthānakavāsī für „Ācārya-Tulsī-Straße"	10.05
10. Ācārya Tulsī	Rede: Die Verantwortung des Ācārya, und die Verantwortung der Laien	10.18
12. Mahāśramaṇa	Bekanntgabe: Calcutta Baniyā baut JVB-Computerzentrum	10.20
13. Mr.Bhagram (Seṭh)	Rede: Bau von Computerzentrums und Gästehaus (Gabe)	10.22
14. Mr.Bengani	Rede: (vorheriger Seṭh) -	10.25
15. Ācārya Tulsī	Rede: Wie in seiner Familie so wird in Bhagrams Computerhaus Disziplin herrschen - Bhagrams Assoziation mit den Samaṇī	10.28
16. Laiensprecher	Rede: "Alles was ich weiß, weiß ich von Ācārya Tulsī"	10.30
17. Laiensprecher	Rede: "Die ganze Welt ist von der Disziplin der (Bombay) Terāpanthī inspiriert"	10.32
18. Samaṇī Pratibhāprajñā	Rede: Kombination von Altem und Neuem durch Tulsī - Computerisierung der Texte in Calcutta - Erfahrungen in Bhagrams Haus in Calcutta	10.35
19. Samaṇī	Gabe: Computerdiskette an Ācārya Tulsī (mit eingespeicherten Prakrit-Texten)	10.41
20. Muni	Rede: Beiträge von Bhikṣu, Jītmal und Tulsī zum Fortschritt der Sekte: - Tulsī als Popularisierer und Texteditor - Anerkennung und Kooperation anderer Sekten - Religiöse Führerschaft - nicht Politik	10.45
21. Mahāśramaṇa	Rede: Zeitknappheit - Geschenke an den Ācārya erst am Nachmittag	11.00
22. Yuvācārya	Rede: Das "fruchtbare" Maryādā-Mahotsava: - Regelbefolgung als Religion - Askese und Dienst - Lebensstiländerung auf Basis der Maryādā - Zweck dieses Festes: Schwur auf die Regeln	11.01
23. Mahāśabhā-Sprecher	Rede:	11.20
24. Ācārya Tulsī	Rede: Reflexion des zurückliegenden Programmes und Ausblick:	11.22

	- Religion nicht wegen Geld sondern Glauben - (zeigt Buch:) Texte nicht verehren, nicht bezweifeln, sondern verstehen - nicht gegen die Regeln handeln: morgen ruhig und diszipliniert sein	
25. Alle	Lied & Ende	11.27
Nachmittag 10.2.1992		
26. Asketen und Laien	Gaben: Bücher, Lieder, Gedichte etc. an den Ācārya	14.30-16.30
Dritter Tag 11.2.1992: Saptamī		
1. Einzug der Asketen in zwei Prozessionen		12.10
2. Neue Sādhvī	Lied:	12.15
3. Alle	Namaskāra-Mantra, "Lang lebe Saṅghapuruṣa"	
4. Ācārya Tulsī	"Ich ehre Ācārya Bhikṣus ursprüngliche Maryādā" (zeigt Originalmanuskript)	
5. Alle	"Lang lebe Saṅghapuruṣa"	
6. Ācārya Tulsī	Rede: Lob der Disziplin - Laien sollten während des Programms wie Asketen sein: - auch Laien sind Teil des Saṅghapuruṣa - meine Aufgabe ist die Disziplinierung der Sekte (Kritik der Unruhe) Mantra-Rezitation: (alle in Verehrungsposition und dreimaligem Beugen)	12.20
7. Mahāśramaṇa	Rede: Beginn des Programmes	12.27
8. Ācārya Tulsī	Lied:	
9. Yuvācārya	Rezitation: Sanskrit Homage an Mahāvīra	
10. Alle	Nachsprechen: (Laien halten Tuch vor dem Mund)	
11. 2 Sādhvī	Lied: Frühere Ācārya, Terāpanth-Definition	12.30
12. Sādhvī, Mumukṣu, Samaṇī	Lied: Devotion gegenüber Terāpanth	12.35
13. Samaṇa Śrutaprajña	Rede: Grundlagen der Sekte: Bhikṣus Maryādā	12.40
14. Sādhvī	Rede: Dank der limitierenden Regeln ist die Sekte wie eine Familie: - die Realisierung der Träume des Ācārya bringen der Sekte Fruchtbarkeit - Sein Eintritt ins Computerzeitalter	12.45
15. Sādhvī-Chor	Lied: Ausbreitung von Bhikṣus Disziplin in die ganze Welt durch die neuen Kategorien der Samaṇa und Samaṇī	12.55
16. Muni Budhmal (Nikāya-Leiter)	Rede: Problem der Sekte: Spaltung in Gruppen: - Bhikṣus Lösung: die Regeln - Tulsīs Fortsetzung von Bhikṣus Programm: Stärkung nicht Schwächung der Einheit und Disziplin seine Reformen	13.05
17. Muni (Poet)	Rede (Gedicht): Tulsīs Hauptentscheidung: die Bestimmung seines Nachfolgers und Vertrauten: Tulsī : Yuvācārya :: Mahāvīra : Gautama	13.20
18. Muni Mahendra Kumar	Rede: Tulsīs Gabe an die Welt: JVB-Universität: - Universitätsaktivitäten - Forschungsstand des anwesenden Ethnologen	13.27
19. Ex-JVB Präsident	Rede: Die Finanzen der Universität: (Gabe) - kamen automatisch, ohne Anfrage und im Überfluß - Namen der Geber sind publiziert - Rs.15 000 000 wurden für ein Gästehaus gegeben - Rs.100 000 kamen mehrfach von einer Familie in Bilvar/Rajasthan - Rs.100 000-500 000 von Mr.Bengani - Sechs Jahresprofite von "Lalmadi" Jain - das Geld wurde in Universitätsland investiert, und auf Bankkonten angelegt	13.41
20. Sādhvī	Lied:	13.55

21. A.Bansali (JVB-Aktivist)	Rede: Fordert das Cāturmāsa des Ācārya in Ladnun	14.05
22. Laienaktivist (Ladnun)	Rede: Fordert das Cāturmāsa des Ācārya in Ladnun	14.10
23. Bürgermeister Rede:	Fordert das Cāturmāsa des Ācārya in Ladnun	14.02
24. Aṇuvrata Präsident	Gabe: - Aṇuvrata-Magazin, an den Ācārya - Prekṣā-Meditation-Preis, an Bābūjī (JVB)	14.15
25. Mahāśramaṇa	Rede:	
26. Muni -	Gabe: (selbst geschriebene) Bücher, an Tulsī	14.21
27. Muni Sukhlāl	Gabe: Bücher, an Tulsī	14.25
28. Samañī-Chor	Lied: "Om Ācārya Bhikṣu, Ācārya Tulsī"	14.30
29. Ācārya Tulsī	Rede: - Homage an den Vorgänger Kālugaṇī - Zufriedenheit mit dem Programm - Notwendigkeit eines einzigen Ācārya, aber auch der Laien und Asketen - Tradition, daß jeder Ācārya zwei Lieder komponiert und singt: an Maryādā-Mahotsava und an Bhikṣus Todestag	
30. Ācārya Tulsī	Lied:	14.45
31. Ācārya Tulsī	Rede: - Ein Lied ist nicht genug: das ganze Leben muß der Entwicklung eines reinen Charakters gewidmet werden; Erinnerung an Bhikṣus hartes Leben; Einführung des Pratikramaṇa im Stehen (zeigt Originaldokument) - Die Verfassung darf nicht geändert werden, sie ist die Grundlage der Sekte. - Obwohl in Mārvārī geschrieben gut für die ganze Menschheit	15.00 15.05
32. Sādhvī-Pramukhā	Rede: - "Kritik" an Mahāśramaṇa, der sie nach Tulsī sprechen läßt - Die Verfassung befreit von Furcht und Versuchung - Das Festival ist religiös, nicht politisch - Es wird nachgedacht über Vergangenheit und Zukunft der Sekte - Geschichte, über Relativität der Bußen	15.08
33. Sādhvī-Pramukhā	Gabe: Das letzte Yoga-Programmheft, an den Ācārya	
34. Yuvācārya	Rede: Die Grundlagen der Saṅghapuruṣa-Disziplin: - Glaube - Wahrheit - Erprobung der Prinzipien im Verhalten - Gewaltlosigkeit Filmprojekt des Ethnologen - riecht gut, propagiert unsere Idee - Profit-machen ist nicht unser Thema, riecht schlecht Einheit des Saṅghapuruṣa	15.25
35. Ācārya Tulsī Alle Asketen	Rezitation: Maryādā und Originalunterschriften (rhythmisch vorgelesen) Akzeptanz: von Regeln, Ācārya, Sekte, Religion (abwechselnd dreimal während Lesung) (drei Verbeugungen: Padvī-Vandanā)	15.40
36. S.L.Gāndhī & -	Rede: Vorstellung des Lehrers -	15.50
37. Lehrer -	Gabe: PhD-These über Terāpanth von einem Lehrer aus Jodhpur an Ācārya Tulsī	
38. Laie	Gabe: Buch über wiss. Experiment mit Prekṣā-Mediation an Ācārya Tulsī	15.55
39. Ācārya Tulsī	Rede: Cāturmāsa-Deklaration: "Yuvācārya und Mahāśramaṇa haben die Arbeit getan" (gibt Liste weiter an den Yuvācārya)	16.00
40. Yuvācārya	Bekanntgabe: Die neuen Agraṇī und ihre Cāturmāsa-Orte (Sādhū und Sādhvī abwechselnd)	
Agraṇī	Akzeptanz: (jeweils aufstehend)	
Yuvācārya	- Stop wegen "Zeitknappheit"	16.10

	- Tulsī wird, wenn gesund, im nächsten Jahr an einen wichtigen Ort weiterziehen - fragt Zuhörer um weitere 5 Minuten („Ja“)	
(Ācārya Tulsī	Rede: “Warum steht ihr auf und vergeßt Disziplin”)	
41. Ācārya Tulsī	Lied: (große Entzückung) und Alle & Ende	16.20
42. Menschauflauf, um den Segen des Ācārya zu erhalten		

Vierter Tag 12.2.1992

1. Ācārya Tulsī	Rede: Begrüßung	10.00
2. Mumukṣu	Lied:	
3. Samaṇa Sthitprajña	Rede: Vorstellung des Ethnologen	
4. Ethnologe	Rede: Eindruck vom Festival (der Ācārya schreibt mit) (Übersetzer: Bābūjī)	
5. Zwei Laien	Gabe: ein Stapel Bücher, an den Ethnologen (werden gesegnet durch den Ācārya)	
6. Sādhvī	Lied:	
7. Geologe (von Delhi)	Rede:	
8. Bābūjī (JVB)	Rede: Pflicht des Radios, Tulsīs Botschaft (korrekt) zu propagieren	
9. 2 Sādhvī	Lied:	
10. Laienrepräsentant	Bekanntmachung: Tod eines führenden Mitgliedes (kein Name, um das Fest nicht zu stören)	
11. Yuvācārya	Bekanntgabe: Die neuen Agraṇī und ihre Cāturmāsa-Orte (Sādhvī und Sādhvī abwechselnd)	10.40
Agraṇī	Akzeptanz: (jeweils aufstehend)	
12. Ācārya Tulsī	Rede: Reflektion des zurückliegenden Programms - Gute Disziplin der Terāpanthī - Prinzip: Ein Ācārya, der Rest Anhänger - Politik und Religion: Leute werden angezogen wenn nur ein Führer Rezitation: Sanskrit-Slogan über: - Bescheidenheit (löst Spannungen etc.) - Erfahrung (erhöht den Ruhm und Namen etc.) - Alter	10.50
13. Yuvācārya	Rede: Über Bescheidenheit als oberste Qualität - Arroganz steht ins Gesicht geschrieben - Geschichte, über schmerzgeplagten König, der dachte, er habe eine Eierschale im Gehirn, und der zugleich nur Doktoren des eigenen Landes haben wollte. Indra heilt ihn durch Herausnahme des traditionellen Wissens aus seinem Hirn - Ermahnung an die Agraṇī: Einhaltung von Geduld, Verehrung, und Bescheidenheit	
14. Ācārya Tulsī	Rede: Theorie der Terāpanthī: Fortschritt durch Disziplin - Bhikṣu die vielseitige Persönlichkeit - gesunde Idee führt zu reinem Charakter - Ermahnung an den Ethnologen: Forschung willkommen, doch Studium der Wahrheit der Terāpanthī-Philosophie vonnöten - Bisläng wurde über Gegner der Terāpanthī mehr geschrieben - Geschichte: der Gegner Sāgarjī, der durch Bhikṣu konvertiert wurde - Grundlagen der Terāpanthī-Philosophie: Ahimsā und die Schriften - Gegner der Lehre vervielfältigen sich, wenn sie nicht bekämpft werden - Ermahnung an den Ethnologen: erst schreiben wenn Terāpanth-Schriften komplett studiert - Erbittet mehr Zeit von den Zuschauern („Ja“)	11.00

15. Laienrepräsentant	Bekanntgabe: Tod von H.Bengani, Ex-Präsident des Mahāsabhā	
16. Repräsentanten	Reden: Über Bengani Institutionen (je eine Minute)	
	- Universitätskanzler	
	- Ladnun-Bürgermeister	
	- JVB Repräsentant	
17. Ācārya Tulsī	Rede: Tulsī : Bengani :: Rām : Hanumān	11.25
Ende		11.30

ANHANG VIII

Verteilung der Redner-, Sänger- und Geberrollen im Maryādā-Mahosava 1992

Tag	I	II	III	IV	
	R S G	R S G	R S G	R S G	Summe
Ācārya	5 - -	4 - -	6 2 -	4 - -	20
Yuvācārya	3 - -	1 - -	3 - -	2 - -	8
Mahāśramaṇa	3 - -	4 - -	2 - -	- - -	8
Sādhvī-Pramukhā	- - 1	- - -	1 - 1	- - -	3
Muni Budhmal	1 - -	- - -	1 - -	- - -	2
Sādhū	1 1 -	1 1 (x)	2 2 2	- - -	10
Sādhvī	1 1 -	1 - (x)	1 3 -	- 2 -	8
Samaṇa	- - -	- - -	1 - -	1 - -	2
Samaṇī	- 1 -	1 - 1	- (1) -	- - -	3
Mumukṣu	- 1 -	- - -	- 1 -	- 1 -	3
Śrāvaka	1 - -	5 - 1	1 - 2	2 - 1	13
Śrāvikā	- 1 -	- 1 -	- - -	- - -	2
Institutionen	1(8) - -	1 - -	4 - 1	4 - -	11
Alle	- 3 -	1 3 -	3 1 -	- - -	9
Sonstige	- - -	- - -	- - -	1 - -	1
Summe	16 8 1	19 5 2	25 9 6	13 3 -	
Summe	25	26	40	17	108

ANHANG IX

Collective Limitations³⁹

(*Sāmūhik Marjādā*)

Ṛṣi Bhīkhan has made this code of conduct for all mendicants in S.V. 1832 [1775-1776 A.D.]. Whatever he has laid down is accepted completely. Vīrabhāṇ, Tilokcand, and Candarbhāṇ have been excluded after having transgressed this code of conduct, and all the present *sādhus* and *sādhvīs* took a vow not to take them in again without them accepting the tenth penance.⁴⁰

Some amendments to the old *marjādās* have been made which are written down here. This has been done in consultation with all the *sādhus* and *sādhvīs*:

All the *sādhus* and *sādhvīs* have to obey Bhārmalji's orders.⁴¹

Vihār and *cāturmās* should be done only with Bhārmalji's permission. His instructions should not be transgressed. Without his permission one should not stay anywhere.

If somebody is initiated, it must be done in Bhārmalji's name. After initiation the initiate must be presented to him.

Purpose

Infinite numbers of souls have lost their proper conduct and dropped back to the state of hell beings or single-sensed life forms by being attached to clothes, disciples, comfortable places etc. Having seen such signs in certain *sādhū*-clad people, and in order to get away with their greediness for disciples, he [Bhīkhan] made the attempt to secure the conditions of right conduct and for a humble religious life and the pursuit of the just path. People clad like *sādhus*, who initiated the sceptics and collected them just for the sake of having disciples, talk in a denigrating way and criticise each other. Their behaviour is unsteady and they quarrel amongst themselves. When he saw this, he made this code of conduct to allow his disciples to carry on observing the discipline contentedly.

³⁹ Ācārya Bhikṣu komponierte am 5.3.1773 (V.S. 1829 Phālguna Śukla 12) sein erstes Dokument zum monastischen Rechte, das *Akhairāmji Pāchā Gaṇ Māmhem Āyā Tyāmro Likhata*. Das erste und wichtigste *Maryādā Patra*, das *Yuvarāj-Pad Arpaṇ Ro*, wurde von ihm am 15.11.1775 (1832 Mārgaśīrṣa Kṛṣṇa 7) verfaßt. Anschließend formuliere er viele weitere *Maryādā-Patra*, mit verschiedenen Zusätzen zu diesem ersten Regelkodex. Alle diese Texte wurden *Likhata*, Schriftstück, genannt, und können oft nur durch ihr Datum voneinander unterschieden werden. Das letzte *Likhata* wurde im Auftrag von Bhikṣu am 30.1.1803 (V.S. 1859 Māgh Śukla Saptāmī) unter dem Titel *Sarva Sādham rai Marjādā ro Likhata 3 (Sāmūhik Marjādā)* niedergeschrieben. Es gilt als Vermächtnis für seinen von ihm selbst bestimmten unmittelbaren Nachfolger, und wurde später von Ācārya Tulsī zur zeitresistenten "Verfassung" (*Samvidhāna*) des Terāpanth deklariert. Alljährlich wird eine von Tulsī revidierte Fassung in Hindi, das *Maryādā-Patra*, in der Versammlung des *Maryādā-Mahotsava* verlesen, welches im Andenken an Bhikṣus letzten Akt der Regelkodifizierung durchgeführt wird. Die Regeln 1, 2, 5 und 17 (=10) sind identisch in dem ersten und dem letzten der *Likhata* von Bhikṣu, und die Regeln 4, 6 und 7 sind ähnlich. Diese sieben Regeln können daher als in Bhikṣus Augen entscheidend gelten. Ein Verzeichnis von Bhikṣus Schriften bietet Budhmal 1995: 210-13.

⁴⁰ Re-Initiation nach Ermahnung (*Bhedād*). Sie führt zu einem kompletten Verlust des monastischen Status (Tulsī 1985a: 125).

⁴¹ Bhārmālji war der von Bhikṣu selbst bestimmte Nachfolger und spätere zweite Ācārya.

Corroboration

All the *sādhus* and *sādhvīs* said:

1. We accept to obey Bhārmalji's orders.
2. All disciples will be made for Bhārmalji [after Bhikhan's death].
3. We renounce to make disciples for anybody else, as long as we live.
4. Even if Bhārmalji initiates somebody, he must do it with the consent of the wise *sādhus*. When the wise *sādhus* around him are satisfied, and say 'he is worth a *sādhvī*', then only s/he should be initiated. If they are not satisfied, then s/he should not be initiated. If after initiation somebody is found to be unworthy, and if the wise *sādhus* say so, s/he should be abandoned; but not on the advice of any jealous one's.
5. Initiate him/her only after observing the nine qualities in him/her.⁴²
6. The good conduct is the one followed by us [Bhikhan]. If one sees any defect in it one should say so immediately. But one should not internally withhold critical thoughts later on. If somebody senses some defect, he should believe the wise ones, but should not criticise.
7. Whenever Bhārmalji likes to give the responsibility for a group to one of his spiritual brothers (*guru bhāi*) or disciples, everybody should obey his commands. All *sādhus* and *sādhvīs* should follow one man's orders as long as this path exists. This convention has been made for all *sādhus* and *sādhvīs*.
8. If due to inauspicious *karma* any transgressors and one, two, three others leave the group and create a lot of mischief by outwardly looking nice but merely lurking for their victims, then these people should not be accepted as *sādhus*. They should not be counted amongst the four *tīrthas*.⁴³ They should be considered as critics of the fourfold *tīrtha*, and whoever bows to them is also outside the Jain order.
9. Somebody who gets re-initiated by tricking other *sādhus* in confidence should also not be treated as a *sādhvī*. If he is criticized he will blame others. Not a single word of his should be accepted. He looks like having conquered the whole world.
10. We take a vow in the presence of all the *siddhas* and by the honour of the five holy beings⁴⁴ not to speak ill of any *sādhus* and *sādhvīs* of the group, right or wrong, due to the force of *Karma*.
11. We take a vow not to say anything that might cause suspicion in any *sādhvī* or *sādhvī*.

Common Policy

Anybody who breaks this code will not be accepted by those who are light in *karma* (*halukarmī*) and just (*nyāyavādī*). If anybody like him accepts him, it is not covered by this.

12. If you have any disputes over the principles of faith in your discussions you should discuss those only with a *sādhvī* which you think is knowledgeable. If there is any doubt about a principle of faith you should accept it only after proper deep thinking. If you cannot accept any such principle you should not persist but leave the matter to the omniscient ones without doubting it the least.

13. If you have accepted clothes during or after *cāturmās* in a place 40-80 miles or further away [from the *ācārya*], then you should not tear them apart, distribute them, and put them on by yourselves. If it is very

⁴² Die neun Qualitäten (*Nava-Padārtha*) sind die neun *Tattva*.

⁴³ Die religiöse Gemeinschaft von *Sādhvī*, *Sādhvī*, *Śrāvaka*, *Śrāvika*.

⁴⁴ *Arhat*, *Siddha*, *Ācārya*, *Upādhyāya*, *Sādhvī*-*Sādhvī*.

essential, coarse clothes may be distributed. But the fine ones should not be distributed without the permission of the *ācārya*. The fine ones should be put before the *ācārya*. Whatever the *ācārya* thinks to be proper and gives should be accepted, but one should not discuss [his decision]. One should not say 'he has given the fine one to this one, and he has given the coarse one to that one'.

14. Anybody who, due to the effects of the *karma*, is ousted or gets out of the group on his own accord should not live with the lay people (*bhāi bāi*) of this faith. He should not stay where there is even a single lay person, and if by any reason he has to be there for a night, he should take a vow, witnessed by infinite numbers of *siddhas*, to avoid eating any of the five rich foods.

15. Whatever I made or accepted while staying in the group, all the writings, papers, and begging bowls, I renounce taking with me if I ever leave. All these objects belong to the *sādhus* of the group. As witnessed by infinite numbers of *siddhas*, I resolve not to take anything with me after leaving, except one old loin cloth (*colpaṭo*), one old mouthmask (*muhpatī*), one old upper cover garment (*pichevarī*), one old rag (*khaṇḍiyā*), and one old broom (*rajoharaṇ*).

Clarification of clause 14

If somebody asks why these places are excluded one should say the following: I avoid these places because, if I am there, passion, hatred, and disputes will increase, and benefits etc. will decrease.

16. I renounce taking in Tilokcand and Candarbhaṇ without having given them the tenth penance. They are not worth taking in.

17. If I [Bhīkhan] remember something later and write it down, one should renounce to say no to it.

Caution

This code of conduct has been established after consultation of the opinions of all the *sādhus*, and after having gained the consent and the acceptance of everyone separately. One should accept this code not because of shyness but with good intentions and understanding. Saying one thing and thinking another should not be practised by a *sādhu*. One should not find any fault in this code (*likhat*) and should not say anything else later on. As witnessed by infinite numbers of *siddhās*, I resolve this, and I also resolve, as witnessed by infinite numbers of *siddhās*, not to break this resolution. I resolve not to join any other group. I accept rather to die but not to break this code. This code has been written down by Ṛṣi Bhīkhan. Saturday, S.V. 1859 [=1802 A.D.] Māgh Śuklā 7.⁴⁵

- 1 Ṛṣ[i] Sukharām has witnessed that whatever is written is right
- 2 Ṛṣi Akherām has witnessed that whatever is written is right
- 3 Ṛṣi Khetasī has witnessed that whatever is written is right
- 4 Ṛṣi Nāṇjī has witnessed that whatever is written is right
- 5 Ṛṣi Sukhā has witnessed that whatever is written is right
- 6 Ṛṣi Udairām has witnessed that whatever is written is right
- 7 Ṛṣi Kusāl has witnessed that whatever is written is right

⁴⁵ An diesem Tag wird heute alljährlich das Fest der Regeln (*Maryādā-Mahotsava*) gefeiert.

- 8 Ṛṣi Oṭe has witnessed that whatever is written is right
- 9 Ṛṣi Rāyacand has witnessed that whatever is written is right
- 10 Ṛṣi Dūṅgarsī has witnessed that whatever is written is right
- 11 Ṛṣi Bhaghā has witnessed that whatever is written is right

Originaltext im Mārvārī-Dialekt der Region Jodhpur

sāmūhik marjādā | ṛṣi bhīkhan sarva sādha re marjādā bāndhī, samvat 1832 re varas, te to sarva kabūl chai | tiṇ marjādā mān sūm vīrbhān tilokcand candarbhān e marjādā lapanai bhāgal huvā, te to jiṇ mārga sūm ṭaliyām, tyām nai dasamo prāchit diyā binā mānhi levā rā tyāg sarva sādham re chai |

hiv āgalī marjādā nai kāyak phair navī marjādā bandhī chai te likhiye chai | sarva sādha-sādhviyām nai pūchī nai yā kanai sūm kahivāy nai marjādā bandhī chai te likhiye chai -

sarva sādha-sādhvī bhārmaljī rī āganyā mānhe cālho |

śekhā kāl vihar comāso karṇo te bhārmaljī rī āganyā sūm karṇo | āganyā lop nai vinā āganyā kaṭhai i rahiṇo nahī |

dīkṣā deṇī te piṇ bhārmaljī re nāmai deṇī | dīkhyā dene āṇ sūmpaṇo |

uddeśya-

celā rī kaprā rī sātākariyām khetrām rī ityādik anek bolā rī mamtā kar-kar nai anantā jīv cāritra gamāy nai narak nigod mānhai gayā chai | balai bheṣadhāryām rā ehvā caiḥ na dekhyā tiṇ suṁ śiṣādik rī mamtā miṭāvaṇ ro nai cāritra cokho pālaṇ ro upāy kīdho chai vinaymūl dharm nai nyāy mārga cālaṇ ro upāy kīdho chai | bheṣ-dhārī viklā nai mūṇḍe, bhelā karai te śiṣā rā bhūkhā ek-ek rā avarṇavād bolai, phārā toro karai, mānho mān kajiyā rāṇ jhagaṛā karai ehvā cirat dekh nai sādham re marjādā bāndhī chai | śiṣya sāsā ro santoṣ karāy nai sukhai sañjam pālaṇ ro upāy kīdho chai |

samarthan

sādha sādhyām piṇ imhīj kahyo-

1. bhārmaljī rī āganyā mānhai cālho |

2. śiṣya karṇā te sarv bhārmaljī re karṇā |

3. aurām re celā karaṇ rā tyāg chai | jāb-jīv lagai |

4. bhārmaljī piṇ celo karai te piṇ buddhavant sādha karai - o sādhapāṇā lāyak chai, bijā sādham nai pratīti āvai tehvo karṇo bījā sādham nai pratīti nahī āvai to nahī karṇo kīdhā pachai koi ajog huvai to piṇ buddhivant sādham rā kahyā suṁ choṛ deṇo kiṇ hī dheṣī rā kahyā suṁ choṛṇo nahī |

5. nav padārth olakhāy dikhyā deṇī |

6. ācār pālā chām tiṇ rīte cokho pālaṇo | iṇ ācār mānhai khāmī jāṇo to abāruṁ kahi deṇo | pachai mānho mān tāṇ karṇī nahī | kiṇ hī nai doṣ bhās jāy to budhavant sādha rī partīti, kar leṇī piṇ khāñc karṇī nahīm |

7. bhārmaljī rī icchā āvai jad gur bhāi athvā celā nai ṭolā ro bhār sūmpe jad sarva sādha sādhyām nai uṇ rī āganyām mānhai cālho ehvī rīt paramparā bāndhī chai | sarva sādha-sādhvī ekaṇ rī āganyā mānhai cālho | ehvī rīt bāndhī chai sādha-sādhyām ro mārg cālai jāṭhām tāṇi |

8. kadā koi asubh karm re jog ṭolā mān sūm phārā toro karai nai ek doy tīn ādi nīklai ghaṇī ghurtāi karai bugaldhyānī huvai tyām nai sādha sardhaṇām nahī | cyār tīrth mānhai giṇvā nahī | tyām nai caturvidh tīrth rā nirdak jāṇvā, ehvā nai vāṇḍai te jiṇ āgyā vārai chai |

9. kadā koi pher dikhyā lai, orām sādham nai asādha sadhāyavā nai to piṇ uṇ nai sādha sardhaṇo nahī | uṇ nai cherviyām to u āl de kāṛhai | tiṇ rī ek vāt mānaṇī nahī, uṇ to anant sansār ārai kīdho dīśai chai |

10. kadā karm dhako dīdhām ṭolā rā sādha sādhyām rā ansamātr huntā aṇhantā avarṇavād bolavā rā anantā siddhā rī nai pāñcūm i padām rī āṇ chai pāñcūm i padām rī sākha sūm packhāṇ chai |

11. kiṇ hī sādha sādhyām rī saṅkā paṛai jyūm bolāṇ rā packhāṇ |

sādharaṇ nīti

kadā u viṭal hoy sūns bhāṅgai to halukarmī nyāyavādī to na mānai uṇ sarīkho viṭal koi mānai, to lekhā meri nahī |

12. hivai kiṇ hī nai choṛṇo melṇo parai, kiṇ hī carcā bol ro kām parai to budhvān sādha vicār nai karṇo | valai sardhā ro bol piṇ budhvant huvai te vicār nai sañcai vaisāṇaṇo | koi bol na baise to tāṇ karṇī nahīm kevaliyā ne bhalāvaṇo | piṇ khāñc ansamātra karṇī nahīm |

13. bīs koṣ cālīs athvā algī dūr comāso utariyām athvā sekhākāl kapṛo jāciyo huvai to āp rai mate phār

toṭ nai baiṭ-baiṭ nai paiharṇo nahī | kadā jarur ro kām paṛai to jāḍo-jāḍo to bāṇṭ leṇo | mahīm to ācārya nī āganyā vinā vāṇṭaṇo nahī | mahīm to ācārya āgai āṇ nai melṇo | ācārya jathā jog icchā āvai jyūm de, te leṇo piṇ tiṇ rī pāchī bāt calāvaṇī nahīm | iṇ nai mahīm dīdho, iṇ nai moṭo dīdho, im kahiṇo nahīm |

14. kiṇ nai karm dhako devai te ṭolā sūm nyāro parai, athvā āpahīj ṭolā sūm nyāro huvai, to iṇ sardhā rā bhāi bāi huvai tihām rahiṇo nahī | ek bāi bhāi huvai tihām rahiṇo nahī | vāṭai vahito ek rāt kāraṇ pariyām rahai to pāncū vigai nai sūnkarī khāvā rā tyāg chai anantā siddhām rī sākḥ karnai chai |

15. balai ṭolā mānhai upgaraṇ karai te pānā parat likhai te ṭolā mānhi thakām parat pānā pātarādik sarv vastu jācai te sāthai le jāvaṇ rā tyāg chai | ek bodo colpaṭo, muhpatī, ek bodī pichevarī, khaṇḍiyā uparant bodā rajoharaṇam uparant sāthai le jāvaṇom nahī upgaraṇ sarv ṭolā rī neśrāy rā sādham rā chai aur ansamātra sāthai le jāvaṇ rā pacakhāmaṇ chai anantā siddhām rī sākḥ karnai chai |

dhārā 14 vīm kā spaṣṭikaraṇ

koi pūche yām khetarām meṁ rahiṇ rā sūnas kyūm karāyā, tiṇ naim yūm kahiṇo - rāgā dhekho vadhato jāṇ naim, kalaiś vadhato jāṇ nai, upagār ghaṭato jāṇ nai, ityādik anek kāraṇ jāṇ nai karāyā chai |

16. tilokcand candarbhaṇ nai daśmā prāyachit dīyā viṇ mānhai levaṇ tyāg chai | mānhai levā jog nahī chai |

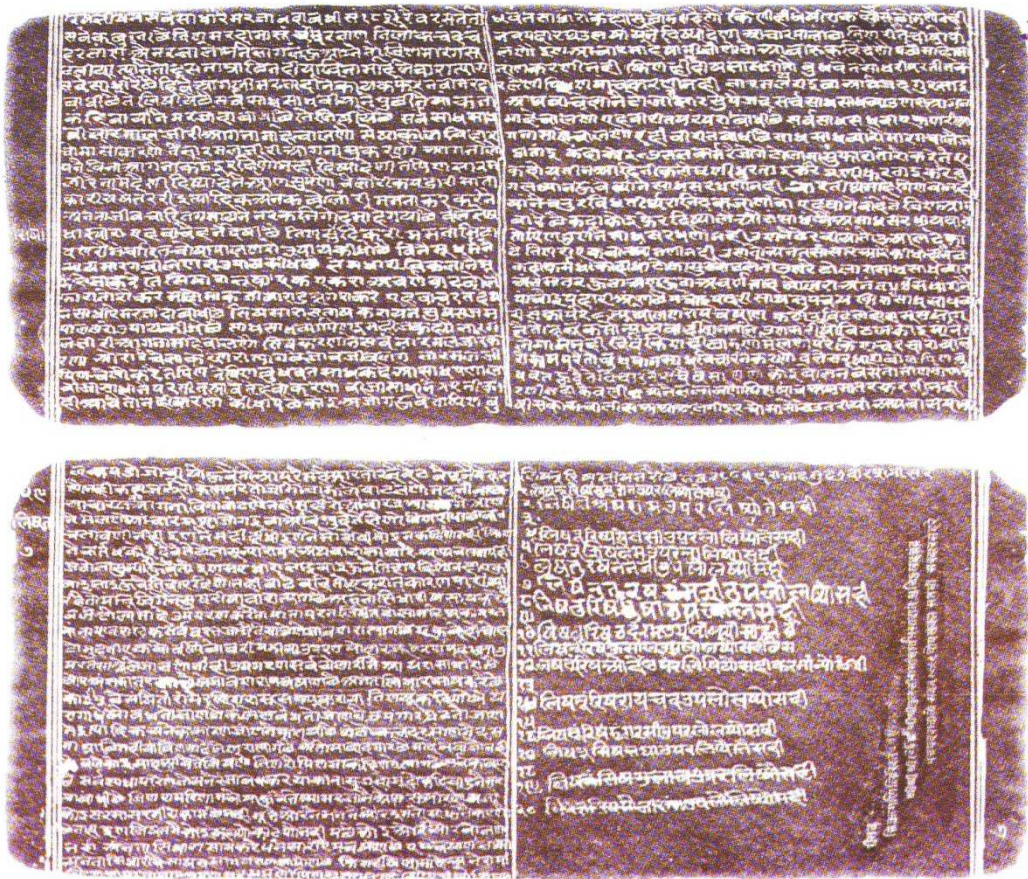
17. balai koi yād āvai te likhaṇo tiṇ ro piṇ nā kahiṇ rā tyāg chai | sarv kabūl chai |

cetāvanī

sarva sādham rā pariṇām joy nai rajābandh kar yām kanām sūm jūdo jūdo kahivāy nai marjādā bāndhī chai | jiṇ rā pariṇām cokhā huvai te ā marjādā nai e sūns aurai hoy jo, koi sarmāsarmī ro kām chai nahīm | mūṇḍe aur nai man meṁ or im to sādhu nai karṇo chai nahī, iṇ likhat meṁ koi khūñcaṇo kāḍhaṇo nahī, pachai koi or ro or bolṇo nahī | anantā siddhām rī sākḥ kar nai sārā re packhāṇ chai, e packhāṇ bhāṅgaṇ rā anantā siddhām rī sākḥ sūm packhāṇ chai | kiṇ hī ṭolā mānhai anerā kiṇ hī mānhai jāvā rā packhāṇ chai | mar khapṇo, piṇ sūnas na bhāṅgaṇo | o ehvo likhat likhatū ṛṣa bhīkhan ro chai | samvat 1859 rā māt sudi 7 vār śanīsar

- 1 likhatū ṛṣi sukharām ūpar likhyo te sahī
- 2 likhatū ṛṣi akherām ūpar likhyo te sahī
- 3 likhatū ṛṣi khetasī ūparalo likhyo te sahī
- 4 likhatū ṛṣi nāṇ jī ūparalo likhyo sahī
- 5 likhatū ṛṣi sukhā ūparalo likhyo sahī
- 6 likhatū ṛṣi udairām ūparalo likhyo sahī
- 7 likhatū ṛṣi kusāl ūparalo likhyo sahī chai
- 8 likhatū ṛṣi oṭe ūpar likhiyo sahī chai
- 9 likhatū ṛṣi rāyacand ūparalo likhyo sahī
- 10 likhatū ṛṣi ḍūṅgarsī ūparalo likhyo sahī
- 11 likhatū ṛṣi bhaghā ūpar likhyo te sahī |

(In: Jayācārya 1983: 467-470)



Sāmūhik Marjādā - Originaldokument

ANHANG X

Letter of Rules

(Maryādā Patra)

(compiled by Ācārya Tulsī [1949] on the basis of the ancient *maryādā patra* to be read out in the assembly)

All *sādhus* and *sādhvīs* should be completely devoted to the five *mahāvratas*, the five *samitis*, and the three *guptis*.⁴⁶ Particular care should be taken in walking, speaking, and accepting alms. One should not talk while walking. One should not speak in objectionable language. One should take food and water only after having carefully checked it. Even if the food is pure, one should take it only hesitantly after seeing the donor's intention. Complete carefulness should be observed at the time of collecting clothes, alms-bowls etc. and in discarding and throwing them away. One should not speak while doing *pratilekhana* and *pratikramaṇa*.

Having looked at the canonical scriptures, Bhikṣu Svāmī expounded [the principles] of right faith and conduct. Renunciation is right (*dharma*), enjoyment is not right (*adharma*) keeping vows is right, not keeping vows is not right, whatever is authorized is right, whatever is not authorized is not right. Wishing to live unrestrainedly is attachment [to life], wishing to die is hatred [of life], and the desire to cross over the ocean of existence is the *dharma* of the dispassionate god.

Bhikṣu Svāmī laid down various rules for the growth of justice, equal distribution and equability and mutual love, the warding off of disputes and proper organization of the *saṅgha*. He wrote:

1. All *sādhus* and *sādhvīs* must remain under the authority of one *ācārya*. 2.
- Vihāra* and *cāturmāsa* must be done as ordered by the *ācārya*.
3. One should not make one's own disciples.
4. Only persons who are also approved of by the *ācārya* should be initiated. If someone is found to be unsuitable after initiation, he should be removed from the *gaṇa*.
5. Whoever the *ācārya* chooses to be his successor, whether his *guru*, brother or disciple, all *sādhus* and *sādhvīs* should gladly accept him.

It is essential for the unity of the *gaṇa* that among the *sādhus* and *sādhvīs* there should be no differences of opinion concerning the principles and their exposition. For this reason Bhikṣu Svāmī said: 'If somebody does not understand a matter concerning any tradition, conduct, written rules or *sūtra*, or if a new question is raised, he should discuss it with a *ācārya* or a well-informed person, and not talk about it with others and make them full of doubts. If he values in his mind the answer given by the *ācārya* or the well informed ascetic, he should accept it, if he does not like it, he should leave it to the omniscient ones, but he should not cause division in the *gaṇa* and form mutual factions'.

For the integrity of the *gaṇa* it is essential that no *sādhus* and *sādhvīs* form factions among themselves. Therefore Bhikṣu Svāmī said in *Likhat* 45: 'He who divides the *sādhus* and *sādhvīs* living in the *gaṇa* and forms factions is a traitor and heavily burdened with *karma*'. Svāmījī attacked factions in various places. In *Likhat* 50 he wrote: 'No one should cause division between the *sādhus* and *sādhvīs* and form factions'. Svāmījī removed from the *gaṇa* Candrabhāṇājī and Tilokcandajī because they would make those who were in agreement with the

⁴⁶ Bhikṣu war, wie gesagt, der Ansicht, daß Mahāvīra 13 fundamentale Verhaltensregeln aufgestellt hatte: 5 *Mahāvratas* (Viṃś. 20.66, Utt. 23.23-8), 5 *Samiti* (Utt. 24.1-2), und die drei *Gupti* (Utt. 24.1.2), sowie das Verbot des nächtlichen Essens (DVS 6.26).

sādhus and the *ācārya* adverse to them. Secretly they were dividing the *sādhus* and *sādhvīs* of the *gaṇa*, winning them to their side, and forming factions. There is this famous *sūtra* of ours '*jillote samyam ne ṭillo*' [one who has fallen from this vow has fallen from restraint]. For those who form factions Bhagavān has ordained the tenfold penance. And Bhikṣu Svāmī said: 'Who believes in the state of being a *sādhū* for the *sādhus* and *sādhvīs* of the *gaṇa* and for his own self, he should remain in the *gaṇa*. He who is full of deception and corruption should not remain in the *gaṇa*'. In Likhat 50 he wrote: 'He should remain in the *gaṇa* whose mind bears witness, who is well able to foster the state of being a *sādhū*, who believes in the state of being a *sādhū* for his own self and for the *gaṇ*, but if one is full of deception one should renounce staying in the *gaṇa*'.⁴⁷

Among the *sādhus* and *sādhvīs* of the *gaṇa* there should be mutual affection. No one should quarrel with the others or stir up quarrel which has already been resolved. Therefore Bhikṣu Svāmī said: 'If distrust in any *sādhū* or *sādhvī* in the *gaṇa* arises, or any doubts, one should renounce speaking of such matters. If one comes to know of any fault in anybody, one should immediately either tell him/her or one should tell the *ācārya*, but one should not spread it about, and should not let faults to accumulate together.⁴⁸ Whatever comes to one's notice should be said as soon as an opportunity arises. He who reports faults after a long time is participating in penance'. He said in *Vinīt Avanīt kī Caupāī*:

'If one finds any fault in a *sādhū* one should tell him in private. If he does not agree, then one should tell it to the *guru*. The layman who does so is the wise one. Such are the humble (*suvinīt*) laymen. The one who is purifying him by telling the *guru* and getting a penance for him, but not reporting to others, such a layman is very serious and should be called a brave man. And the one who does not speak to the wrongdoer, neither to the *guru*, but goes about talking to the public at large, how should he be believed. Such are the arrogant (*avinīt*) laymen'.

And one should not speak ill with regard to the caste etc. of the *sādhus* and *sādhvīs*. One should not speak words of mutual aversion amongst one another, nor give rise to mutual suspicion. If someone speaks dishonouring words about the *gaṇa* and its leader, he should be interrupted and his words should be reported to the *ācārya*. He who speaks dishonouring words and he who listens to him, both of them are immodest. He is humble who considers the commandments (*ājñā*) to be above all:

'The commandment has a very high status in Jain administration. This boundary line has been given by all the learned ones. All people, good and bad, live together. According to the Lord's sayings one should block the loopholes of character carefully. The wise ones do not move alone. If one could achieve disciplined conduct without blocking the loopholes of character, why should one follow someone else's orders? Everybody would go it alone. Then, one moment they [the *sādhus*] are together, the next moment they are dispersed. Bhagavān [Mahāvīr] has said: *caijja dehaṃ na hu dhamma sāsaṇaṃ* - if one has to choose, then it is better for a muni to leave his body than to leave the religious order. In support of that [me] Jayācārya has written this: Bhikṣu *gaṇa* is like a beautiful garden. Even if one loses one's life, it does not matter, one should not hesitate [to remain in the *gaṇa*]. If you look at this *gaṇa*, knowledge and meditation look nice, like a candle in the temple. It does not look nice to praise an absconder. He is like a face without a nose, and one should not teach him. We have got this Bhikṣu *gaṇ* only with luck. It is even better than the wish fulfilling gem. Even if the leader of the *gaṇa* becomes angry, one should remain within the order'.⁴⁹

⁴⁷ Vgl. Terāpanth kī Maulik Maryādāe 7.

⁴⁸ Vgl. Terāpanth kī Maulik Maryādāe 8-9.

⁴⁹ Vgl. Jayācārya 1981c: 92.

If some *sādhū* or *sādhvī* leaves or is made to leave the *gaṇa*, because of not being able to follow the commandments and discipline or for some other reason, he/she should renounce destructing the mind of some other *sādhū* or *sādhvī* and taking them along. Even if somebody wants to come, one should renounce taking them along. **[the ascetics stand up, bow their head, fold their hands, and repeat in unison – “*tyāg hai*”, “I renounce”]**. One should renounce speaking disrespectful words about the *sādhū*s and *sādhvī*s of the *gaṇa*. One should renounce using even partially undesirable language [**“*tyāg hai*”**]. One should give up secretly making people full of doubts and raising disbelief towards the *gaṇa* [**“*tyāg hai*”**]. Clothes, alms-bowls, books, and documents etc. belong to the *gaṇa*, therefore one should renounce taking them away [**“*tyāg hai*”**].

What should be our attitude towards individuals who were excommunicated or resigned from the *gaṇa*? In order to clarify this Bhikṣu Svāmī wrote: 'They should not be treated as mendicants. They should not be counted as belonging to one of the four *tīrthas*. They should not be venerated with the respect due to a *sādhū*. The laymen and laywomen, too, should be careful to obey these rules (*maryādā*)'.

Bhikṣu Svāmī created rules for the proper organization of the *gaṇa*, and saw with his visionary power that current rules might need to be changed or revised in future. Therefore he wrote that whenever in the future the *ācārya* find this necessary he should change or revise these rules, and if necessary make some new rules. All the *sādhū*s and *sādhvī*s should gladly accept the change or revision of previous rules or the creating of new rules.

A successful *sādhū* is only the one who remains absorbed in religious practice. In order to remain untainted it is necessary that the *sādhū*s and *sādhvī*s are not ensnared in association with householders. Jayācārya wrote:

1. All the clever ones, you learn these right words. You should leave all your acquaintances [relatives]. These acquaintances are no good. You should keep that in mind.
2. Those who keep those acquaintances are ignorant, and their mind keeps oscillating. If they keep their acquaintances, they are reprimanded [by the *ācārya*] and lose their honour.
3. If a *sādhū* is given an area where he has got his acquaintances, he will be happy. If he is sent to an area where he does not have a lot of acquaintances, he starts playing a lot of tricks.
4. Then he goes hesitantly, but very unhappy in his mind. Day and Night he feels bad and keeps remembering his acquaintances.
5. The righteous ones know the consequences of keeping acquaintances, and leave them aside.
One who is habituated to these acquaintances has difficulties to get out of these habits.
6. Even if he is very understanding in his heart and leaves these habits out, he still keeps his love for them but only half-heartedly for the leader of the *gaṇa*.
7. The only way of getting rid of the bonds to the acquaintances is not to see them face to face and not to meet them eye to eye. The leader of the *gaṇa* has said so.
8. Those who keep looking for their acquaintances, thinking about when are they coming to see them and who are very happy at heart when they come, are like a jeweller looking at gems.
9. [Me] Jayācārya has thrown light on the dealings with acquaintances at the first happy *maryādā*-day at the 7th of Mṛgasar S.V. 1919 [1862].

'Sleep, merriment, and useless talk are obstacles for religious practice. Therefore one should not revere sleep, should abandon laughter and irrelevant talk, and should purify the soul by meditation and study'. *niddaṃ ca na bahumannejjā, sappahāsaṃ vivaṃjāe. miho kahāhiṃ na rame sajjhāyamim raṃ sayā*. 'One who practices

study and meditation, who is deeply involved in good thoughts and ascetic practice, and who purifies his own impurities, is adorned by the *samitis* and *guptis*'.

Those *munis* who follow completely all minor and major rules of the *gaṇa*, the *mahāvratas*, the *samitis*, and *guptis* are considered to be obedient to the *ācārya* and also obedient to the ascetics. And those who do not follow them completely are neither considered to be obedient to the *ācārya* nor are they revered in the eyes of all people.

'Worships he the *ācārya*, adores he the *śramaṇas*. And such one is respected by householders, who know him to be the taker of pure food.'

'Such one worships not the *ācārya*, nor does he worship the *śramaṇas*. Even householders knowing him [as] an addict. They speak ill of him.'⁵⁰

For this reason the humble *sādhus* and *sādhvīs* should revere the commands, rules, *ācārya*, *gaṇa* and *dharma* completely and should be proud of the religious order. **[In 1992 the ascetics stood up and repeated each of the following lines after the *ācārya*]:**⁵¹

I will properly conform to the <i>ājñā</i> .	I take refuge to the <i>ājñā</i> .
I will properly observe the <i>maryādā</i> .	I take refuge to the <i>maryādā</i> .
I will properly follow the <i>ācārya</i> .	I take refuge to the <i>ācārya</i> .
I will properly follow the <i>gaṇa</i> .	I take refuge to the <i>gaṇa</i> .
I will never give up the <i>dharma</i> .	I take refuge to the <i>dharma</i> .

⁵⁰ Vgl. DVS 5.2.45 und DVS 5.2.40. Mit diesen beiden Versen endet jedes *Hājarī*.

⁵¹ Mit dem gleichen Eid wird auch das *Hājarī* beschlossen.

Original Text in Hindī, Mārvārī, and Prākṛt

gaṇapati sikhāvan | **maryādā patra** [parīṣad se vācan ke lie ācārya śrī Tulsī dvārā prācīn maryādā patra ke ādhār par saṅgrahīt]

sarva sādhu-sādhvīyām pāñc mahāvrat, pāñc samiti aur tīn gupti ko akhaṇḍ ārādhanā karen | īryā, bhāṣā, eṣaṇā meṁ viśeṣ sāvadhān raheṁ | calte samay bāt na karen | sāvadya bhāṣā na boleṁ | āhār pānī pūrī jāñc karke leṁ | śuddha āhār bhī dātā kā abhiprāya dekhakar hath-manuhār se leṁ | vastra-pātra ādi lete va rakhte samay tathā 'pūñjane' va 'parathane' meṁ pūrṇa sāvadhānī bartheṁ | pratilekhan va pratikramaṇ karte hue bāt na karen |

bhikṣu svāmī ne sūtra siddhānt dekhakar samyak śraddhā aur ācār ko prarūpaṇā kī | tyāg dharma, bhog adharm, vrat dharma, avratadharma, ājñā dharma, anājñā adharma, asaṅyati ke jīne kī bāñchā karnā rāg, marne kī bācchā karnā dveṣ aur saṁsār samudra se us ke tarne kī bācchā karnā vītarāg dev kā dharma hai |

bhikṣu svāmī ne nyāya, saṁvibhāg aur sambhāv kī vṛddhi ke lie tathā pārasparik prem, kalah-nivāṇ aur saṅgha ko suvyavasthā ke lie anek prakār kī maryādāeṁ kī | unhoṁne likhā-

1. sarva sādhu sādhyīyām ek ācārya ko ājñā meṁ raheṁ |
2. vihār cāturmās ācārya ke ājñā se karen |
3. apnā-apnā śiṣya (śiṣyāeṁ) na banāeṁ |
4. ācārya bhī yogya vyakti ko dīkṣit karen | dīkṣit karne par bhī koī ayogya nikle to use gaṇ se alag kar deṁ |
5. ācārya apne guru, bhāī yā śiṣya ko apnā uttarādhikārī cune, use sab sādhu-sādhvīyām saharṣa svīkār karen |

gaṇ kī ektā ke lie yah āvaśyak hai ki us ke sādhu-sādhvīyoṁ meṁ siddhānt yā prarūpaṇā kā koī mat bhed na ho | isī lie bhikṣu svāmī ne kahā hai- "koī saradhā, ācār, kalpa yā sūtra kā koī viṣay apnī samajh meṁ na āe athvā koī nayā praśna uthe ācārya va bahu śruta se carcā jāe, kintu dusroṁ se carcā kar unheṁ śaṅkāśīl na banāyā jāye | ācārya va bahu śruta sādhu jo uttar de, vah apne man meṁ jace to mān le, na jace to use 'kevalī' gamya kar deṁ, kintu gaṇ meṁ bhed na ḍāleṁ, paraspar dal bandī na karen" |

gaṇ kī akhaṇḍatā ke lie yah āvaśyak hai ki koī sādhu-sādhvī āpas meṁ dal bandī na karen | isīlie bhikṣu svāmī ne paintālis ke likhat meṁ kahā hai: "jo gaṇ meṁ rahte hue sādhu-sādhvīyoṁ ko phamṭākar dalbandī kartā hai, vah viśvāsgḥātī aur bahu-karmaī hai | svāmī jī ne sthān-sthān par dal bandī par prahār kiya hai | pacās ke likhat meṁ unhoṁne likhā hai- "koī sādhu sādhyī gaṇ meṁ bhed na ḍāle aur dalbandī na kare |" svāmī jī ne candrabhāñjī aur tilok cand ji ko isīlie gaṇ se alag kiya ki ve jo sādhu-ācārya se sammukh the, unheṁ vimukh karte the | chipe-chipe gaṇ ke sādhu-sādhvīyoṁ ko phoṛ-phoṛ kar apnā banā rahe the, dal bandī kar rahe the | hamārā yah prasiddha sūtra hai "*jinnote saṅyam ne ṭillo*" | gaṇ meṁ bhed ḍālne vāle ke lie bhagavān ne dasaveṁ prāyaścīt kā vidhān kiya hai | tathā bhikṣu svāmī ne kahā - "jo gaṇ ke sādhu-sādhvīyo meṁ sādhu-pan sardhe, apne āp meṁ sādhu-pan saradhe, vah gaṇ meṁ rahe | chal kapaṭ pūrvak gaṇ meṁ na rahe |" pacās ke likhat meṁ unhoṁne kahā - "jis kā man sāksī de, bhalī bhāntī sādhu-pan paltā jāne, gaṇ meṁ tathā āp meṁ sādhu-pan māneṁ to gaṇ meṁ rahe, kintu vañcanā-pūrvak gaṇ meṁ rahne kā tyāg hai |"

gaṇ meṁ jo sādhu-sādhvīyām ho, un meṁ paraspar sauhārd rahe | koī paraspar kalah na kare tathā upaśānt kalah kī udīraṇā na kare | isīlie bhikṣu svāmī ne kahā - "gaṇ ke kisī sādhu-sādhvī ke prati anāsthā upaje, śaṅkā upaje vaisī bāt karne kā tyāg hai | kisī meṁ doṣ dekheṁ to tatkal use jatā de tathā ācārya ko jatā de kintu us kā pracār na karen | doṣoṁ ko cun-cun kara ikatṭhā na karen | jo jān paṛe use avasar dekh kar turant jatā de |

vah prāyaścīt kā bhāgī hai jo bahut samay bād doṣ batāe |" vinīt avanīt kī caupāī merī unhorīne kahā hai-

[in Mārvārī:] "doṣ dekhe kiñ hī sādhu merī, to kah dehorī tiñ nairī ekant |

jo mānairī nahīrī to kahañorī guru kane, te śrāvaka chai buddhivanta ||

savinīt śrāvaka ehavā ||1||

prāyaścīt darāy nai suddha karai, piṇa na kahai avarām pās |

te śrāvaka giravā gambhīr chai, vīra bakhāṇyām tās ||

doṣ rā dhañī nai to kahe nahī, uñ ra guru nai piñ na kahai jāy |

aur lokām āge bakato phirai, tiñarī pratī kiñ vidh āy ||

avinīt śrāvaka ehavā ||3||

tathā kiśī sādhu-sādhvī ko jāti ādi ko lekar ochī jabān na kahe | āpas merī man muṭāv ho, vaisā śabda na bole, ek dūse merī sandeh utpann na kare |

tathā gañ aur gañī kī guṇa rūpa vārtā kare | koī gañ tathā gañī kī utartī bāt kare, use ṭok de aur vah jo kahe use ācārya ko jatā de | koī utartī bāt kartā hai aur koī use suntā hai, vah donorī avinīt hai, vinīt vah hotā hai jo ājñā ko sarvopari māne-

[in Mārvārī:] jin śāsan merī ājñā baṛī, āto bāndhī re Bhagavāntā pāl |

sahu sajjan asajjan bhelā rahe, chāndo rūndhe re prabhu vacan sambhāl ||

buddhivāntā ekal saṅgata na kījiye |

chāndo rūndhyā viṇa sañjam nīpajai, to kuṇa cālai re par rī ājñā māñya |

sahu āp mate huvai ekalā, khiñ bhelā re khiñ vikhar jāy |

bhagavān ne kahā hai - "*caijja deham na hu dhamma sāsanaṃ*" muni śarīr ko choṛ de, kintu dharma-śāsan ko na choṛe | jayācārya ne use puṣṭ karte hue likhā hai -

nandan van bhikṣu gañ merī basorī, he jī prāṇa jāye to pag ma khisaurī- 1

gañ māñhe jñān-ghyān śobhai rī, he jī dīpak mandir māñhe jisori- 2

ṭalokar norī bhaṇavo na śobhai rī, he jī nāk binā o to mukharo jisori- 3

bhāgya bale bhikṣu gañ pāyorī, he jī ratan cintāmañī piṇa na isori- 4

gañ patī kopyām hī gāṛhā rahorī, he jī samacit śāsan māñhe lasori- 5

kintu koī sādhu-sādhvī krodhādivāś ājñā aur anuśāsan kā pālan nahīrī kar sakne par athvā anya kiśī kāraṇ se gañ se alag ho jāye athvā kiśī ko alag kiya jāve to kiśī sādhu-sādhvī kā man bhaṅg kar apne sāth le jāne kā tyāg hai | koī jānā cāhe to bhī use sāth le jāne kā tyāg hai | gañ ke sādhu-sādhvīorī kī utartī bāt karne kā tyāg hai | añśamātra bhī avarṇavād bolne kā tyāg hai aur chipe-chipe logorī ko śaṅkāśīl banā gañ ke prati anāsthā upajāne kā tyāg hai, tathā vastra, pātr, pustak-panne ādi gañ ke hote haim, isīlie unherī apne sāth le jāne kā tyāg hai |

gañ se bahiṣkṛt yā bahirbhūt vyaktīorī prati hamārā kyā dṛṣṭikon honā cāhie, use spaṣṭa karte hue bhikṣu svāmī ne likhā hai- "gañ se bahiṣkṛta yā barhibhūt vyakti ko sādhu na sardhā jaye, cār tīrth merī na ginā jāye, sādhu mān vandanā na kī jāye | śrāvaka śrāvikāerī bhī in maryādāorī ke pālan merī sajag rahe |

bhikṣu svāmī ne gañ kī suvyavasthā ke lie, maryādā kī aur unherī dīrgha dṛṣṭi se dekhā ki bhaviṣya merī vartmān maryādāorī se parivartan yā saṁśodhan āvaśyak ho saktā hai, isīlie unhorīne likhā ki āge jab kabhī bhī ācārya āvaśyak samajhe to ve in maryādāorī se parivartan yā saṁśodhan karerī aur āvaśyak samajherī to koī nai maryādā karerī | pūrva maryādāorī se parivartan yā saṁśodhan ho athvā nai maryādāorī kā nirman ho, use sab sādhu-sādhvīyām saharṣ svīkār karerī |

saphal sādhu vahī hotā hai jo sādhanā merī līn rahe | nirlep rahne ke lie yah āvaśyak hai ki sādhu-

sādhvīyām grahasthōm ke saṅg-paricay meṁ na phanse | jayācārya ne likhā hai [in **Mārvārī**]:

1. the to catur sīkho sudha caracā re, the to par har devo paracā e to paracā āchā nāñhī, tūm to samajh rākh hiyā māñhi
 2. paraco rā khe te nara bholā, tiṅ ro jīva kare ḍālā ḍolā paraca syu olambho pavai, tiṅarī kyām hī śobhā nahīm thāve
 3. paracā vālo jo kṣetra bholāvai, to man raliyāyat thāve paracā vāle kṣetra nahīm melai, do dāv kapaṭ bahu khelai
 4. pachai āmaṇ-dumaṇ thako jāve, piṅ man meṁ to bahu dukh pāve ṛat-divas jāye hiṅjaratām, paracāvālām ro dhyānaj dharatām
 5. ehavā paracā rā phal jāñī, tiṅ ne parahare uttam prāñī jiṅare paracā ro paṛiyo sabhāve, chūṭaṅ ro kaṭhaṅ upāyo
 6. jabar samajh huvai hiyā māñhayo, to u turant devai chīṭakāyo tiṅ re prīt omrā syūm pūrī, gaṇapati syū prīt adhūrī
 7. paracāvālā māhamoṁ nahīm jovai, vale nayaṅ vayaṅ nahīm move paraco chūṭaṅ ro eh upāyo, jaṅ gaṇapati em jaṇāyo
 8. paracā vālā ro bhāvanā bhāve, jāṇai darśaṅ karavā kada āvai āyām dekh hiye ati haraṣe, jāṇai jamvarī nag nai parakhai
 9. ugaṇīse varṣ ugaṇīse, mṛgasar vid sātam divase pratham marjādā din mukhadāye, paracā nai jayajaś olakhāyo
- nidrā, hāsyā, vikathā, ye sādhanā ke vighna hairī, islie nīṇda ko vahumān na deṁ, hāsyā aur vikathā kā varjan kareṁ tathā dhyān aur svādhyāya ke dvārā ātmā ko bhāvīt kareṁ |
- niddaṁ ca na bahumannejjā, sappahāsaṁ vivajjae |*
miho kahāhiṁ na rame sajjhāyamiṁ rao sayā ||
sajjhāya-sajjhānarayassa tāṇo, apāvabhāvassa tave rayassa |
vimujjhaī jaṁsi malaṁ purekaḍaṁ, samīriyaṁ rūppamalaṁ va joiṇo ||
- mahāvratōm, samiti-guptyōm tathā gaṇ kī choṭī barī-baṛī sabhī maryādāoṁ kā samyag pālan karne vāla muni ācārya kī ārādhanā kartā hai, śramaṇōm kī ārādhanā kartā hai, aur sab logōm kī dṛṣṭi meṁ vah pūjya hotā hai | tathā jo unkā samyag pālan nahīm kartā, vah na ācārya kī ārādhanā kartā hai aur na logōm kī dṛṣṭi meṁ pūjya hotā hai |
- āyarie ārāhei, samaṇe yāvi tāriso |*
giṭhatthā vi ṇaṁ pūyaṁti, jeṇ jāṇaṁti tārisaṁ ||
āyarie nārāhei, samaṇe yāvi tāriso |
giṭhatthā viṇaṁ gariṇaṁti, jeṇ jāṇaṁti tārisaṁ ||
- isīlie vinīt sādhu-sādhvīyām ājñā, maryādā, ācārya, gaṇ aur dharma kī samyak ārādhanā kareṁ aur dharma-śāsan kī gaurav-vaddhi kareṁ |
- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| <i>āṇaṁ sammaṁ ārāhaissāmi </i> | <i>āṇaṁ saraṇaṁ gacchāmi </i> |
| <i>meraṁ sammaṁ pālassāmi </i> | <i>meraṁ saraṇaṁ gacchāmi </i> |
| <i>āyariyaṁ sammaṁ ārāhaissāmi </i> | <i>āyariyaṁ saraṇaṁ gacchāmi </i> |
| <i>gaṇaṁ sammaṁ aṇugamissāmi </i> | <i>gaṇaṁ saraṇaṁ gacchāmi </i> |
| <i>dhammaṁ na kayāvi jahissāmi </i> | <i>dhammaṁ saraṇaṁ gacchāmi </i> |
- (In: Jayācārya 1983: 475-479).

ANHANG XI

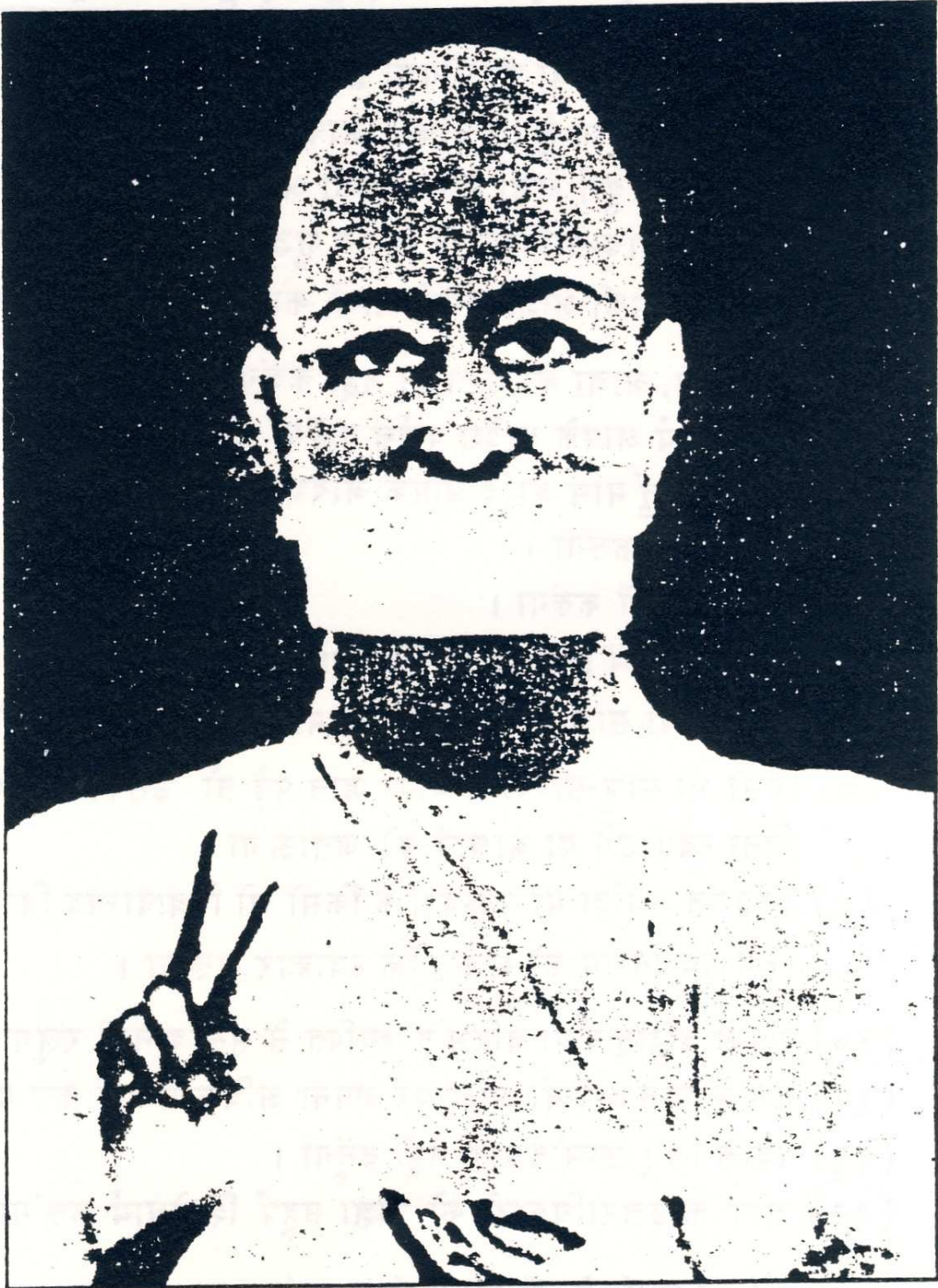
KULA-YĀTRĀ-VIVARAṆA VON AGRANĪ VINAYŚRĪ 1994-5⁵²

Dorf (<i>Gāṃv</i>)	Tage (<i>Dīna</i>)	Kleider (<i>Vastra</i>)	Geber (“ <i>Kiskā</i> ”)	Medizin (<i>Auśadhi</i>)	Schlichtung (<i>Vigrah Śamana</i>)	Dienste +/- (<i>Bhakti</i>)
Ravāṭū	2					- Muni Nagrāj
Ḍegānā	2					
Siriyarī	4					
Ravāmalī	2					
Ghāṭā	3			Dr.Nārāyan (1 <i>Sādhvī</i>)		
Devagarḥ	28	<i>Malmal</i> , 4 H.	Dalcand Mehtā			
	2					
Kvānthāl	6				<i>Sāmāyika</i> , etc.	
	1					
Nanāṇā	2					
Naṇākā	2					- Muni Mohanlāl
Ṭaṇākā	1					
Ravāravarmālā	1					
Vasī	4	<i>Dhotī</i> 2	Dharmcand Mehtā	1 <i>Sādhvī</i> <i>Āyurved</i>		
Cuṛāvatkheṛā	62					
Tāḍā Vāṛā	3					
Lāmborī	4					
	1					
Ravartotā	1			Hospital (1 <i>Sādhvī</i>)		
	1					
Delāṇā	6					
Serāgarhā	9					
	1					
Kameṛī						
Mād						
Mākaḍalā						
Sākarālā						
Bāgar						
Līkī						
Āmeṭ	<i>Cātur-</i> <i>māsa</i> + 80	<i>Dhotī</i> 2 <i>Khadar</i> , 4 m. <i>Lāṃn</i> , 1 m. <i>Sāṛī</i> 1, 4 m. <i>Sāml</i> 1 <i>Malmal</i> , 3 m.	Devīlāl Kacchaś “ “ “	Dr Gaṇpata (5 <i>Sādhvī</i>)	<i>Prekṣā-</i> <i>Dhyāna</i>	+Muni Śubhakaran +Muni Mohanlāl +Muni Rākeś Kumār

⁵² H. = *Hāth* (Hand=eine Unterarmlänge). *Chokhla kā Kṣetra* = Wandergebiet. + = Dienste geleistet, - = Dienste empfangen. Die *Cātur-māsa*-Orte Āmeṭ und Kelvā sind Kleinstädte in südlichen Mevār, der Herkunftsregion des Terāpanth.

		<i>Lāmn</i> , 4 m.	“			
		<i>Khadar</i> , 2 m.	Arjunlāl Gelṛā			
		<i>Lāmn</i> , 1 m.	Nānālāl Chajeṛ			
		<i>Malmal</i> , 1 m.	“			
		“ “	Mīglāl Barḍiyā			
		“ 2 m.	Malsurva			
		<i>Lāmn</i> , 8 m.	Gelṛā			
		<i>Dhotī</i> 1	Motilāl			
		<i>Lūnkār</i> , 1 m.	Dūngarvāl			
			“			
			Ambālāl Bamb			
			Kanhaiyālāl			
			Kachārā			
KELVĀ						
CHOKLAS:						
Merarā	13					
Paṛāsālī	21					
Ātmā	28	<i>Dhotī</i> 2	Ambāla			
Thorīyā	2		Mādreca			
Gajpur Ghāṭā	6	<i>Lāmn</i> , 2.5 m.		Dr.		- Muni Sanjay
Sisodiyāgarhā	1	<i>Malmal</i> , 1.5 m.	Campālāl	L.Baidya		Kumār
Koyal	6		“			- Muni Sanjay
Gaval	1					Kumār
Sāyākherā	6					
Śīśodā	1					
Kumṭavā	1					+Muni Sanjay
	1	<i>Lāmn</i> , 2 m.	Padmacand		<i>Prekṣā-</i>	Kumār
Rājanghar	10		Paḍāvarī	(1 <i>Sādhvī</i>)	<i>Dhyāna</i>	
Kākarolī	<i>Cātur-</i>	<i>Lūnkār</i> , 2 m.				
Kelvā	<i>māsa</i>		Gaṇeśamal			
			Mādreca			
Chaplī	1					
Bagṛī	1					
SONSTIGE:						
Cārmujā		<i>Lūnkār</i> , 2 H.	Cunnīlāl			
Rājaldesar		<i>Dhotī</i> 2	Paṭavārī			
Pīpalīke		<i>Malmal</i> , 2 m.	Nauratanmal			
Sāpol		<i>Dhotī</i> 2	Baid			
		<i>Lūnkār</i> , 2 m.	Bābulāl Bohaś			
Ladnun			Dūlīcand	Dr.Dhūrāva		
			Sindhavī	tsā		
			Prakāś	(3 <i>Sādhvī</i>)		
			Sindhavī			
38	1101					

BILDER



अष्टमाचार्य श्रीमद् कलूगणी
श्रीमान् छोगमलजी चोपड़ा के प्रतिबोधदाता

लेखपत्र

मैं सविनय वध्दांजलि प्रार्थना करता हूँ कि श्री भिक्षु, भारीमाल आदि पूर्वज आचार्य तथा वर्तमान आचार्य श्री तुलसोगणी द्वारा रचित सर्व मर्यादाएं मुझे मान्य हैं। आजीवन उन्हें लोपने का त्याग है। गुरुदेव ! आप संघ के प्राण हैं, श्रमण परम्परा के अधिनेता हैं, आप पर मुझे पूर्ण श्रद्धा है। आपकी आज्ञा में चलने वाले साधु-साधवियों को भगवान महावीर के साधु-साधवियों के समान शुद्ध साधु मानता हूँ। अपने आपको भी शुद्ध साधु मानता हूँ। आपकी आज्ञा लोपने वालों को संयम मार्ग के प्रतिकूल मानता हूँ।

- (१) मैं आपकी, आज्ञा का उल्लंघन नहीं करूंगा।
- (२) प्रत्येक कार्य आपके आदेश पूर्वक करूंगा।
- (३) विहार चतुर्मास आदि आपके आदेशानुसार करूंगा।
- (४) शिष्य नहीं करूंगा।
- (५) दलबन्दी नहीं करूंगा।
- (६) आपके कार्य में हस्तक्षेप नहीं करूंगा।
- (७) आपके तथा साधु-साधवियों के अंशमात्र भी अवर्णवाद नहीं बोलूंगा।
- (८) किसी भी साधु-साध्वी में दोष जान पड़े तो उसका अन्यत्र प्रचार किये बिना स्वयं उसे या आचार्य को जताऊंगा।
- (९) सिद्धान्त मर्यादा या परम्परा के किसी भी विवादास्पद विषय में आप द्वारा किये गये निर्णय को श्रद्धापूर्वक स्वीकार करूंगा।
- (१०) गण से बहिष्कृत या बहिर्भूत व्यक्ति से संस्तव नहीं रखूंगा।
- (११) गण के पुस्तक पन्नों आदि पर अपना अधिकार नहीं करूंगा।
- (१२) पद के लिए उम्मीदवार नहीं बनूंगा।
- (१३) आप के उत्तराधिकारी को आज्ञा सहर्ष शिरोधार्य करूंगा।

पांच पदों की साक्षी से मैं इन सबके उल्लंघन का प्रत्याख्यान करता हूँ। मैंने यह लेख-पत्र आत्मा-श्रद्धा व विवेकपूर्वक स्वीकार किया है। संकोच, आवेश या प्रभाव-वश नहीं।

स्वीकर्ता.....

संवत्मास तिथि

४८० : तेरापंथ : मर्यादा और व्यवस्था

Lekh-Patra: der tägliche Eid durch einen "handsignierter Brief" (Jayācārya 1983: 480)

३. तेरापुंथ की मौलिक मर्यादाएँ

१. सर्व साधु-साध्वी एक-आचार्यक: आश्रम में रहें।
२. बिहार-बाहुनकुंठ आचार्यक: आश्रम से करें।
३. अपने शिष्यजन्म-कार्य।
४. आचार्य योग्य व्यक्ति को ही दीक्षित करें। दीक्षित करने पर कोई अयोग्य निकले तो उसे गण से असंग कर दें।
५. आचार्य अपने गुरु भाई या शिष्य को उत्तराधिकारी चुने तो सब साधु-साध्वी सहर्ष स्वीकार करें।
६. अष्टा या आचार के बोस को लेकर गण में भेदन डालें। दल-बन्दी न करें। आचार्य व बहुभुत साधु कहे वह मान सें अथवा केवली सम्म कर दें।
७. गण में शुद्ध साधुपन सखे वह गण में रहे किन्तु छल-कपट पूर्वक गण में न रहे। जिसका मन सार्स दे, भलो-भाति साधुपन पसता जाने, गण में तथा अपने आप में साधुपन माने तो गण में रहे किन्तु बचन-पूर्वक गण में न रहे।
८. गण में किसी साधु-साध्वी के प्रति अनास्था उपजे, शंका उपजे वैसी बात न करें।
९. किसी साधु-साध्वी में दोष ज्ञान पड़े तो तत्काल उसे या आचार्य को जता दें, किन्तु उसका प्रचार न करें, दोषों को चुन-चुन कर इकट्ठा न करें।
१०. किसी साधु-साध्वी को जाति आदि को लेकर मोछी अबान न बोलें।
११. गण के पुस्तक-मन्त्रों आदि पर अपना अधिकार न करें।
१२. गण से बहिष्कृत या बहिर्भूत व्यक्ति से संस्तव न करें।
१३. पद के लिए उम्मीदवार न बनें।

अंकल्प पत्र

मैं • अग्रणी भगवान महावीर तथा उनके निर्गुण्य प्रवचन में प्रह्ला प्रतीति और रूचि व्यक्त करता हूँ तथा सधिनय पदार्थजति यह संकल्प स्वीकार करता हूँ कि श्री भिक्षु भगवत्माता आदि पूर्वज आचार्य तथा वर्तमान आचार्य श्री तुलसी गणेश द्वारा प्रदत्त अनुशासन मुझे मान्य है। गुरुदेव आप अंध के प्राण हैं, अग्रणी परंपरा के अधिपति हैं। आप पर मुझे पूर्ण प्रह्ला है।

- (१) मैं आप के अनुशासन का अतिश्रम नहीं करूँगा।
- (२) मैं अपने निर्याजक के अनुशासन का अतिश्रम नहीं करूँगा।
- (३) मैं अग्रणी श्री के सामाजिक का आत्म सान्नी से अनुशीलन करूँगा।
- (४) मैं प्रवास और यात्रा में आप की इष्टि का अनुसरण करूँगा।
- (५) मैं अपनी इच्छा से किसी को - सभ्य श्री में सम्मिलित नहीं करूँगा।
- (६) मैं किसी में आध्यात्मिक की उत्तरी बात नहीं करूँगा।
- (७) मैं किसी में दोष जान पड़ेगा तो उसे या उससे सम्बन्धित अधिकारी को अवगत करूँगा। अन्यथा उसकी चर्चा नहीं करूँगा।
- (८) मैं किसी में विवादास्पद विषय में आप या आप द्वारा निर्दिष्ट व्यक्ति के निर्णय को अहंता से स्वीकार करूँगा।

यह संकल्प पत्र मैंने • अग्रणीपूर्वक स्वीकार किया है।
संकल्प आवेश या प्रभावश नहीं

स्वीकृत कीती सभ्य स्थितप्रज्ञ

२२ Nov. London

a. Terapanth Maulik-Maryada (die essentiellen Regeln der Terapanthi) (Jinprabha & Swarnrekha 1990:32-3)
b. Sankalpa-Patra (die taglichen Entschlusse für Samans) (Sthitiprajna, London, 22.4.1991)

आपके कीमती वोट का अधिकारी कौन?



- जो ईमानदार हो
- जो नशामुक्त हो
- जो जाति सम्प्रदाय से बंधा हुआ न हो
- जो चरित्रवान हो
- जो कार्य-निपुण हो

मतदाता ध्यान दें

- अपनी बात में आकर मतदान न करें।
- चुनाव के समय सड़ एवं सावक इच्छों का प्रतिकार करें। मिथ्या आक्षेप से बचें।
- योग्य एवं गुणी के आधार पर मतदान का निर्णय करें।
- जाति एवं सम्प्रदाय के आधार पर वोट न दें।

उम्मीदवार ध्यान दें

- चुनाव में सत्य साधन न अपनावें।
- शत्रु मतदान को प्रोत्साहन दें।
- राष्ट्र की भावार्थक एकता के लिए संकल्पबद्ध हों।
- सत्ता के लिए अनैतिक आचरण न करें।

सही चयन – राष्ट्र का सही निर्माण
– आचार्य तुलसी

अखिल भारतीय अणुव्रत समिति
 210, दीनदयाल उपाध्याय मार्ग, नई दिल्ली-110 002
 फोन : 2715576, 2715729

“Wer verdient Ihre wertvolle Stimme?”
 (Hinweise zum Wahlverhalten)

WORLD JAIN CONGRESS

World Jain Congress has come into being in 1985 with Headquarters at New Delhi pursuant to the Resolution adopted on the concluding Session of 10th February at the Third International Jain Conference held at New Delhi on 8, 9 & 10 Feb., 1985.

The aims and objectives of the World Jain Congress are as under :—

1. To foster and promote universal peace, co-existence, mutual understanding, love and friendship among the people of the world;
2. To propagate the theory and practice of non-violence;
3. To propagate the theory and practice of vegetarianism;
4. To promote tenets and ideals of Indian culture;
5. To project history and heritage of Anekant culture and its relevance to the contemporary world;
6. To hold, organise and sponsor international and regional conferences, seminars, workshops and meetings, exhibitions etc. for the furtherance of the aims and objectives of the Congress;
7. To take follow-up action pursuant to the resolutions and decisions of the Conferences, seminars, workshops, meetings, etc.
8. To establish anywhere in the world temples, libraries foundations, charitable trusts, institutions including hospitals, universities, colleges, schools, vegetarian clubs, museums etc. for the furtherance of aims and objectives;
9. To depute delegates/delegations and scholars anywhere in the world for the furtherance of aims and objectives of the Congress;
10. To render help to needy persons and destitutes;
11. To open ventures for financing service projects and to provide employment to the needy persons;
12. To use the media of radio, TV, press etc. for the achievement of aims & objectives of the Congress;
13. To prepare and promote publication of literature for the furtherance of aims & objectives;
14. To recognise reputed scholars, social workers and eminent persons in all walks of life and award prizes for outstanding merit in connection with the aims & objectives of the Congress and to grant stipends, scholarships, fellowships and other forms of assistance for promoting its aims and objectives;
15. To open chapters, to co-operate with and to seek co-operation of institutions or bodies having similar objectives ; and
16. To promote research work for the furtherance of its aims and objectives.

The World Jain Congress particularly intends to develop a strong World Jain Forum to place before world bodies and governments the need of peace through better understanding, non-violence, vegetarianism and prevention of cruelty to all forms of life and to understand the social, religious and literary needs of the Jains living in various countries of the world and to find out ways and means to meet those.

It also endeavours to have exchange of scholars, publish suitable literature particularly for the children and the younger generation and to make provision for sending scholars for giving lectures and religious education and students for technical training abroad. It also intends that suitable Jain literature be placed in different Universities, Libraries and Research Centres of various countries and India to facilitate studies and research in this highly scientific and one of the oldest religions of the world.

It shall make efforts to send deserving students abroad and invite deserving students of different countries to India to visit the Jain monuments, the centres of religion and culture and treasure houses of ancient literature. It shall also arrange visit of Jain scholars to various countries to educate the people about the Jain religion.

World Jain Congress is keep that as a World Body of the Jains its Chapters are established in various parts of the world.

The Directive Principles of the Agyratra Movement

Non-Violence (ahimsa)

- (a) Do not entertain ill feeling against anybody and do not indulge in vicious thought.
- (b) Do not use abusive language towards anybody.
- (c) Do not indulge in cruelty or killing.
- (d) Do not practise exploitation of any kind.
- (e) Do have faith in universal unity and do not consider a man high or low because of differences in caste, creed, colour, language or financial status or geographical location.
- (f) Have faith in peaceful co-existence and do not attempt to exterminate your opponents (individual or society) by use of force.
- (g) Have faith in freedom: do not usurp or injure the rights of any one.
- (h) Counteract all evils with the spirit of non-violence.

Truth (astya)

- (a) Think rightly.
- (b) Speak rightly.
- (c) Practise Truth in business and other dealings, and also in matters of daily routine.
- (d) Remain fearless and impartial.
- (e) Maintain harmony between speech and action.

Non-Stealing (asteya)

- (1) Do not steal.
- (2) Maintain honesty in business and other dealings.
- (3) Do not misuse or abuse public property.

Celibacy (brahmacharya)

- (1) Practise detachment from the enjoyment of carnal pleasures.
- (2) Practise purity in life.
- (3) Practise discipline in diet.
- (4) Practise discipline in bodily contacts.
- (5) Practise discipline in vision.

Non-Possessiveness (aparigraha)

- (1) Regard money as the means of fulfilling one's needs, and do not value it as the life's objective.
- (2) Do not hoard or possess unnecessarily (beyond your legitimate need).
- (3) Do not waste articles of daily use.
- (4) Practise non-attachment with regard to your property, possessions, and relations.

I. THE ANUYAT

(A) VOWS:

- (1) I will not intentionally kill or cause to kill, a harmless living being that moves.
- (2) I will not initiate aggression, nor will I support or encourage any policy involving aggression.
- (3) I will not take part in violent agitations and destructive activities.
- (4) I will have faith in unity of human race, i.e.,
 - (a) I will not regard anybody as untouchable or high and low on the basis of caste, colour or creed
 - (b) I will not regard anybody as high or low on the basis of power or property.
- (5) I will maintain a spirit of tolerance for all religions and religious sects.
- (6) I will whole-heartedly practise truth in business and in all my dealings.
- (7) I will not steal or misappropriate anything that belongs to others.
- (8) I will be content with my wife/husband and practise a higher standard of celibacy.
- (9) I will neither use my voting rights nor seek others' for monetary benefit.
- (10) I will not encourage or practise harmful social customs.*
- (11) I will not use intoxicants.

*To give some examples, I will not fix any sum on the occasion of betrothal or marriage; nor support child marriages; marriage of old persons and feasts in honour of the dead.

(B) PRACTICE:

1. I will examine closely my own actions, I will pray and meditate everyday.
2. I will practise beneficial physical and breathing exercises (asanas and pranayama).
3. I will devote sometime everyday to read good literature.
4. I will practise thrift; I will not spend money unnecessarily or overmuch.
5. I will not waste any quantity of food while I eat.
6. I will practise self discipline in daily diet and once a month I will keep fast or twice a month I will miss one meal.
7. Once a fortnight I will go through the entire code of conduct and examine myself in order to correct myself.
8. I will observe the Agyratra-day once a year. On that day:-
 - (a) I will observe fast or miss one meal.
 - (b) In case I am guilty of improper or rash behaviour to somebody, I will apologise to him, without any reservation.
 - (c) I will review, and atone for, the mistakes committed knowingly or unknowingly in the year.

II. SECTION II. ANUYAT

For Students:

1. I will not try to pass an examination by illegitimate means.
2. I will not associate myself with violent agitations and destructive activities.
3. I will never use abusive words; I will not read obscene literature.
4. I will not use intoxicants.
5. I will neither use my voting rights nor seek others' for monetary benefit.
6. I will practise honesty and truth in my daily routine.
7. I will be respectful to my parents and teachers.

For Teachers:

1. In addition to my responsibility of intellectual development of my students, I will make efforts to build their character.
2. I will not assist a student to pass examination by illegitimate means.
3. I will neither allow politics in my school nor will I incite any of my students in that direction.
4. I will not use intoxicants.
5. I will devote an hour every week for the improvement of the standard of education, without expecting any monetary benefit.

For Businessmen (traders):

1. I will be honest in business: i.e.
 - (a) I will not sell an inferior product as a genuine one; I will not indulge in adulteration of any kind.
 - (b) I will be correct in all measurements and weights.
 - (c) I will not practise black-marketing.
 - (d) I will not trade in prohibited articles nor will I practise smuggling.
 - (e) I will not deny returning of articles entrusted to my care to their rightful owners.

For Government Servants:

1. I will not accept bribe.
2. I will not abuse my authority.
3. I will not intentionally delay, or indulge in any injustice in the discharge of my duties.
4. I will not use intoxicants.

For Labourers:

1. I will discharge my duty honestly.
2. I will not take part in violent agitation or resort to destructive activities.
3. I will not smoke, nor use intoxicants.
4. I will not indulge in gambling.
5. I will not encourage customs such as child-marriage, marriage of old persons, funeral festivals etc.

For Farmers:

1. I will not be unfair in the payment of wages.
2. I will not greedily hoard my produce in order to get a higher price for it later.

3. I will not neglect the welfare of old and worn-out cows, buffaloes, sheep or other animals in my possession.
4. I will not seek to solve any of my problems through violence and injustice.
5. I will not incur unavoidable expenses for marriage and other ceremonies.
6. I will not use intoxicants.
7. I will not encourage time-honoured dogmatic beliefs and superstitions.

For Citizens:

1. I will maintain a spirit of goodwill towards all people and a spirit of tolerance for all religions and sects.
2. I will not commit breach of peace or break law and order.
3. I will not dirty public places in any manner.
4. I will not misuse or abuse public property or funds.
5. I will not support harmful social customs:
 - (a) I will not demand money and/or articles of benefit on the occasion of betrothal and marriage.
 - (b) I will not support child-marriage, marriage of old persons, festivals in honour of the dead, the system of 'parda' etc.
6. I will not be addict to injurious habits i.e.
 - (a) I will not indulge in gambling.
 - (b) I will not visit prostitutes, nor will I have any improper relations with other women.
 - (c) I will not use intoxicants.

For Women:

1. I will practise simplicity, discipline and truth.
2. I will practise thrift, and will neither spend lavishly nor imitate others in matters of extravagance and harmful fashion.
3. I will be humble, bear no jealousy and will not use harsh words or offend anyone.
4. I will have goodwill for all and will not indulge in any adverse or destructive criticism.
5. I will not put personal comfort above the comfort of the others in my family.
6. I shall endeavour to develop the personality of my children on a sound moral basis.
7. I will regard none as untouchable, nor will I consider any person high or low on the basis of caste, creed or colour.
8. I will not support harmful social customs:
 - (a) I will not demand any terms in money or other articles on the occasion of betrothal and marriages.
 - (b) I will not support child-marriage, marriage of old persons, wasteful feasts in honour of the dead, and the parda system: nor will I observe the custom of weeping for the dead in the traditional manner.

For Office-Holders:

1. I will discharge my official duties honestly.
2. I will not accept any office without a sincere sense of service, or for selfish gain, or for name and fame.
3. I will see that differences of opinion whenever they arise do not in any way prejudice goodwill or cause friction.
4. I will observe the code of conduct of voters as also code of conduct of elections.
5. I will remain aloof from party-politics or communalism while serving or administering any institution.
6. I will practise the rules of the 'amuvrat' as also work for the attainment of Amuvrat by Sadhana.
7. While I am in charge of a trust, or an institution, I will not misappropriate any money or misuse or destroy its property.
8. I will not be guilty of any indecency or disturb the decorum of any meeting.
9. I will encourage the feeling of brotherhood among my fellow-workers.
10. I will keep good and friendly relations with the workers in other institutions.
11. I will not use intoxicants.
12. I will stand against evils with non-violence.
13. I will practise punctuality.

For Authors, Literary Persons etc:

1. I will create literature and/or art not for commercial gain but only with the feeling of producing it symbolising truth, goodness and beauty.

2. I will not produce obscene literature and/or art.
3. My creation of literature and/or art will not be affected by party politics and communalism.

III. CODE OF CONDUCT FOR ELECTIONS

For the Voters:

1. I will not sell my voting right for any consideration.
2. I will not cast my vote on communal or sectarian basis.
3. I will not indulge in any malpractice in casting my vote.
4. I will cast my vote for a candidate only after considering her/his character and qualifications.
5. I will not stoop down to indecent propaganda against a candidate or party, nor will I level baseless charges against them.
6. I will not disturb or create confusion in election meetings of a candidate or party, nor will I level baseless charges against them.

For the Candidates:

1. I will not secure votes by offering money or other temptations and/or threats.
2. I will not secure votes on communal or sectarian basis.
3. I will not secure votes by illegitimate means.
4. I will not contest election without having dedication to the service of the people, or with selfish profiteering motives.
5. I will not indulge in indecent propaganda against my opposition candidates or party, nor will I level baseless charges against them.
6. I will not disturb or otherwise create trouble in meetings conducted by opposition candidates or parties and in such other proceedings.
7. Once elected, I will not change my party without being elected again on the symbol of the party.
8. If on being elected I find that the electorate of my constituency is losing faith or is otherwise discontented with me, I will resign my post without loss of time.

For the Elected (Legislators):

1. I will be just and fair while legislating.
2. I will not change my party without offering re-election.
3. I will not blindly support the party's mandate nor oppose for the sake of opposition, but will remain loyal to my inner voice or conscience.
4. I will not violate the decorum of the House.
5. I will continue to work for the promotion of emotional integration of our country.

IV. INTERNATIONAL CODE OF CONDUCT

1. No country should attack another country.
2. Let no nation try to conquer another country's land and property.
3. There should be no interference in the internal affairs of a country by another country.
4. Let no country try to impose its way of administration and ideology on another country.
5. When differences arise between two countries, the spirit of harmony should be adopted by each with peaceful means.
6. Attempts should be made for progressive demilitarisation.
7. Let the developed countries be favourably disposed towards under-developed countries.

With
the
best
compliments
of



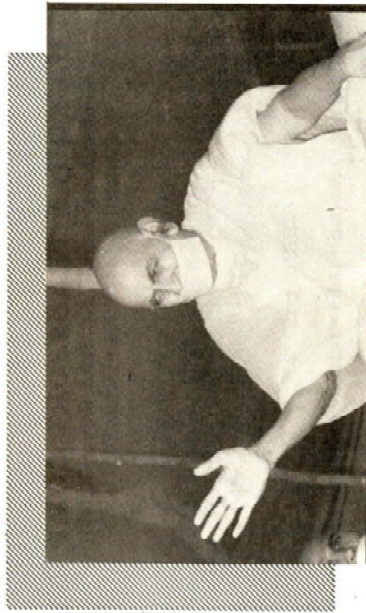
MANNALAL SOORANA

Soorana House, C-Scheme, Jaipur (Raj.)
Phones : Off. 48333, 48181, 48191
Res. : 72850, 64270, 68022
Gram : SOORANA
Tlx. : 365 2251 HMSJ IN

Moral values play an important role in the dealings of an individual and in the life style of society. Man covers himself with the layers of a culture without values whenever he yields to selfishness, comfort, greed, rivalry and the so-called standard of living.

- Acharya Tulsi

With the best compliments of



M/S. M. SURESHCHANDRA MAHENDRA KUMAR DHARIWAL
Halwai Lane, Raipur-492 001
Phone : 23585 (Off.), 24768 (Depot.), 25016 (Res.)

It is easy to avoid many frustrations and the maladies resulting from them if an atmosphere of freedom prevails in the family enabling its members to discuss their problems without any constraint.

- Acharya Tulsi



- a. Muni Madhukar beim Bettelgang, Ladnun 9.2.1992
- b. Blick auf die Halbwüste, JVB, Ladnun 9.2.1992



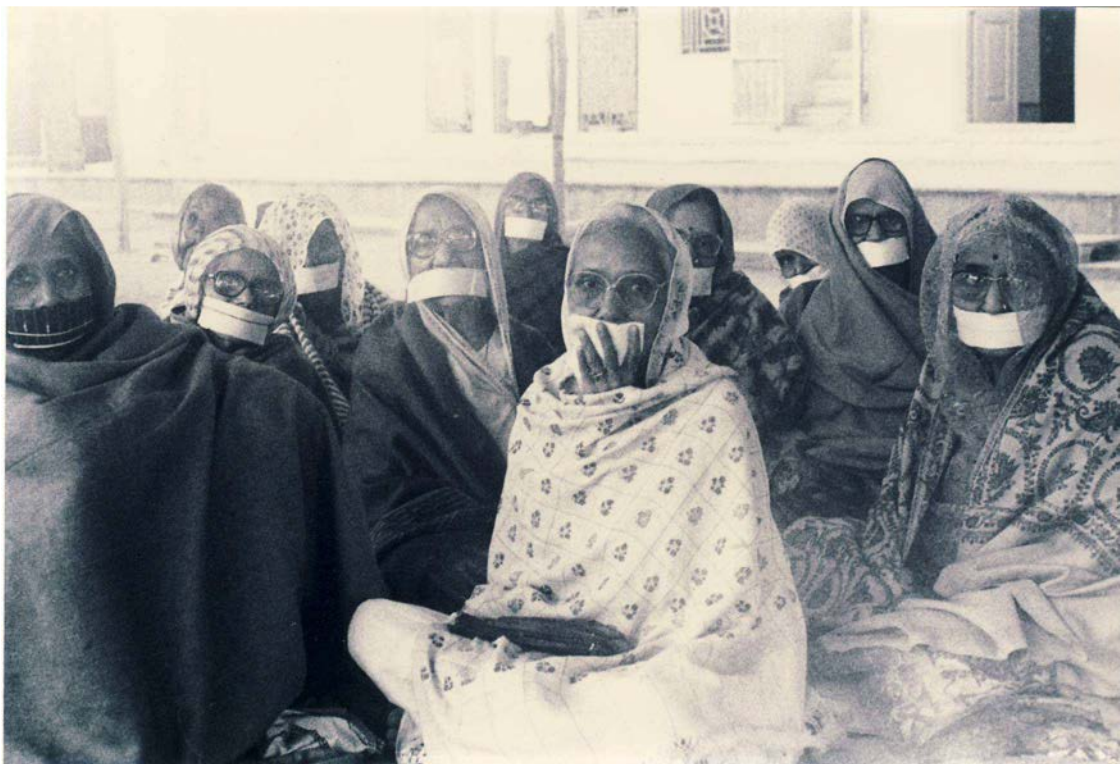
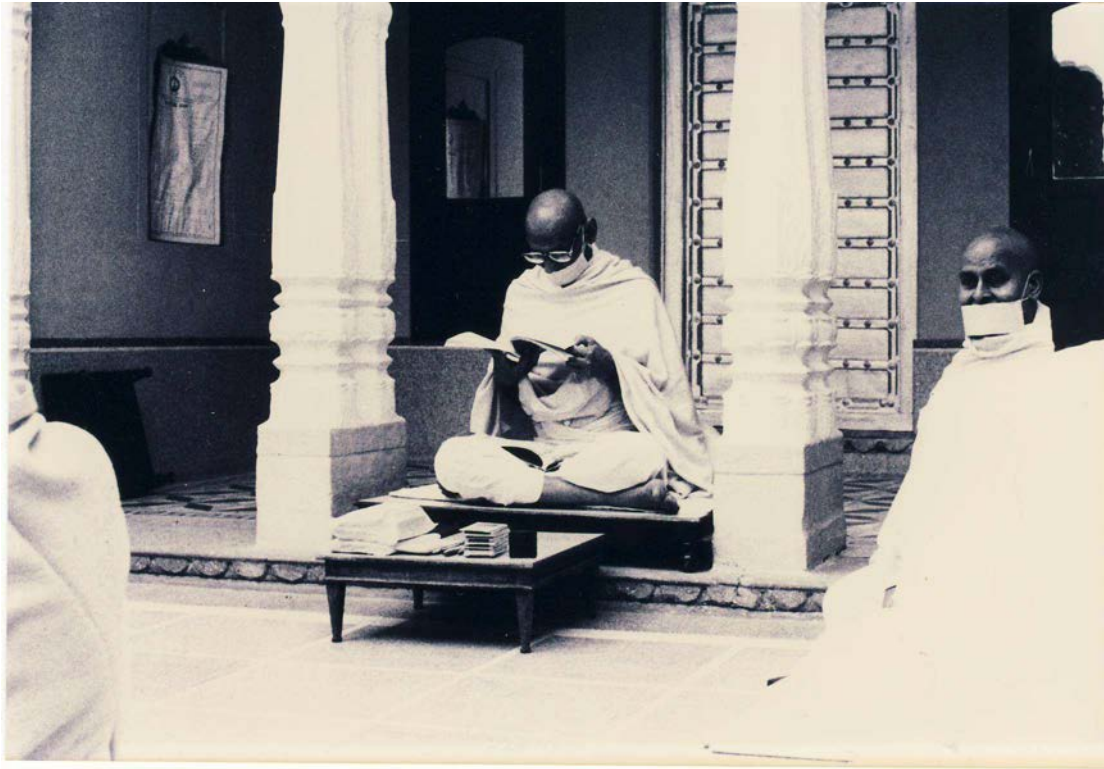
- a. Sādhvī Pramukhā Kanakaprabhā auf dem Weg zum morgendlichen Darśana des Ācārya, Ladnun 1992
- b. Guru-Vandanā eines Terāpanth-Mönches, Rajaldesar 1993



a-b: Morgendliches Guru-Vandanā und Guru-Darśana des Ācārya, Cāturmāsa-Pañḍal, Rajaldesar 1993



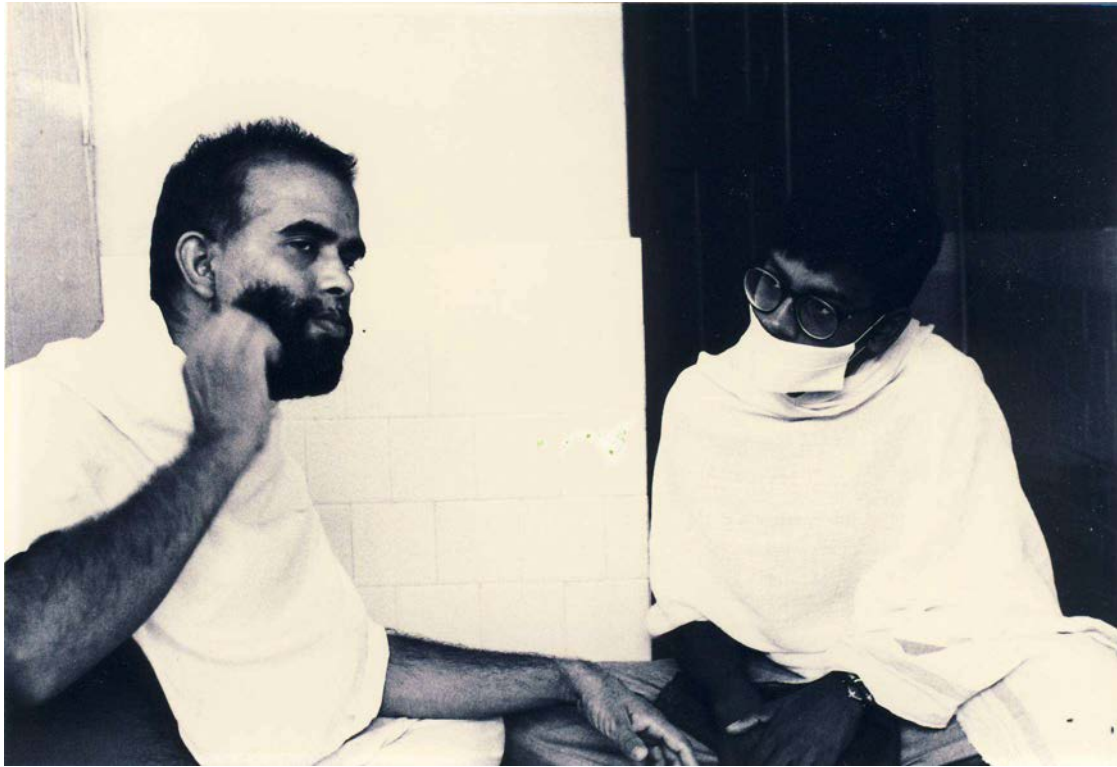
- a. Ācārya Tulsī dankt einem Sevā-Kendra-Team für die Dienste des vergangenen Jahres, Rajaldesar 1993
- b. Alte Sādhvī auf dem Weg vom Sevā-Kendra zum Ācārya, Rajaldesar 1993



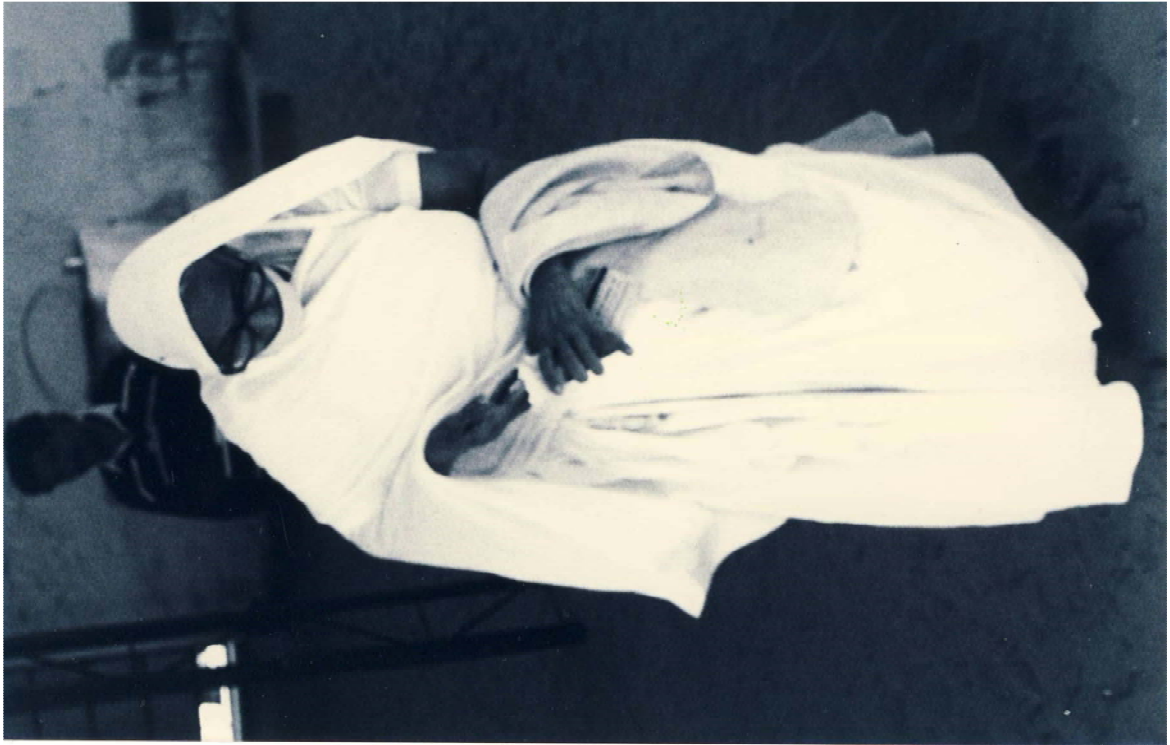
- a. Yuvācārya Mahāprajña bei einer morgendlichen Klasse für Sādhvī, Rajaldesar 1993
(mit zeremoniell ausgelegten Computer-Disketten)
- b. Śrāvikā beim Sāmāyika während der abendlichen Āvaśyaka-Riten der Mönche, Rajaldesar 1993



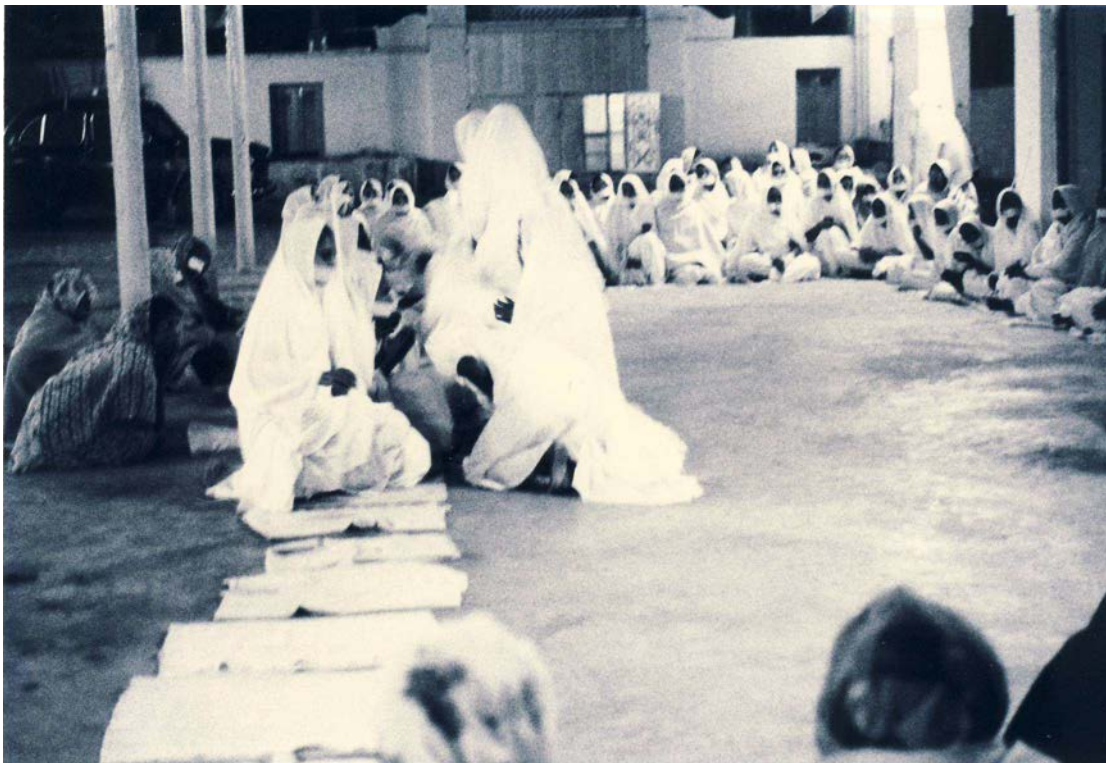
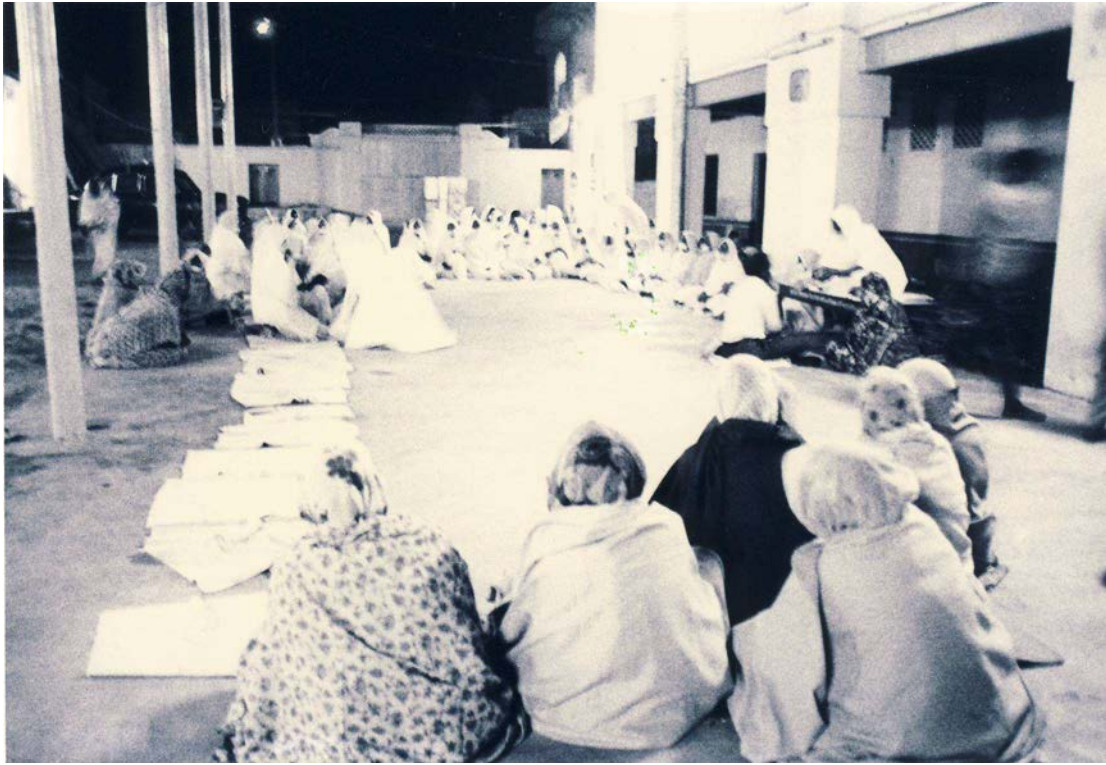
- a. Sādhvī Viśrutvibhā mit Rajoharaṇa beim Pratilekhanā-Ritus, Rajaldesar 1993
- b. Ältere Sādhvī und Śrāvikā, Rajaldesar 1993



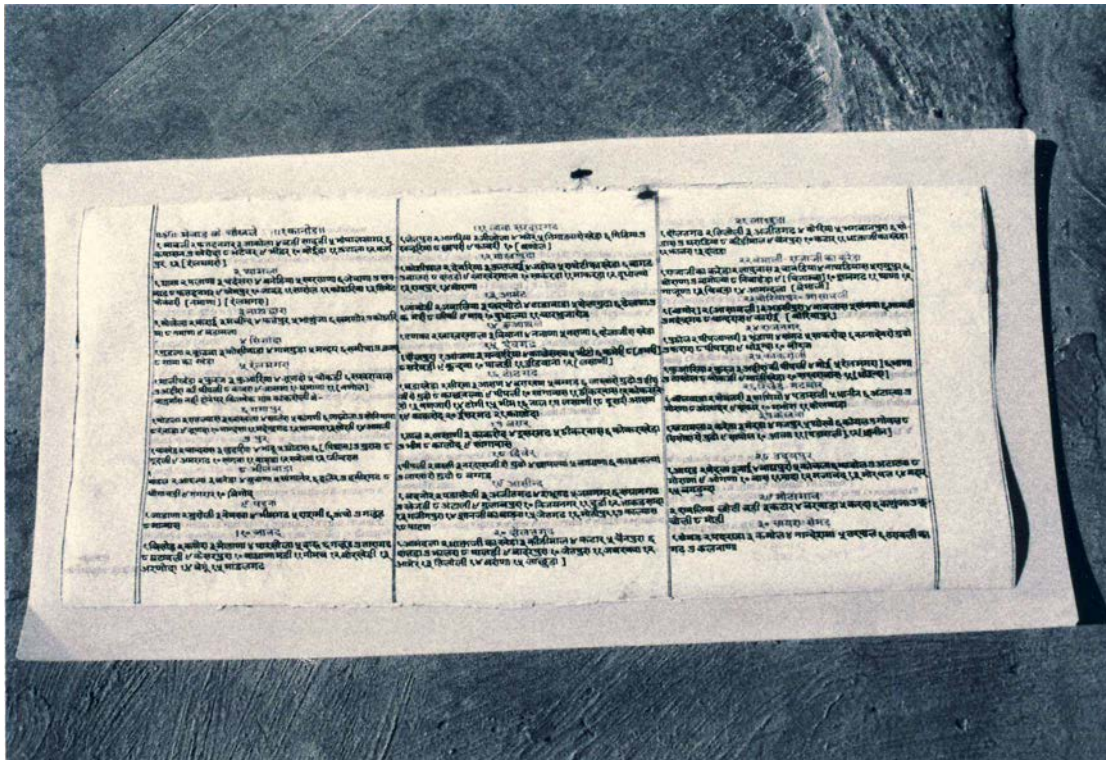
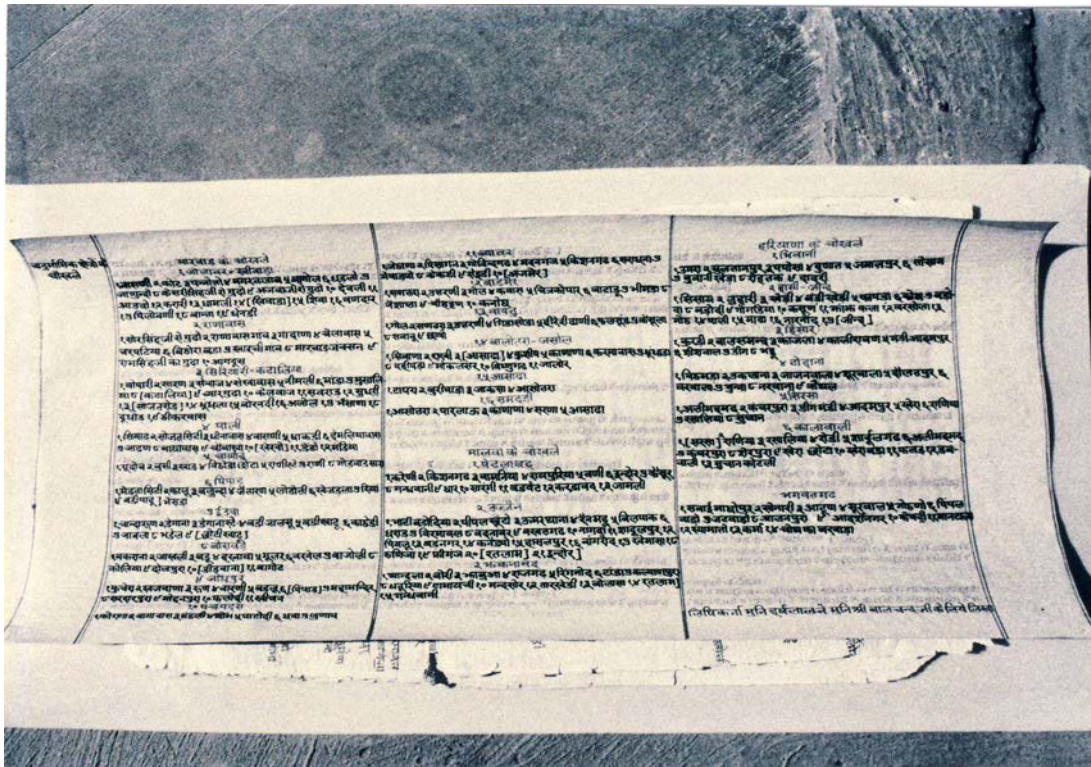
- a. Muni Śreyāṁś beim Keśā-Luñcana, assistiert von Mumukṣu-Bhāi Manāk, Rajaldesar 1993
- b. Cāturmāsa-Unterkunft einer Siṅghāra (Muni Hīralāl und Muni Dineś), Rajaldesar 1993



- a. Sādhvī Viśrutvibhā sammelt “heilenden” Sand von einem Fußabdruck (Pādukā) des Yuvācārya
- b. Śrāvikā präparieren sich für Sāmāyika, Rajaldesar 1993



a-b. Vierzehntägiges Kṣamāpaṇā-Ritual der Sādhvī, Rajaldesar 1993



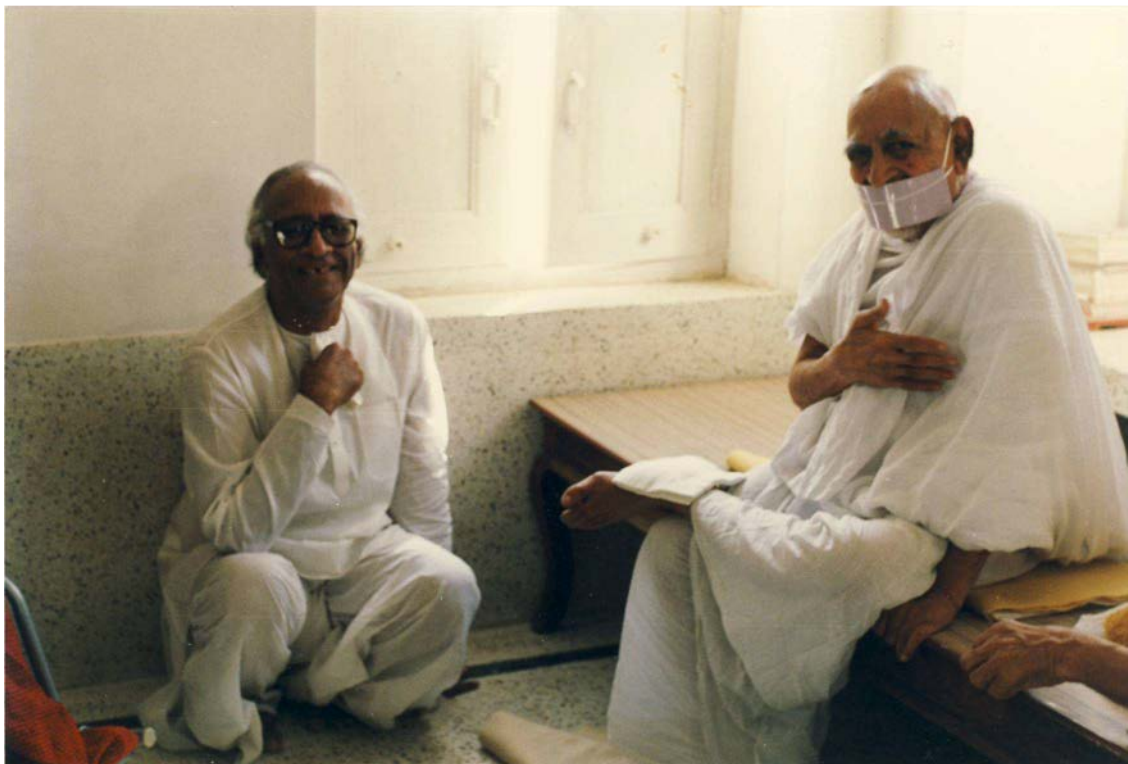
a-b. Cāturmāsik Kṣetrom Ke Caukhale: Liste der Cāturmāsa-Orte der Mönche und Nonnen, Rajaldesar 1993



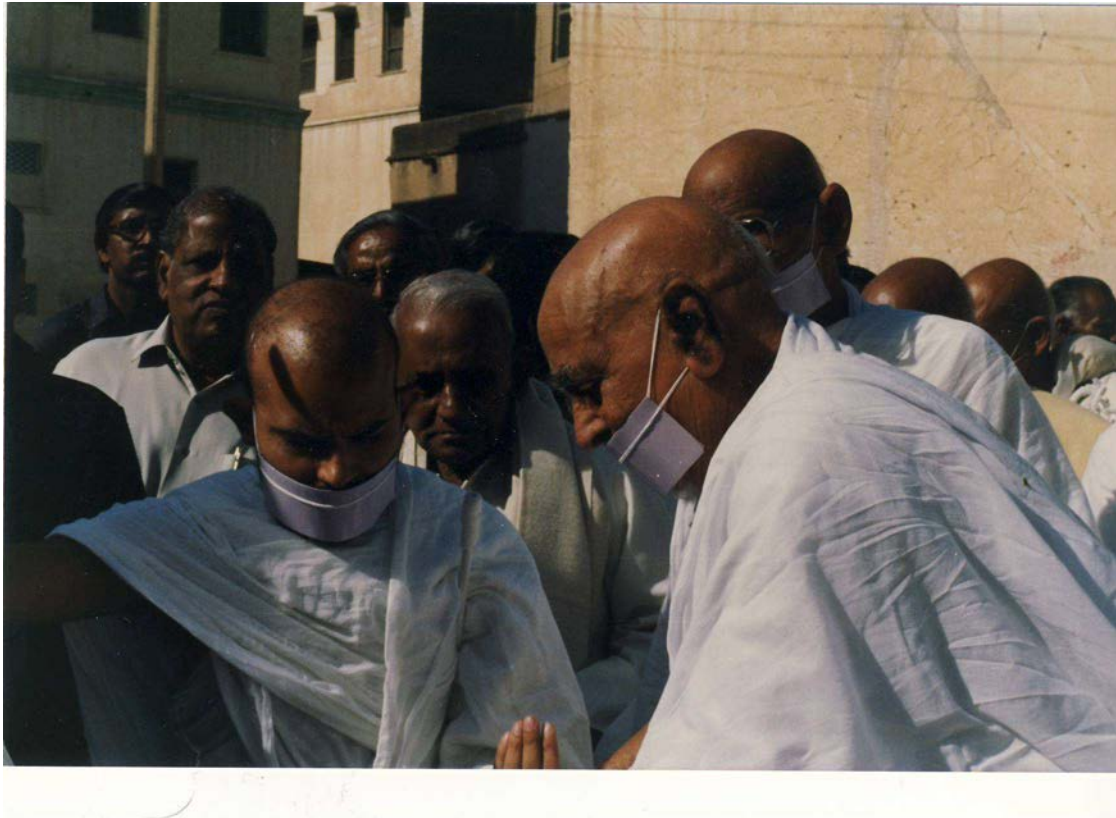
- a. Einlauf von Ācārya Tulsī in Begleitung führender Mönche in das Versammlungszelt des Maryādā-Mahotsava, Ladnun 1992 (Mahāśramaṇa Muditikumār trägt das zu verlesende Maryādā-Patra)
- b. Hājarī-Ritual (Sumeramal, Bālcand, Madhukar, Hīralāl, Khuślāl, Dulhālāl, Kiśanlāl, etc.), Rajaldesar 1993 (Mönche aufgereiht nach monastischem Alter, um die Ordensregeln erläutert zu bekommen)



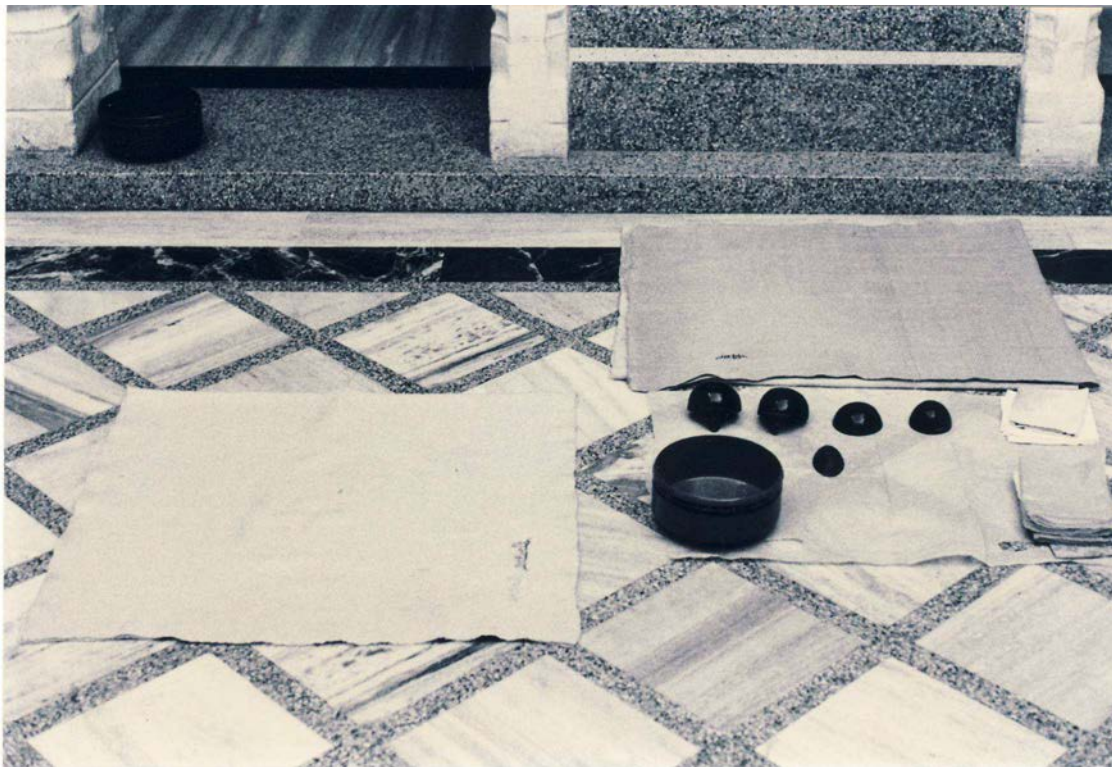
- a. Hājarī-Rezitation von Muni Kumārśramaṇ, Rajaldesar 1993
- b. Hārjarī-Vereidigung der nach ihrer monastischen Seniorität (Dikṣā-Paryāya) aufgereihten Sādhū und Sādhvī, Rajaldesar 1993



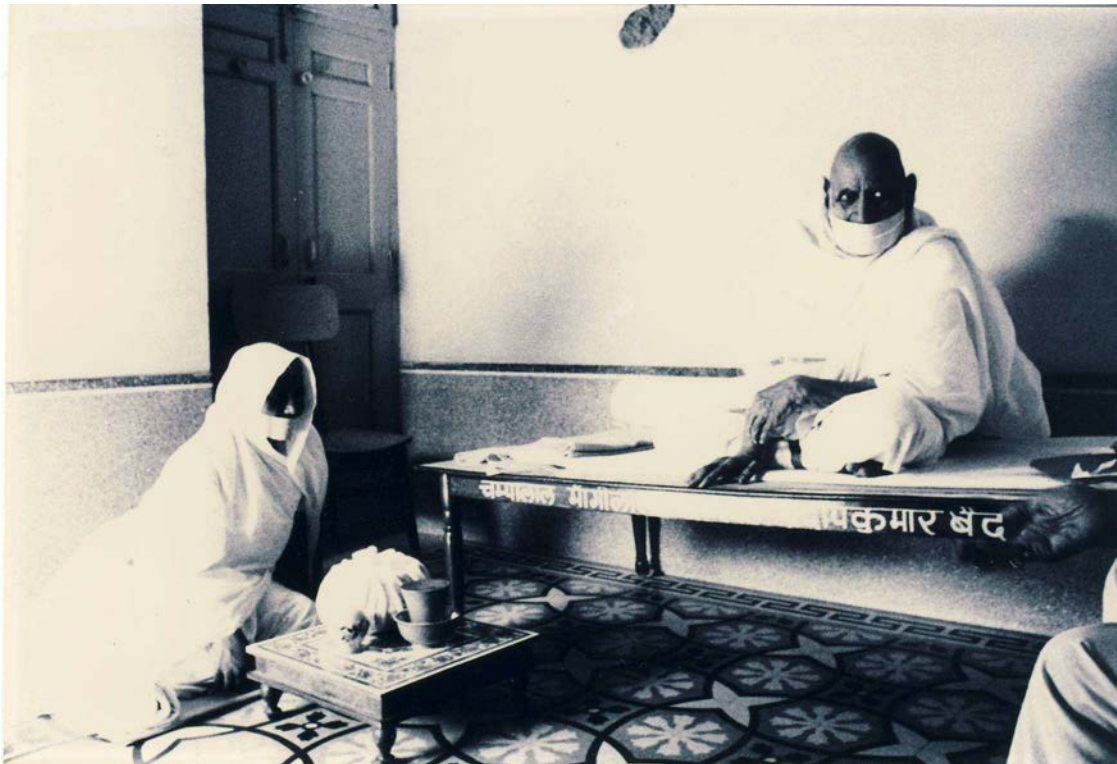
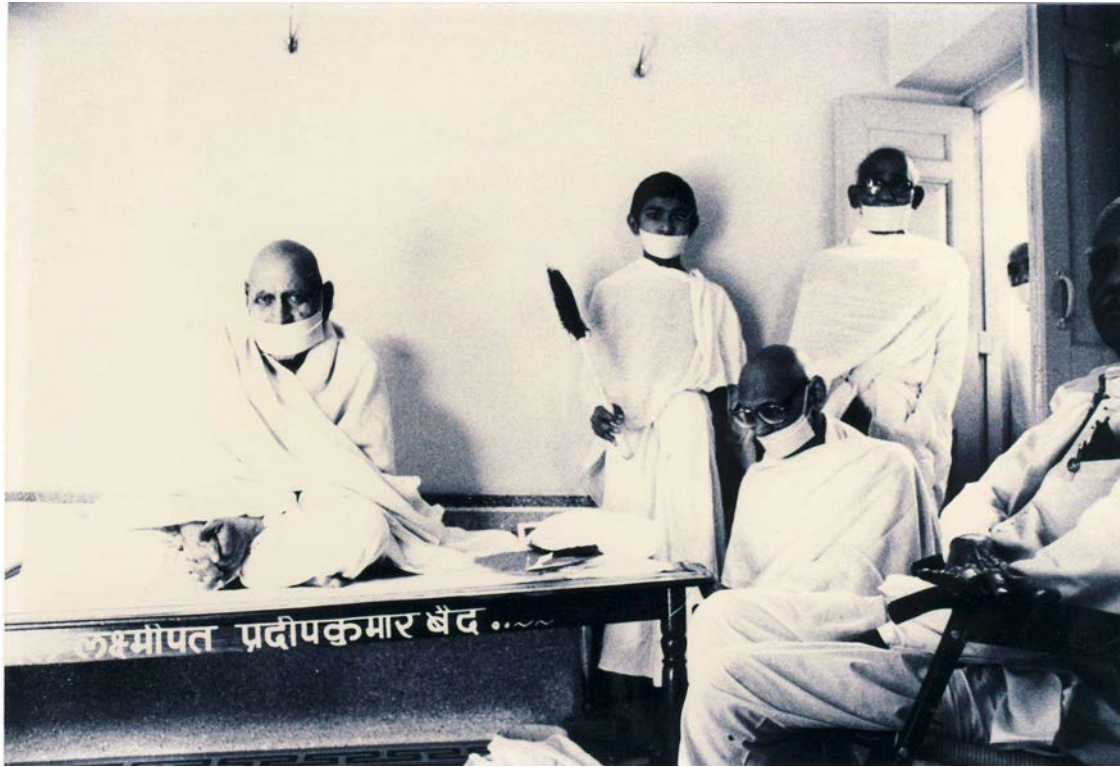
- a. Ācārya Tulsī verliest das Maryādā-Patra an Maryādā-Mahotsava, Ladnun 1992
(Gaben seiner Anhänger sind um ihn herum ausgebreitet)
- b. Saṅghapati Gulābcand Candaliyā und Guru beim Cāturmāsa-Abschied, Rajaldesar 1993



a-b. Auszug aus der Stadt und Beginn der Wanderung (Vihāra) am Ende von Cāturmāsa, Rajaldesar 1993



- a. Wassererwärmung durch Sonnenlicht, Rajaldesar 1993
- b. Gedeck der Sādhvī Pramukhā im Sevā Kendra, Rajaldesar 1993



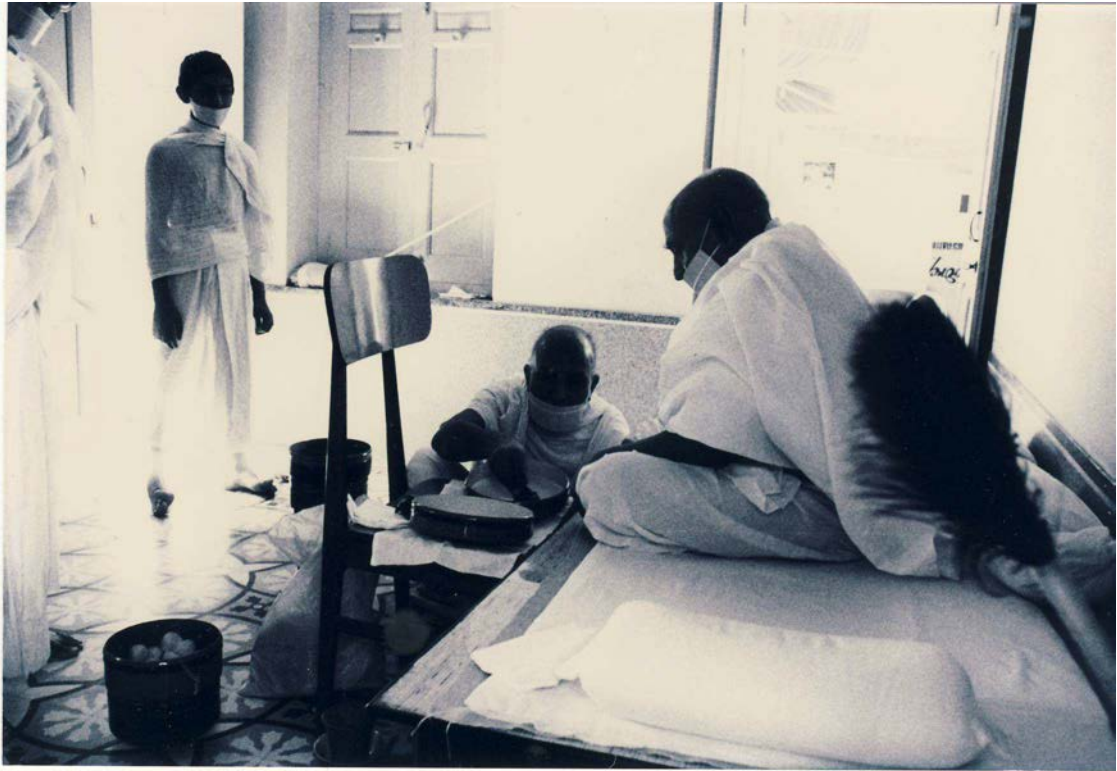
a-b. Ācārya Tulsī im Beisein von Yuvācārya Mahāprajña, Muni Bālcand, Muni Himāṁśu, Sādhvī Pramukhā Kanakaprabhā und S.K. Dashani vor dem mitttäglichen Bettelgang, Rajaldesar 1993



a-b. Bettelgang von Yuvācārya Mahāprajña in Begleitung von “body guards”



- a. Ahnenschrein im Hause der Familie Baid, Rajaldesar 1993
- b. Empfang von Nahrungsgaben (Bhikṣā) von Familie Baid, Rajaldesar 1993



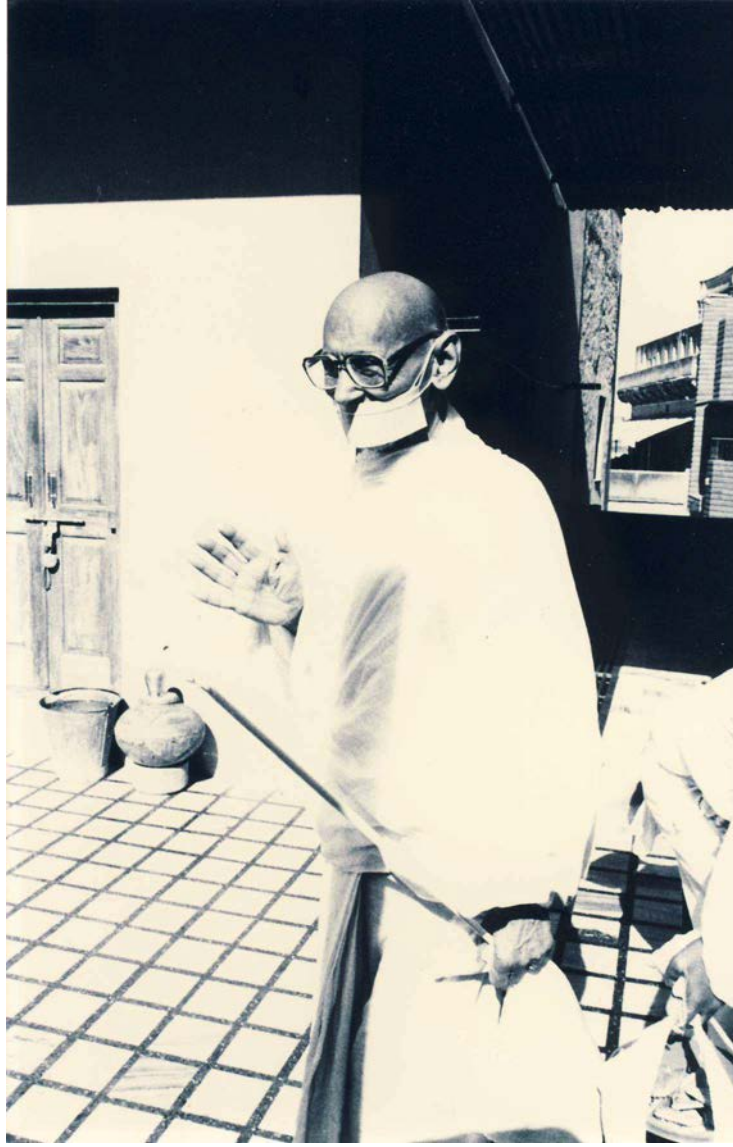
- a. Vorbereitung des Mittagmahls von Ācārya Tulsī durch Muni Madhukar, Rajaldesar 1993
- b. Vorzeigen der eingesammelten Nahrungsgaben gegenüber dem Ācārya, Rajaldesar 1993



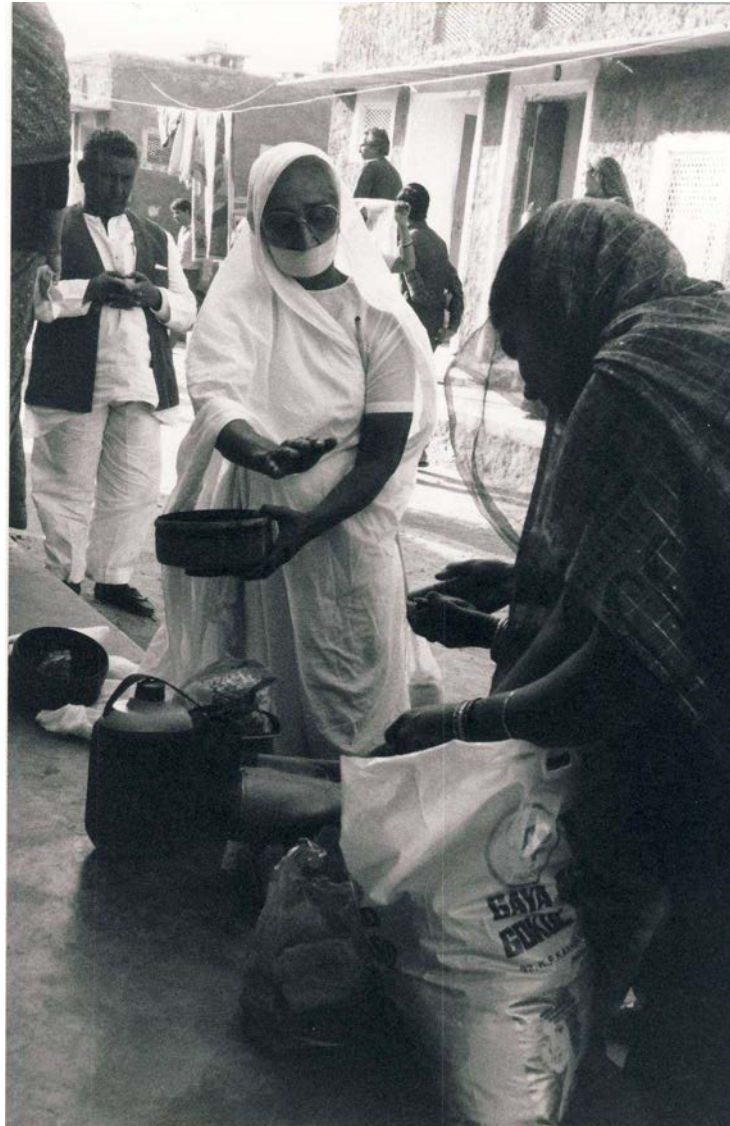
- a. Guru-Vandanā, Rajaldesar 1993
- b. Muni Dulahrāj und Muni Sumeramal, Rajaldesar 1993



- a. Astrologe Muni Śrīcand nach dem Bettelgang, Ladnun 1992
- b. Muni Hīrālāl, Säubern der Füße nach dem Bettelgang, Rajaldesar 1993



Yuvācārya Mahāprajña beim Bettelgang



Sādhvī beim Bettelgang, Ladnun 1992

Zusammenfassung

Die historisch-philologische Erforschung der Jaina-Schriften hat eine fast zwei hundert Jahre lange Geschichte. Doch über die Lebensweisen der Jaina oder Jains ist auch heute nur wenig bekannt. Der Jinismus oder Jainismus ist seit fast 2000 Jahren in Digambara und Śvetāmbara gespalten, die intern jeweils in eine Vielzahl unabhängiger Sekten und Sub-Sekten untergliedert sind. Die klassische Form der Jaina-Sekte ist die "vierfache Gemeinde" eines Ordens von Wandermönchen (*Sādhu*) und Nonnen (*Sādhvī*) und männlichen (*Śrāvaka*) und weibliche Laienanhängern (*Śrāvikā*). Die regional oder überregional organisierten Bettelorden, um die herum sich Laiengemeinden gebildet haben, sind die effektiven Handlungseinheiten innerhalb der Śvetāmbara-Tradition. Bis heute ist fast nichts bekannt über die Geschichte, die spezifischen Glaubensvorstellungen, Organisationsweisen und Rituale dieser Gruppen. Wie die vorliegende Studie zeigt, existieren heute innerhalb der Śvetāmbara-Tradition drei Hauptlinien: Mūrtipūjaka, Sthānakavāsī und Terāpanth. Diese sind in etwa 57 unabhängige Orden untergliedert. Ein Verständnis des Jinismus als gelebter Religion ist nur durch ein Studium dieser Gruppen möglich. Als Forschungsprogramm wurde dies zuerst von Kendall Folkert in einem im Jahre 1993 posthum publizierten Vortrag formuliert. In der vorliegenden Arbeit wurde diese, vom Autor unabhängig konzipierte Forschungsstrategie erstmals umgesetzt und eine multi-perspektivisch angelegte historische Ethnographie einer einzelnen Jaina-Subsekte vorgelegt, die einen umfassenden Einblick in die Lebensweise und die Organisation der Wanderasketen und ihrer Anhänger gibt. Die Arbeit basiert auf mehrmonatigen Feldforschungen in Indien in den Jahren 1988-1992, sowie Archiv- und Literaturstudien. Die vergleichende Untersuchung der historischen Entwicklung der heute beobachtbaren Praktiken zeichnet ein neues Bild des Jinismus. Sie zeigt, wie aufgrund konkreter Anlässe das rituelle System des Terāpanth seit 1760 durch eine Vielzahl kumulativer Reformen entwickelt und immer wieder abgeändert wurde. Die Analyse der Entwicklung der sekten-spezifischen Lehre, des monastischen Rechts und der präskriptiven Rituale des Terāpanth und der Vergleich mit den Vorschriften des Śvetāmbara-Kanons illustriert in exemplarischer Form, in welcher Weise sich die angeblich "statische" Tradition des Jinismus auch heute ständig weiter entwickelt und wandelt. Die überlieferten Texte determinieren nicht das Verhalten, sondern dienen als Legitimationsgrundlage auf die, nach gegebenen religionspolitischen Interessen, selektiv zurückgegriffen wird. Die vornehmlich liturgischen Rituale und die Verhaltensregeln des Terāpanth werden immer wieder modifiziert und wandelnden Umständen angepasst. Um diesen Tatsachen gerecht werden zu können wird vorgeschlagen, die am Begriff der Wertrealisierung orientierten ethnologischen und religionswissenschaftlichen Standardmodelle der Interaktion von Text und Praxis in Richtung einer Theorie der Funktion von Texten im religiösen Ritual und Diskurs zu modifizieren.

